

Содержание :

Раздел 1 . Основные понятия . Предмет культурологии : [Введение](#)
Исторический процесс как развитие культур . Основные подходы к изучению культур в XIX- начале XX века :

[Эволюционизм](#) -- [Диффузионизм](#) -- [Биологизм](#) -- [Психологизм](#) -- [Психоанализ](#) --
[Функционализм](#)

Раздел 2 . Целостные культурно-антропологические концепции середины XX века :
[Теория Уайта](#) -- [Антропология Крёбера](#) -- [Антропология Херсковица](#)

Раздел 3 . Взаимодействие культуры и личности . Особенности функционирования и воспроизводства культур :

[Направление "культура-и-личность"](#) -- [Детство как феномен культуры](#) -- [Мышление и культура](#) -- [Народная медицина](#)

[Экстатические состояния сознания](#) -- [Взаимодействие культуры, личности и природы](#) --
[Этнопсихологическое изучение культур](#)

Раздел 4 . Теории культур психолого-антропологической ориентации в 70-80-е годы XX века :

[Классический психоанализ](#) -- [Культурология Фромма](#) -- [Гуманистическая психология Маслоу](#)

[Этологический подход к изучению культур](#) -- [Культурология и проблемы будущего глобального развития](#)

Приложения : [Список рекомендуемой литературы \(источники\)](#) -- [Словарь понятий и терминов](#)

ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящее учебное пособие создано на основе курса культурологии, прочитанного автором на факультете управления, а также на психологическом и экономическом факультетах Российского государственного гуманитарного университета. В книге используются научные разработки автора, касающиеся разнообразных аспектов изучения культур в культурной, социальной, психологической антропологии.

Во введении анализируются теоретические проблемы, такие, как определение понятия "культура", ее соотношение с конкретно-исторической действительностью, дается характеристика двух важнейших типов культур: современной и традиционной. Показывается качественное своеобразие культуры через особый вид деятельности (социальная), присущий только общностям людей. В первом разделе исследуются различные теории культур, подходы к изучению явлений, элементов культуры (эволюционизм, диффузионизм, биологизм, психоанализ, психологическое направление,

функционализм), возникшие в XIX - середине XX в. Автор стремился показать как можно шире диапазон различных вариантов исследования культур, представить панораму взглядов, точек зрения на сущность культурологии. К этому разделу тесно примыкает второй раздел, повествующий о целостных концепциях культуры (А.Крёбер, Л.Уайт, М.Херсковиц), отражающих тенденции культурно-антропологической традиции.

Третий раздел посвящен исследованию взаимодействия культуры и личности. Это является новым для подобных курсов, но автор считает, что такое исследование должно стать неотъемлемой частью культурологии. Данный раздел включает в себя изучение того, как мыслит, познает мир, действует и чувствует личность в условиях различных культур. Существенная роль в анализе этих процессов отводится детству как особому феномену культуры. По-новому ставится вопрос о типах мышления в обществах с различным уровнем технологического развития. Отражена и эмоциональная сторона культур, ее дионисийская черта рассматривается через измененные состояния сознания, экстатические ритуалы. Предметом внимательного анализа стало и этнопсихологическое изучение культур.

В последнем разделе исследуются теории культур, получившие распространение в 70-80-е годы XX в. Они открыли новые горизонты в развитии культурологии, обновили методы, расширили предмет исследований. Разнообразные подходы к исследованию культур, изучаемые в данном курсе, служат еще одной цели: показать многообразие (плюрализм) точек зрения, концепций, способствующих воспитанию собственного взгляда на историко-культурный процесс.

Автор не ставил себе цель, да и не мог из-за ограниченного объема, рассмотреть все типы теорий культур. Те или иные теории культур рассматриваются в зависимости от ряда обстоятельств, и прежде всего от структуры курса, содержащей в качестве важнейшей части проблемы культурологии (культура и мышление, личность, природа и культура и др.). Хотелось бы подчеркнуть, что основная задача курса - показать взаимодействия личности в культуре, обратить внимание студентов на то, что за разнообразными "лика культуры" существует и человек с его способностями, потребностями, целями, благодаря чему культурология приобретает гуманистическую направленность. Именно в связи с выражением личностного начала в последнем разделе рассматриваются теории культур психолого-антропологической ориентации.

В какой-то степени именно этим обстоятельством объясняется отсутствие теорий русских исследователей культуры, поскольку главный акцент они делают на этнографическом изучении народов. Менее значительную роль для них играет понятие "культура", и они почти не исследуют взаимодействия культуры и личности. Кроме этого, автор следует традиции, сложившейся в нашей стране, - рассматривать концепции отечественных культурологов в качестве отдельного предмета исследований*.

** См.: Токарев С.А. История русской этнографии. М.,1966 ; Залкинд Н.Г. Московская школа антропологов в развитии отечественной науки о человеке. М.,1974.*

Необходимо отметить, что существенным дополнением к данному курсу является хрестоматия "Антология исследований культуры: культурная и социальная антропология" (М.,1998).

Автор благодарен Институту "Открытое общество" (Фонд Сороса) за поддержку данного проекта, члену-корреспонденту РАН С.А.Аругюнову и доктору исторических наук В.И.Козлову - за добрые советы и поддержку в научных исследованиях, вошедших в настоящее учебное пособие, доктору исторических наук В.Н.Басилову - за активную

помощь в создании проекта учебника. Отдельно автор хотел бы поблагодарить доктора исторических наук Э.Г.Александренкова за помощь в написании главы "Диффузионизм". Особо признателен автор профессору кафедры истории и теории культуры РГГУ Г.И.Зверевой, чье чуткое и внимательное отношение сделало возможным создание особого учебного курса - культурологии.

Автор выражает благодарность доктору философских наук, профессору Л.П.Воронковой и кандидату филологических наук И.В.Кондакову за конструктивные замечания, которые автор учел при доработке рукописи.

Кроме того, автор благодарит редколлегию журнала "Этос" (США), профессора Э.Бургиньон (США) и профессора И.Эйбл-Эйбесфельдта (Германия) за предоставление литературы, отсутствующей в российских библиотеках. В оценке ряда направлений в изучении культур автор основывался на творчестве классика российской этнологии С.А.Токарева.

Раздел 1 . Основные понятия . Предмет культурологии .

ВВЕДЕНИЕ

1. Представление об объекте изучения культурологии и о науках о культуре.

СЛОВО cultura (лат.) означает "обработка", "земледелие", иначе говоря - это возделывание, очеловечивание, изменение природы как среды обитания. В самом понятии заложено противопоставление естественного хода развития природных процессов и явлений и искусственно созданной человеком "второй природы" - культуры. Культура, таким образом, есть особая форма жизнедеятельности человека, качественно новая по отношению к предшествующим формам организации живого на земле.

В истории и в современную эпоху в мире существовало и существует огромное разнообразие видов культур как локально-исторических форм общностей людей. Каждая культура со своими пространственными и временными параметрами тесно связана со своим творцом - народом (этносом, этноконфессиональной общностью). Любая культура делится на составные части (элементы) и выполняет определенные функции. Развитие и функционирование культур обеспечивает особый способ деятельности человека - социальный (или культурный), главное отличие которого - действия не только с предметно-вещественными образованиями, но и с идеально-образными сущностями, символическими формами. Культура выражает специфику уклада жизни, поведение отдельных народов, их особый способ мировосприятия в мифах, легендах, системе религиозных верований и ценностные ориентации, придающие смысл существованию человека. Серьезную роль в функционировании культур играет комплекс религиозных верований самого различного уровня развития (анимизм, тотемизм, магия, политеизм и мировые религии). Нередко религия (а она выступает в качестве важнейшего элемента духовной культуры) является ведущим фактором в определении своеобразия культур и основной регулятивной силой в общностях человека. Культура, таким образом, - это особая форма жизнедеятельности людей, дающая проявиться многообразию стилей жизни, материальных способов преобразования природы и созидания духовных ценностей.

Структурно культура включает: особенности способов поддержания жизнедеятельности общности (экономика); специфику способов поведения; модели взаимодействия людей; организационные формы (культурные институты), обеспечивающие единство общности; формирование человека как культурного существа; часть или подразделение, связанные с "производством", созданием и функционированием идей, символов, идеальных сущностей, придающих смысл мировосприятию, существующему в культуре.

После эпохи "великих географических открытий" перед взором изумленных европейцев, только что проснувшихся от "средневековой спячки", открылся целый новый мир, полный многообразия культурных форм и особенностей образа жизни. В XIX в. разнообразные виды культур, описание специфических обрядов и верований, существовавших в Африке, Северной и Южной Америке, Океании и ряде азиатских стран, составили основу для развития культурной и социальной антропологии. Эти дисциплины составляют широкий спектр исследований локальных культур, их взаимодействие друг с другом, особенностей влияния на них природных условий. Множество локальных культур было представлено тогда в виде культурно-исторического процесса двух форм :

- линейно-стадиальной эволюции прогрессивного характера (от более простых обществ к более сложным);
- многолинейного развития различных типов культур. В последнем случае больший акцент делался на своеобразии, даже уникальности культур отдельных народов, а культурный процесс рассматривался как реализация разнообразных исторически обусловленных типов (европейский вариант развития, "азиатский" тип культур, традиционный вариант культур Африки, Австралии, Южной Америки и др.).

В 30-е годы XX в. из культурной антропологии выделилась особая антропологическая дисциплина - психологическая антропология, сделавшая предметом своего рассмотрения взаимодействие личности и культуры различных типов. Иначе говоря, в культурологии стал учитываться личностный фактор. Необходимо заметить, что все культурно-антропологическое знание часто именуется этнологией. Этнология - это исследования различных культур в единстве общетеоретического и конкретно-эмпирического (этнографического) уровней анализа. Именно в таком значении употребляется данный термин в настоящем учебнике. За словом "этнографический" закрепилось значение первичного сбора информации о культурах (как экспериментального, так и полевого, полученного методом включенного наблюдения, а также посредством анкет и интервью-опросов).

Термин "антропология" используется автором в двух основных смыслах. Во-первых, этим термином обозначается общая наука о культуре и человеке. В таком значении его использовали исследователи культур в XIX в. Кроме того, антропологией называли культурную антропологию, психологическую антропологию и социальную антропологию. Существует также физическая антропология, предмет которой - биологическая изменчивость организма, внешние "расовые" особенности человека, специфика его внутриорганических процессов, обусловленная различными географическими условиями.

Антропологическое изучение культур является ядром, стержнем культурологического знания в целом. Такое изучение органично связано с исследованием истории культур, выделенных на основании периодизации фаз культурного развития (культура античного мира, средневековья, новоевропейская культура, культура постиндустриального общества), регионов распространения (культура стран Европы, Америки, Африки и т.д.) или ведущей религиозной традиции (даосийский, христианский, исламский, буддийский типы культуры...).

Объектом исследования культурной антропологии являются прежде всего традиционные общества, а предметом изучения - системы родства, взаимоотношения языка и культуры, особенности пищи, жилища, брака, семьи, разнообразие экономических систем, социальной стратификации, значение религии и искусства в этнокультурных общностях. Социальной антропологией называется культурно-антропологическое знание в Европе, прежде всего в Англии и Франции. В качестве ее отличительного признака можно выделить повышенное внимание к социальной структуре, политической организации, управлению и применению структурно-функционального метода исследований.

Предметом же культурологии могут быть различные формы культур, основанием для выделения которых являются время, место распространения или религиозная ориентация. Кроме этого, предметом культурологии могут быть теории культуры, разработанные в художественной форме (изобразительное искусство, скульптура, музыка), в литературе, в качестве элементов философских систем. Культурологические исследования могут базироваться на анализе текста, отдельных аспектов развития духовной культуры, прежде всего различных форм искусства.

2. Подходы к определению понятия "культура"

ПРАКТИЧЕСКИ все определения культуры едины в одном - это характеристика или способ жизнедеятельности человека, а не животных. Культура - основное понятие для обозначения особой формы организации жизни людей. Понятие "общество" многие, хотя и не все, исследователи культур трактуют как совокупность или агрегат совместно проживающих индивидов. Этим понятием описывается жизнь как животных, так и человека. Можно, конечно, оспаривать такую трактовку, однако она весьма распространена в культурно-антропологической традиции, прежде всего США. Поэтому более целесообразно использовать понятие "культура" для выражения специфики человеческого бытия*.

** В данном учебном пособии понятия "общество" и "культура" нередко выступают как синонимы.*

Разноплановые определения понятия "культура" связаны с тем или иным направлением в изучении теоретической концепции, используемой различными исследователями. Первым определением понятия дал классик эволюционистского направления Э.Тайлор. Он рассматривал культуру в качестве совокупности ее элементов: верований, традиций, искусства, обычаев и т. д. Такое представление о культуре накладывало отпечаток на его культурологическую концепцию, в которой не было места культуре как целостности. Ученый изучал ее как ряды усложняющихся в процессе развития элементов, например, как постепенное усложнение предметов материальной культуры (орудий труда) или эволюцию форм религиозных верований (от анимизма до мировых религий).

Кроме описательного определения, в культурологии конкурировали два подхода к анализу понятия "культура" и соответственно к ее определению. Первый принадлежит А.Крёберу и К.Клакхону. *"Культура состоит - согласно им, - из внутренне содержащихся и внешне проявляемых норм, определяющих поведение, осваиваемое и опосредуемое при помощи символов; она возникает в результате деятельности людей, включая ее воплощение в [материальных] средствах. Сущностное ядро культуры составляют традиционные (исторически сложившиеся) идеи, в первую очередь те, которым приписывается особая ценность. Культурные системы могут рассматриваться, с одной стороны, как результаты деятельности людей, а с другой - как ее регуляторы"*(1). В данном определении культура есть результат деятельности людей; поведенческие стереотипы и их

особенности занимают существенное место в исследовании культур в соответствии с таким подходом к определению.

Л.Уайт же в определении культуры прибегал к предметно-вещественному толкованию. Культура, считал он, *представляет собой класс предметов и явлений, зависящих от способности человека к символизации, которая рассматривается в экстрасоматическом контексте* (2). Культура для него представляет собой целостную организационную форму бытия людей, но рассматриваемую со стороны особого класса предметов и явлений.

Проблеме определения культуры была специально посвящена книга А.Крёбера и К.Клакхона "Культура, критический обзор определений" (1952), в которой авторы привели около 150 определений культуры. Успех книги был огромный, поэтому во второе издание этого труда вошло уже более 200 определений культуры. Хотелось бы подчеркнуть, что каждый тип определения выделяет свою грань в изучении культур, подчас становящуюся исходной установкой для того или иного типа культурологической теории. Наряду с определениями культуры Л.Уайта, А.Крёбера и Э.Тайлора существует еще ряд типов определений.

Так называемые нормативные определения культуры связаны с образом жизни общности. Так, согласно К.Уисслеру, *"образ жизни, которому следует община или племя, считается культурой... Культура племени есть совокупность верований и практик..."* (3).

Большую группу составляют психологические определения культуры. Например, У.Самнер определяет культуру *"как совокупность приспособлений человека к его жизненным условиям"* (4). Р.Бенедикт понимает культуру как *приобретенное поведение, которое каждым поколением людей должно усваиваться заново*. Специфическую точку зрения на культуру выразил Г.Стейн. По его мнению, культура - это *поиски терапии в современном мире*. М.Херсковиц рассматривал культуру *"как сумму поведения и образа мышления, образующую данное общество"* (5).

Особое место занимают структурные определения культуры. Наиболее характерное из них принадлежит Р.Линтону:

"а) Культура - это, в конечном счете, не более чем организованные повторяющиеся реакции членов общества;

б) Культура - это сочетание приобретенного поведения и поведенческих результатов, компоненты которых разделяются и передаются по наследству членами данного общества" (6).

К структурным можно отнести также определение, данное Дж.Хонигманом. Он полагал, что культура состоит из двух типов явлений.

Первый - "социально стандартизованное поведение-действие, мышление, чувства некоторой группы".

Второй - "материальные продукты... поведения некоторой группы" (7).

В последующих главах будет показано, как реализуются исходные положения, заложенные в некоторых типах определений в реальной ткани культурологической теории. В результате краткого обзора типов определений (на самом деле типов существует еще больше: генетическое, функциональные определения...) можно сделать вывод, что речь в них все же идет о форме организации жизни человека, ее особенностях, принадлежащих различным народам. В настоящем пособии для обозначения отдельной культуры будет также употребляться термин "этнокультурная общность".

В современной культурологии (так же, как и в антропологии 50-60-х годов) существует одна важная дискуссионная проблема - о статусе понятия "культура": как понятие

"культура" соотносится с явлениями, объектами действительности, которые оно описывает. Одни считают, что понятие культуры (так же, как понятие этноса и некоторые другие общие категории-универсалии) есть лишь чистые идеальные типы, абстракции, существующие в головах индивидов (в данном случае культурологов), логические конструкторы, с трудом поддающиеся соотнесению с конкретной исторической реальностью. Другие (среди них в первую очередь следует назвать основателя культурологии Л.Уайта) придерживаются мнения о предметно-вещественном характере культуры, что, кстати, и выражают в определениях, рассматривая культуру как класс предметов, явлений... и соотносят тип культуры непосредственно с соответствующими явлениями социальной действительности.

Как же разрешается данное противоречие? Во-первых, каждая из сторон отстаивает свою правоту, исходя из собственных определений культуры. В этом смысле в обеих позициях есть доля истины. Правда, остается проблема соотнесения понятия и живой многообразной действительности. Сторонники понимания культуры как логического конструкта обычно спрашивают: покажите эту культуру, объясните, как ее воспринимать опытным путем. Естественно, что культуру как форму организации человеческого опыта, образ жизни отдельного народа, трудно увидеть, потрогать, как материальную вещь. Культурные стереотипы существуют только в действиях человека и в культурной традиции. Кроме этого, здесь есть одно обстоятельство, весьма существенное для культурологии и для наук о человеке в целом.

Особенность культуры как раз в том и состоит, что некоторые ее элементы и феномены существуют как идеи (идеальные образования), разделяемые всеми членами данной этнокультурной общности. Идеи или образы могут объективироваться, овеществляться в словах, сказаниях, в письменной форме в виде эпоса или произведений художественной литературы и т. д. Само понятие "есть" или "существовать" в применении к культуре означает не только вещественно-материальное бытие, но идеальное, образное функционирование. Культура предполагает наличие особой субъективной реальности, самым простым примером которой является особое мироощущение, или менталитет. Поэтому, рассматривая, в принципе очень сложный, вопрос соотношения понятия культуры с исторической действительностью, надо помнить, что социальная реальность человека имеет два измерения - предметно-вещественное и идеально-образное.

3. Традиционная и современная культуры

АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ изучение культур обязательно включает в себя явное или неявное противопоставление, сравнение традиционного и современного типов обществ. Традиционная культура (или тип общества) - это (в самом первом приближении) общество, в котором регуляция осуществляется на основании обычаев, традиции, установлений. Функционирование современного общества обеспечивается кодифицированным правом, сводом законов, изменяемых посредством законодательных органов власти, избираемых народом.

Традиционная культура распространена в обществах, в которых изменения незаметны для жизни одного поколения - прошлое взрослых оказывается будущим их детей. Здесь царят всепобеждающий обычай, сохраняемая и передаваемая из поколения в поколение традиция. Единицы общественной организации состоят из знакомых людей.

Традиционная культура органично сочетает в себе составляющие ее элементы, человек не чувствует разлада с обществом. Данная культура органично взаимодействует с природой, едина с ней. Этот тип общества ориентирован на сохранение самобытности, культурного

своеобразия. Авторитет старшего поколения непререкаем, что дает возможность бескровно решать любые конфликты. Источник знаний и умений - старшее поколение.

Современный тип культуры характеризуется достаточно быстрыми изменениями, происходящими в процессе непрерывной модернизации. Источник знаний, умений, культурных навыков - институализированная система воспитания и обучения. Типичная семья - "дети-родители", третье поколение отсутствует. Авторитет старшего поколения не так высок, как в традиционном обществе, в явной форме выражен конфликт поколений ("отцы и дети"). Одна из причин его существования - изменяющаяся культурная действительность, каждый раз обуславливающая новые параметры жизненного пути нового поколения. Современное общество - анонимно, оно состоит из незнакомых между собой людей. Важное отличие его заключается в том, что оно унифицированно-индустриально, универсально одинаково. Такое общество существует преимущественно в городах (или даже в мегаполисах, в бесконечной урбанистической действительности, типа восточного побережья США), находясь в состоянии дисгармонии с природой, глобального нарушения баланса, получившего название экологического кризиса. Специфической чертой современной культуры является отчуждение человека от человека, нарушение общения, коммуникации, существование людей как атомизированных индивидов, клеток гигантского суперорганизма.

Традиционная культура доиндустриальна, как правило, бесписьменна, основной род занятий в ней - сельское хозяйство. Есть культуры, которые до сих пор находятся на стадии охоты и собирательства. Самые разнообразные сведения о традиционных культурах собраны воедино в "Этнографическом атласе" Дж.Мёрдока, впервые вышедшем в 1967 г. В настоящее время создан компьютерный банк данных более чем 600 традиционных обществ (он известен также как "Ареальная картотека человеческих отношений" - Human Relations Area Files). Анализируя отдельные проблемы культурологии, мы используем его данные. В последующем изложении наряду с термином "традиционная культура" (общество) будет использоваться как синоним понятие "архаичное общество" (культура), а также "примитивное общество" (культура) ввиду использования последнего рядом исследователей культур.

Вполне закономерен вопрос о соотношении выделенных типов культур с реальной исторической действительностью. Традиционные общества до сих пор существуют в Южной Америке, Африке, Австралии. Их характерные черты во многом соответствуют типу культуры, описанному нами ранее. Реальное воплощение индустриальной культуры - США, урбанизированная (городская) часть стран Европы. Правда, надо иметь в виду, что в сельской местности развитых индустриальных стран существует тенденция к сохранению традиционного образа жизни. Таким образом, в одной стране могут объединяться два типа культуры - унифицированно-индустриальная и этнически самобытная, традиционно-ориентированная. Россия, например, представляет собой сложное сочетание традиционной и современной культур.

Традиционная и современная культуры - два полюса в широком спектре межкультурных исследований. Можно выделить также и смешанный тип обществ-культур, вовлеченных в индустриальную модернизацию, но тем не менее сохранивших свои культурные традиции. В смешанном традиционно-индустриальном типе культуры относительно гармонично сочетаются элементы модернизации и этнически обусловленные стереотипы поведения, уклада жизни, обычаев, национальных особенностей мироощущения. Примером таких обществ являются Япония, некоторые страны Юго-Восточной Азии и Китай.

4. Культурный (социальный) и биологический способы жизнедеятельности

КАК ЯВСТВУЕТ из предшествующего изложения, фундаментальную роль в появлении, развитии и воспроизводстве культур играют особенности деятельности человека. На это нацеливают и многие исходные определения культуры, на которых основываются антропологи. Речь идет о символическом характере культуры, приобретаемых стереотипах действий, об особом (культурном) типе поведения человека или о специфических формах или видах деятельности, существующих в рамках культуры. Итак, человек, взаимодействуя с окружающей действительностью особым способом, создал "вторую природу" - материальную культуру и идеально-образную сферу деятельности. У существ, обитающих на Земле, сформировалось два типа жизни: инстинктивно-биологический и культурно-целесообразный (социальный). Сравним их, попытаемся ответить на вопрос, в чем заключается специфика культурного способа деятельности.

При инстинктивном типе жизни доминируют наследственно приобретенные (врожденные) стереотипы поведения, часто очень жестко сцепленные с внешними природными условиями. Характер деятельности предопределен анатомо-физиологическим строением организма, что приводит к специализации активности животных (например, хищник, травоядное и т. д.) и существованию на определенной территории в жизненной среде обитания, в ограниченных климатических условиях. В действиях животных решающую роль играют наследственно-закрепленные реакции на внешние события - инстинкты. Они служат животным определенного вида способом удовлетворения их потребностей, обеспечивают выживание и воспроизводство популяции (сообществ). Объектом изменений (необходимых при трансформации внешних условий) служит организм, тело животного. Конечно, будет крайним упрощением описывать биологический тип жизнедеятельности только в рамках формулы с-р ("стимул-реакция"). В инстинктивном типе жизни есть место и обучению и модификации врожденных стереотипов. Животные в эксперименте способны решать задачи на сообразительность, в естественных условиях проявляют мгновенную находчивость. Более того, ученые-этологи говорят о наличии чувств у животных (преданность, бескорыстная любовь к хозяину) и т. д.

Важно уяснить при этом, что тип организации жизни животных не менее (а может более) сложен, чем у человека. Ведь у животных миллионы (!) лет отбора форм взаимодействия друг с другом и внешней средой. Несмотря на определяющую роль в биологическом типе генетической программы, исследования поведения животных, осуществленные в последние десятилетия, открыли сложный мир взаимоотношений, регулируемый тонко подогнанными и в то же время пластичными механизмами поведения. Биологический тип жизни нельзя назвать низшим, т. е. менее развитым способом деятельности по сравнению с культурным способом. Это другой, качественно отличный вид деятельности, особенности функционирования которого мы постепенно познаем лишь ныне.

Приведем лишь один пример возможностей приспособления и выработки средств защиты и выживания из мира животных. Всем известно, что летучие мыши используют ультразвуковой локатор (сонар) для поимки и обнаружения своих жертв. Совсем недавно было обнаружено, что у некоторых насекомых (вид бабочек) против летучих мышей развились защитные реакции. Одни чутко ощущают касание ультразвукового локатора, другие имеют более сложный многоуровневый механизм защиты, позволяющий не только чувствовать касание ультразвукового луча, но и создавать сильные помехи, ведущие к временному "глушению сонара" летучей мыши, к потере ее способности ориентироваться в пространстве. Обнаружение подобного явления у животных стало возможным лишь при

помощи современной сверхчувствительной электронной техники. Подводя итог краткой характеристики инстинктивного типа жизни, следует подчеркнуть его сложность как формы организации живого и наличие внутри него ряда феноменов, из которых впоследствии развился способ жизнедеятельности человека (особенности группового поведения, организация коллективного взаимодействия в стае и др.).

Анатомо-физиологическое строение организма человека не предопределяет какого-то одного вида деятельности в фиксированных природных условиях. Человек универсален по своей природе, он может существовать в любом месте земного шара, осваивать самые разнообразные виды деятельности и т. д. Но он становится человеком только при наличии культурного окружения, в общении с другими подобными себе существами. При отсутствии этого условия у него не реализуется даже его биологическая программа как живого существа, и он преждевременно умирает. Вне культуры человек как живое существо гибнет. На протяжении культурной истории человек органически остается неизменным (в смысле отсутствия видообразования) - все изменения переносятся на его "неорганическое тело" культуры. Человек как единый биологический вид создал в то же время богатейшее разнообразие культурных форм, выражающих его универсальную природу. Говоря словами известного биолога Э.Майра, человек специализировался к деспециализации, т.е. у него объективно существует основа для выбора, элемент свободы.

Деятельность человека опосредованна. Между собой и природой он помещает предметы материальной культуры (орудия труда, одомашненные животные и растения, жилище, одежда, если она необходима). Посредники - слова, образы, культурные навыки - существуют в межличностной сфере. Весь организм культуры состоит из сложно организованных посредников, культурных институтов. В этом смысле культура рассматривается как некий сверхорганизм, неорганическое тело человека. Деятельность человека не подчиняется схеме "стимул-реакция", не является лишь ответом на внешние раздражители. В ней присутствует опосредующий момент размышления, сознательного действия сообразно цели, существующей в идеальной форме в виде плана, образа, намерения. (Недаром русский ученый И.М.Сеченов рассматривал мышление как заторможенный, т.е. опосредованный периодом времени, рефлекс.)

Идеально-планирующий характер деятельности является фундаментальной особенностью, которая дает возможность существования и постоянного воспроизводства культуры. Имея представление о вещи или действии, человек воплощает его во внешней действительности. Возникающие идеи, образы он объективирует в материальной или идеальной форме. Специфической особенностью культурного способа деятельности является вынесение во вне ее продуктов. Э.Фромм говорил о необходимости внешней реализации творческой способности человека; М.Хайдеггер применял для описания этого процесса метафору: понятие "бытие, брошенное в мир"; Гегель обозначил это явление как опредмечивание (идеи).

Особенность человеческого способа деятельности такова, что другой человек может понять смысл назначения того или иного овеществленного продукта культуры. Гегель называл это распредмечиванием. Приведем самый простой пример такого явления. По формам обнаруженных археологами орудий труда доисторических эпох можно понять их функцию, назначение, ту "идею", которую имел в виду их создатель. Такой способ деятельности открывает возможность понимания культур давно исчезнувших народов.

В то же время нельзя забывать, что человек действует не только с материально-вещественными предметами, но и с идеальными формами (умственная деятельность самого различного рода). Это обуславливает разделение культурной действительности на

идеальную и предметно-вещественную. При этом первая приобретает самостоятельное развитие в культуре и становится важнейшим регулятором взаимоотношений между людьми. Наличие идеально планирующей особенности деятельности позволяет говорить о моделях, образцах желаемого поведения и действия, которые усваивает индивид в каждой культуре.

Человек может преобразовывать мир при помощи воображения, аналогично тому как ребенок в детстве изменяет в игровой действительности обычные предметы в сказочные. К.Лоренц называл этот творческий аспект деятельности способностью к визуализации, созданию ситуаций, не имеющих аналога в действительности.

Важным аспектом деятельности человека является ее символическо-знаковый характер. Самыми распространенными знаками в культуре являются слова, смысл которых не связан с материальной, звуковой формой. Многие ритуалы, точнее их культурное назначение, функции, прямо не вытекают из содержания обрядовых действий, а имеют символическое значение.

С характеристикой "вынесение-во-вне" деятельности человека связан и катарсический, психотерапевтический аспект произведений искусства. Именно возможность представить себя на месте "другого", сопереживать вымышленным действиям, описанным в художественных произведениях, дает возможность восприятия и создания некоторых видов духовной культуры.

Культурный тип деятельности каждый раз "самопорождается" при вхождении индивида в культуру. Иными словами, человек рождается как бы дважды - первый раз физически, второй раз духовно. Такой тип деятельности дает возможность сохранять культурные традиции и фиксировать нововведения, делать их достоянием всех членов общности. Культурный (социальный) тип деятельности - основа существования искусства, духовной культуры в целом.

1. Kroeber A.L., Kluckhohn Cl. Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions. N.Y., 1952. P. 112.

2. Работы Л.А. Уайта по культурологии. М., 1996. С. 137.

3. Wissler C. An Introduction to the Social Anthropology. N.Y., 1929. P. 15.

4. Sumner W., Keller A. The Science of Society. New Haven, 1927. P. 46-47.

5. Herskovits M. Cultural Anthropology. N.Y., 1955. P. 351.

6. Union R. The Cultural Background of Personality. N.Y., 1945. P. 5.

7. Honigman J. Culture and Personality. N.Y., 1954. P. 17.

Рекомендуемая литература

Велик Л.П. Социальная форма движения. М., 1982.

Введение в культурологию. Воронеж, 1994.

Ионин Л.Г. Социология культуры. М., 1996.

Культурология / Под ред. Г.В. Драча. Ростов н/Д., 1995.

Орлова Э.А. Введение в социальную и культурную антропологию. М., 1994.

Работы Л.А. Уайта по культурологии. М., 1996.

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

Honigman J. Culture and Personality. N.Y.,1954.

ВОПРОСЫ К ВВЕДЕНИЮ

1. Как вы понимаете предмет культурологии?
2. Что такое "традиционное общество"? Приведите пример нескольких традиционных культур, существующих в настоящее время.
3. Какие тенденции существуют в культуре западноевропейских стран?
4. Какие типы определений культуры вы знаете?
5. В чем состоят особенности социального (культурного) способа деятельности?
6. Есть ли культура у животных?

ТЕМЫ ПИСЬМЕННЫХ РАБОТ

1. Традиционное и современное в культуре России.
2. Особенности развития современной культуры в Западной Европе.
3. Различные подходы к определению понятия "культура".

Исторический процесс как развитие культур. Основные подходы к изучению культур в XIX - начале XX века.

ЭВОЛЮЦИОНИЗМ

1. Исторические условия и теоретические предпосылки появления науки о культуре

ПОЯВЛЕНИЕ дисциплины, систематически изучавшей культуру как особые формы организации жизни человека и регулярно существовавшей в ряде европейских стран, обычно датируется примерно 50-ми годами XIX в. Это не означает, что до этого времени не было культурологических концепций и что особенности жизнедеятельности различных народов не были предметом анализа историков, философов, географов и т. д. Речь идет о формировании самостоятельной дисциплины, исследовавшей историческое развитие культур, осуществлявшей сравнительный анализ их различных типов, изучавшей закономерности функционирования и структурной организации, взаимодействие с природными условиями. Несколько позднее, в конце XIX в., были основаны кафедры в университетах и даже созданы целые институты, главной задачей которых было изучение культур в историческом и структурно-функциональном аспектах. Независимо от способа, метода, предметной области исследований все они опирались на описания самых различных сторон жизни и быта многочисленных народов, населявших в прошлом Землю и живущих на ней поныне (конкретно-этнографические исследования). Для систематизации, обобщения конкретно-эмпирических данных использовались различные методы, приемы, создавались теории культур, культурологические концепции, упорядочивающие разнообразие разрозненных сведений в единую целостную картину. Оформлению изучения культур в самостоятельную дисциплину способствовал ряд обстоятельств и исторических условий.

Среди них необходимо выделить по крайней мере три момента. Первый - это открытие европейцами в XVIII-XIX вв. все новых и новых земель и продолжение колониальной экспансии Англией (проникновение в Южную Африку, постепенное покорение Индии, захват Индонезии и т. д.), Францией (покорение Алжира, захват ряда архипелагов в Полинезии (Таити), захват Южного Вьетнама) и т. д. Расширение экономических и хозяйственных контактов вело к быстрому росту этнографических сведений. В свою очередь возрастание экономического влияния породило необходимость исследования культур народов для обеспечения управления ими.

Второй момент - это разработка проблем истории и теории культуры в трудах философов эпохи Просвещения. Имеются в виду идеи географического детерминизма, основной тезис которого: человек, народы, обычаи - продукты воздействия окружающих природных условий (Монтескье). Широко распространилась теория "благородного дикаря", живущего по естественным законам природы (Руссо, Дидро и др.). Тогда же была разработана схема общеисторических стадий культурного развития (Тюрго, Вольтер, Кондорсе). Кроме этого, делались попытки совместить эти общечеловеческие стадии развития с идеей национального своеобразия каждого конкретного народа, высокой ценности каждой конкретной культуры (Гердер).

И наконец, последнее обстоятельство - это утверждение эволюционного мировоззрения благодаря появлению космогонической гипотезы И.Канта (1755) и П.Лапласа (1796) в астрономии, эволюционного подхода в геологии Ч.Лайелля (1830-1833) и др. Особое значение имело применение принципа развития в биологии Ж.Ламарком (1809), К.Бэр (1829-1837) и построение общеорганической теории эволюции Ч.Дарвином и А.Уоллесом (50-е годы). Поэтому, естественно, идея эволюции, развития, одерживавшая победу в различных отраслях знания и вытеснявшая из них полубогословские взгляды, проникла в область изучения человека и культуры.

В середине XIX в. и даже несколько ранее в европейских странах организовывались географические, антропологические, этнологические общества, в которых аккумулировались сведения об особенностях развития и функционирования различных культур. Первым было создано "Парижское общество этнологии" (1839), впоследствии реорганизованное в "Общество антропологии" (1859). В Нью-Йорке в 1842 г. сформировалось "Американское этнологическое общество". В Англии в 1843 г. было открыто "Этнологическое общество", а в 1863 г. оно было дополнено еще и "Антропологическим обществом", которые при объединении в 1871 г. образовали "Королевский антропологический институт Великобритании и Ирландии". В Германии "Общество антропологии, этнологии и доистории" сформировалось в 1869 г.

Наряду с этими организациями центрами по изучению культур стали антропологические и этнографические музеи, такие, как музеи в Будапеште (1872), Стокгольме (1874), Париже (1877), Роттердаме (1883), Варшаве (1888) и т. д. С большим вниманием к изучению разнообразных культур относились в США, где был открыт целый ряд антропологических музеев. Наиболее известны из них Чикагский музей естественной истории (1893), музей Карнеги в Питтсбурге (1895, Пенсильвания), музей антропологии в Беркли (1901, Калифорния).

Окончательным этапом в организационном оформлении изучения культур (независимо от того, называлась ли дисциплина этнологией, социальной или культурной антропологией) было появление специальных периодических изданий: в Англии - "Фольклор" (1890) и "Человек" (1901), в Германии - "Ethnologica" (1909), в США - "Американский антрополог" (1899).

2. Первые эволюционистские теории культур

В АТМОСФЕРЕ живейшего интереса к жизни народов в условиях других культур почти одновременно в Германии, Франции, Австрии, Англии и США появились первые эволюционистские концепции культуры. Основные черты этого подхода: идея единства человеческого рода и единообразия развития культур, прямая однолинейность этого развития - от простого к сложному, очень часто обязательность выделенных стадий развития для всех обществ, идея общественного прогресса и исторического оптимизма, просветительно-рационалистический идеал будущего развития культур, психологическое обоснование явлений культуры и нередко выведение закономерностей развития обществ из психических свойств индивида. Важнейшими его представителями являются: в Англии - Г.Спенсер, Дж.Мак-Леннан, Дж.Лебок, Э.Тайлор, Дж.Фрезер; в Германии - А.Бастиан, Т.Вайц, Ю.Липперт; во Франции - Ш.Летурно; в США - Л.Г.Морган.

Касаясь характеристики предметной области и задач, которые ставили перед собой первые исследователи культур, необходимо выделить основополагающую идею практически всех теорий культур. Это идея создания общей науки о человеке и культуре, независимо от того, как назывались дисциплины, - культурная или социальная антропология, культурология или просто антропология. Главными предметными областями исследований были стадии развития культур, исторические формы брака и семьи, выяснение причин ряда запретов (табу), обычаев (экзогамия), анализ культурного своеобразия первых форм религии.

А.Бастиан (1826-1905) одним из первых создал эволюционную концепцию культур. Его центральный труд "Человек в истории" (1860) имеет подзаголовок "К обоснованию психологического мировоззрения". Книга состоит из трех томов, названия которых много говорят об особенностях его концепции культур ("Психология как естественная наука"; "Психология и мифология"; "Политическая психология"). Автор использует психологический метод в исследовании культур и человеческого духа. Единством человеческой психики обуславливается единство человеческой культуры. Каждый народ порождает определенный круг идей, остающийся неизменным, пока он живет изолированно. При общении с другими народами в круг идей вводятся новые положения, побуждающие к новым формам деятельности. Естественно-научный метод А.Бастиана состоял в психологической интерпретации клеточной теории. "Клетки" или "измерительные единицы" были у Бастиана "элементарными идеями". По его мнению, они лежали в основе всех явлений и давали ключ к пониманию исторического развития, которое конкретно проявлялось в различных провинциях земного шара в виде "этнических идей" более высокого уровня организации, чем "элементарные идеи". Он стремился свести все многообразие явлений культур к немногочисленным основным элементам, совокупность которых и составляла его теоретическую конструкцию.

В те же годы опубликовал свои работы Т.Вайц (1821-1864). Его шеститомная "Антропология естественных народов" (1858-1872) была посвящена созданию новой науки, которая должна была бы объединить антропологические, психологические и культурно-исторические подходы к анализу культур. Важнейшей задачей новой науки Вайц считал изучение психических, моральных и интеллектуальных способностей людей. Он отвергал идею прямого влияния географической среды на культуру людей и исходил в своих исследованиях из идеи единства человечества.

Английский ученый Дж.Мак-Леннан (1827-1881) делал акцент в своих исследованиях на брачно-семейных отношениях как стороне культуры. Большую известность получила его книга "Первобытный брак" (1865). Он привлек внимание ученых мира к любопытным

особенностям обычаев, существовавших в различных культурах: брак через похищение, экзогамию (запрещение брачно-семейных отношений внутри кровнородственного коллектива), полиандрию (многомужество). Достаточно непривычным для европейцев казался обычай иметь одной женщине нескольких мужей. Мак-Леннан выделял два типа полиандрии:

"наирский тип", когда мужья женщины не родственны между собой, и "тибетский тип", где они являются родными братьями. Именно распространением этого обычая Мак-Леннан объяснял женский счет родства.

Не был чужд английскому исследователю теоретическим построениям эволюционистского характера, сделав основной акцент на единстве человеческой культуры, на сходстве "семей человечества", которое намного превышало их различия. В 1870 г. вышла еще одна работа Мак-Леннана "О почитании животных и растений", послужившая первичным импульсом к изучению первобытных форм религии, прежде всего тотемизма.

Во Франции эволюционный подход к изучению культур формировался в рамках социологии, что наложило отпечаток на особенности его развития и изучения культур в стране в целом. О.Конт - один из создателей социологии - составил эволюционную периодизацию исторического процесса. Первобытный период истории он подразделил в соответствии с формами религиозных верований: фетишизм (охотничье хозяйство), политеизм (скотоводство) и монотеизм (земледелие). Последователями О.Конта стали Ш.Летурно и Э.Дюркгейм. Направление в изучении культур, существовавшее во Франции в конце XIX - первой половине XX в., называют социологическим.

3. Эволюционистская концепция культуры Э.Тайлора

АНГЛИЙСКИЙ ученый Тайлор (1832-1917) первоначально готовился к торгово-промышленной деятельности. Но судьба распорядилась иначе. Оказавшись волею обстоятельств в 1855 г. в Америке, он серьезно заинтересовался изучением древних культур этого континента. Возвратившись на родину, он все свое время начал отдавать изучению традиционных культур. В 1865 г. Тайлор издал свой первый труд "Исследования в области древней истории человечества". В нем он отстаивал идею прогрессивного развития культуры от эпохи дикости до современной цивилизации. Различия в быте и культуре отдельных народов Э.Тайлор объяснял неодинаковостью достигнутых ими ступеней развития. За первой работой последовали "Первобытная культура" (1871), "Антропология" (1881), "О методе исследования развития учреждений" (1888). Официальную должность (хранитель этнографического музея в Оксфорде) ученый занял лишь в 1883 г. В 1886 г. он стал профессором открывшейся в Оксфордском университете кафедры антропологии.

Свою эволюционистскую концепцию развития культур Тайлор наиболее полно изложил в книге "Первобытная культура". В ней он всесторонне развивал идею прогрессивного развития культур, противопоставляя ее "теории вырождения" графа Ж. де Местра. Суть последней можно свести к двум положениям. Во-первых, история культуры начинается с появления на Земле полуцивилизированной расы людей; во-вторых, с этой стадии культура пошла двумя путями: назад, к обществу дикарей, и вперед, к цивилизованным людям. Данная теория стремилась сгладить некоторые противоречия креационистско-богословской концепции. Согласно религиозным представлениям, люди были сотворены уже с определенным (и немалым) уровнем культуры. Сыновья Адама занимались земледелием и скотоводством, их ближайшие потомки построили корабль-ковчег и пытались сложить из обожженного кирпича Вавилонскую башню. Но тогда откуда

взялись дикие охотники и рыболовы? Они постепенно деградировали и стали носителями низшей культуры.

Э.Тайлор не отрицал возможности регрессивных изменений в культурах в результате исторических или природных катаклизмов, но при этом утверждал, что магистральным направлением в истории человечества является эволюционное прогрессивное развитие культур. Он считал также, что направление этого развития самоочевидно, ибо очень *"много известно фактов, которые по своей последовательности могут быть размещены в одном определенном порядке, но никак не в обратном"*(1). Тайлор был убежден, что все культуры должны пройти примерно те же стадии в общекультурном развитии, что и цивилизованные (европейские страны), от невежественного состояния к просвещенному, когда все большую роль должны играть рационалистическая наука и идеология.

Идеалом, образцом для него были точные, естественные, науки. В своих исследованиях Э.Тайлор пытался применить естественно-научную систематику. Единицы изучения для него - отдельные элементы культуры. Это или отдельные категории материальной культуры (орудия труда, копья, лук и стрелы, ткани), или явления духовной культуры (мифы, жертвоприношения, ритуалы и т. д.).

Все явления культуры Тайлор уподоблял "видам растений и животных, изучаемых натуралистами". По его мнению, "история человечества есть часть или даже частичка истории природы и человеческие мысли, желания и действия соотносятся с законами столь же определенными, как и те, которые управляют движением волн, сочетанием химических элементов и ростом растений и животных".

К числу важнейших закономерностей Э.Тайлор относил "общее сходство природы человека" и "общее сходство обстоятельств его жизни". Все народы и все культуры соединены между собой в непрерывный и прогрессивно развивающийся эволюционный ряд. Особо Тайлор подчеркивал постепенный характер эволюции, развитие от простого к сложному.

Естественно-научный метод Э.Тайлора страдал существенным недостатком: эволюция явлений или элементов культуры изучалась вне зависимости и связи их друг с другом. Культура есть лишь совокупность, по его определению, орудий труда, оружия, техники, обрядов, верований, ритуалов и т. д. Она не представляет целостного явления. Однако Тайлор сам ощущал недостатки такого способа изучения и понимал, что явления культуры тесно связаны между собой. Он писал *"о том молчаливом согласии, или единодушии, которое в такой сильной степени побуждает целые народы соединяться в употреблении общего языка, в исповедании общей религии, в достижении общего уровня искусства и знания"*(2). Но эти положения никак не влияли на ход его же исследований и обобщений, в том числе изложенных в книге "Первобытная культура". Тем не менее приемы естественно-научного изучения явлений культуры, поиска их общих черт впоследствии получили название типологического сравнения и стали составной частью сравнительно-исторического метода. В процессе изучения культур Э.Тайлор применял также "метод пережитков". Под пережитком он понимал *"живое свидетельство или памятник прошлого", "те обряды, обычаи, воззрения и прочее, которые, будучи в силу привычки перенесены из одной стадии культуры, свойственной ей, в другую, более позднюю, остаются живым свидетельством или памятником прошлого"* (3). Таких "пережитков", сохранившихся от древних времен, Э.Тайлор во множестве находил в быту народов Европы современной ему эпохи. Например, пожелание здоровья при чихании - остаток веры в то, что через отверстие в голове могут войти или выйти духи, жертвоприношения при закладке зданий, предубеждения против оживления утопленников

и т. д. На основании таких следов более древней культуры можно было реконструировать прежние культуры.

В своих исследованиях Э.Тайлор не касался вопросов развития семьи, рода, других общественных организаций. Его мало интересовало развитие техники и материальной культуры. Явный акцент в изучении культуры Э.Тайлор делал на анализе ее духовной стороны, религии, магии и связанных с ними обрядов. Он являлся автором анимистической теории религии, вызвавшей впоследствии бурные споры среди исследователей культуры.

В основе религиозных обрядов и верований дикарей, по мнению английского исследователя, лежит "вера в духовные существа", обозначенная им термином "анимизм". Причину появления анимизма он видел в необходимости для первобытных людей ответить на две группы вопросов. *"Они старались понять, во-первых, что составляет разницу между живущим и мертвым телом, что составляет причину бодрствования, сна, экстаза, болезни и смерти. И, во-вторых, что такое человеческие образы, появляющиеся в снах и видениях"* (4).

В результате размышлений над этими проблемами появляется понятие о личной душе или духе, содержание которых в примитивных обществах может быть определено следующим образом. *"Душа есть тонкий неведущий человеческий образ, по своей природе нечто вроде пара, воздуха или тени. Она составляет причину жизни и мысли в том существе, которое она одушевляет. Она независимо и нераздельно владеет личным сознанием и волей своего телесного обладателя в прошлом и настоящем. Она способна покинуть тело и переноситься с места на место. Большей частью неосозаемая и невидимая, она обнаруживает также физическую силу и является людям спящим и бодрствующим, преимущественно как фантазм, как призрак, отделенный от тела, но сходный с ним. Она способна входить в тела других людей, животных и даже вещей, овладевать ими и влиять на них"* (5).

Из первичной идеи души постепенно развились более сложные религиозные представления - о духах природы, растений, о загробном мире, о великих богах природы, о верховном Боге. Э.Тайлор подробнейшим образом рассматривал постепенное развитие религиозных представлений у различных народов мира от разрозненных анимистических верований, фетишизма, культа отдельных животных до сложившихся политеистических религиозных систем и современных мировых религий. Анимизм, таким образом, есть "минимум религии", первая религия, появившаяся вместе с выделением человека из царства животных и появлением культуры. Он представляет собой, согласно Тайлору, основу, первоисточник архаических и современных религий.

В книге "Первобытная культура" ученый сформулировал ряд проблем, впоследствии ставших существенными аспектами в изучении культур. Этим было положено начало их изучения. Например, о недостаточности разработки нашего языка в свете строгих эталонов естественных наук. "Язык, - писал Э.Тайлор, - одна из тех сфер, в которых мы мало поднялись над уровнем дикаря". Впоследствии проблема совершенствования языка стала основой целого направления в философии (неопозитивизм) и в логике науки.

Положение Тайлора об особом складе ума у дикарей предвосхитило бурные дискуссии о "первобытном мышлении", возникшие в науке о культурах в середине XX в. *"У низших рас, - отмечал Э.Тайлор, - на всем земном шаре, воздействие внешних явлений на внутренний мир человека ведет не только к констатации фактов, но и к созданию"*

мифов; и это повторяется с таким постоянством, что может быть признано психическим законом"(6).

Серьезное развитие в XX в. получил анализ совокупности разнообразных сведений о мистических, экстатических состояниях и способах их достижения в культурах. К сожалению, Э.Тайлор, описав в систематической форме различные виды подобных культурных явлений, не попытался проникнуть в назначение таких феноменов в этнокультурных общностях. Он лишь квалифицировал подобные ритуалы как патологические, *"происходящие в ущерб нормальным отправлениям тела и духа"*, как болезненное проявление религиозных обрядов и традиций, вредных пережитков, не вписывающихся в просветительски-рационалистический образ цивилизованного общества, отстаиваемый им в книге *"Первобытная культура"* в противовес невежественному и примитивному архаическому типу культуры.

Эволюционистская концепция культуры Э.Тайлора оказала значительное влияние на изучение культур последней трети XIX в. Выход книги *"Первобытная культура"* стал событием в мире науки, в первую очередь это касается исследований становления духовной культуры от первичных религиозных верований к мировым религиям.

4. Критика теории анимизма

ТЕОРИЯ анимизма вызвала оживленную дискуссию среди ученых - исследователей культур. Некоторые из них (А.Лэнг, В.Шмидт) критиковали теорию Э.Тайлора с откровенно теологических и креационистских позиций, используя для этого факты наличия элементов монотеистических верований у архаичных народов.

Наиболее существенный вклад в развитие культурологических теорий внесли ученые, понимавшие ограниченность теории анимизма, неспособные ее объяснить некоторые ранние формы религиозных верований и предлагавшие свои научные версии понимания указанных явлений. Р.Маррет, Дж.Фрезер и другие исследователи обратили внимание на чрезвычайно древний пласт верований и обрядов, невыводимых из анимизма и даже предшествовавших ему. Подобные взгляды в истории науки получили название *"преанимизм"*. Существуют преанимистические теории двух типов: интеллектуальные и эмоциональные. Поскольку проблема анимизма не частная, а общетеоретическая, порой центральная для эволюционного анализа культуры, то определенное понимание исходного пункта в развитии духовной культуры человека накладывало свою специфику на всю концепцию того или иного исследователя.

Термин *"преанимизм"* впервые применил англичанин Р.Маррет в статье *"Преанимистическая религия"* (1899). Его также можно считать основателем деятельностного изучения культуры, так как он выдвинул тезис о первичности ритуалистической стороны религии. По его мнению, более важным аспектом изучения являются религиозные действия, а не мифы и особенности верований ранних исторических эпох. Первобытный человек действовал не в силу каких-то интеллектуальных представлений, а под влиянием внутренних бессознательных импульсов. *"Дикарская религия не столько выдумывается, - писал он, - сколько выплывает"*(7). Религия рассматривается Марретом как область аффектов, безотчетных эмоций и произвольных импульсивных действий. Существенную роль в формировании религиозных верований играет объективация эмоциональных состояний. Например, в воображении первобытного человека фиксировалось ощущение безотчетного страха перед чем-то непонятным и опасным. Сначала возникало представление о безличной мистической силе, оживляющей всю природу (Маррет назвал это

"аниматизмом"). Потом оно персонифицировалось и возникали анимистические образы и образы личных духов.

Аналогичные взгляды на эволюцию первых форм духовной культуры развивали немецкие этнограф К.Прейсс и психолог В.Вундт. Согласно последнему, мифологическое мышление имеет своим источником аффективное поведение в ритуалах и представлениях первобытных культур.

Крупнейшим представителем интеллектуального направления критики анимизма являлся шотландец Дж.Фрезер (1854-1941) - автор ряда блестящих работ, посвященных изучению верований, мифов, обрядов, ритуалов самых различных культур. Наиболее известны из них "Золотая ветвь" (1890) и "Фольклор в Ветхом завете" (1918). Его перу принадлежат также книги "Тотемизм и экзогамия" (1910), "Почитание природы" (1926), "Мифы о происхождении огня" (1930), "Страх смерти в примитивной религии" (1933) и др.

Отличительной особенностью исследований Дж.Фрезера является стремление понять, осмыслить, объяснить мифы, обычаи, ритуалы различных культур. Каждому явлению он хотел найти место в иерархии элементов культуры. Везде он видел осмысленность с позиции рассматриваемой культуры в существовании того или иного мифа или обряда. Фрезер одним из первых предпринял сравнительно-историческое изучение сюжетов Ветхого завета в сравнении с мифологией других народов. Он же был одним из создателей исторического подхода к Священному писанию, т.е. к рассмотрению его в качестве источника сведений о реальных событиях в жизни человечества. Одновременно он является автором оригинальной концепции эволюционных стадий в умственном развитии человечества. Согласно Фрезеру, существуют три стадии такого развития: магия, религия, наука. На первой стадии развития человек верил в свои способности, в свою колдовскую силу приманивать зверя, наносить вред врагу на расстоянии, вызывать дождь и т. д. По каким-то причинам человек разуверился в своих силах и стал приписывать сверхъестественные способности уже богам, духам. К ним он стал обращаться с просьбами, молитвами. На последней стадии своего развития человек пришел к выводу, что ни духи, ни божества, ни он сам не управляют развитием и функционированием природы. Место богов заняли законы.

В стадиях умственного развития Дж.Фрезера представляет интерес сходство способов воздействия первого и третьего этапов (магия и наука) на окружающий мир. Такое функциональное деление стадий развития культуры применимо и к анализу современной исторической эпохи. При этом надо иметь в виду, что все три этапа представлены в современной действительности. Магия существует в относительно изолированных от остального мира этнокультурных обществах, затерянных в сель-ве Амазонки, бескрайних просторах Африки, джунглях стран Юго-Восточной Азии. Религия осталась ведущим фактором в культуре исламского мира. Наука декларируется основой жизни в развитых индустриальных странах. Но так ли это на самом деле? Не лишено основания мнение о том, что в современной культуре сосуществуют все три типа умственно-культурного развития, выделенные Дж.Фрезером.

5. Эволюционизм Г.Спенсера

КАРТИНА эволюционного изучения культуры была бы неполной без знакомства с еще одной влиятельной фигурой - Г.Спенсером. Г.Спенсер (1820-1903) - английский философ, биолог, психолог и социолог - главный акцент в своих теоретических построениях делал на анализе того, как развиваются общества. Основой для его концепции, наиболее полно изложенной в фундаментальном труде "Основы социологии" (1876-1896), служил

богатейший этнографический материал. Он не был сторонником единообразного линейного прогресса, в соответствии с которым *"различные формы общества, представленные дикими и цивилизованными племенами на всем земном шаре, составляют лишь различные ступени одной и той же формы"*. Г.Спенсер полагал, что *"истина заключается скорее в том, что социальные типы, подобно типам индивидуальных организмов, не образуют известного ряда, но распределяются только на расходящиеся и разветвляющиеся группы"*(8). Основная идея Спенсера: аналогия общества и организма. Общество, и соответственно различные типы культур, он понимал в качестве некоего "сверхорганизма", который осуществляет "надорганическое" развитие. Культуры, или общества, развиваются под влиянием внешних факторов (воздействие географической среды и соседних культур) и внутренних факторов (физическая природа человека, дифференциация рас, разнообразие психических качеств). Он одним из первых высказал гипотезу о том, что "отсталые" культуры были созданы людьми физически, умственно и морально неразвитыми.

Всякое развитое общество, по Спенсеру, имеет три системы органов. Поддерживающая система обеспечивает производство необходимых продуктов, которые распространяет распределительная система. Регулятивная система осуществляет подчинение частей, элементов культуры целому. Спенсер полагал, что существуют специфические части общества, или институты культуры: домашние, обрядовые, политические, церковные, профессиональные, промышленные.

Анализируя процесс развития в истории, Г.Спенсер выделял две основные его части: дифференциацию и интеграцию. Развитие начинается с количественного роста - увеличения объема и числа составляющих элементов культуры. Количественный рост ведет к функциональной и структурной дифференциации целого ("сверхорганизма", культуры). Эти структурные части становятся все более непохожими, начинают выполнять специализированные функции и требуют некоего механизма согласованности в виде различных культурных установлений. По мнению Г.Спенсера, развитие культур в целом идет в направлении их интеграции, объединения в некую целостность. Г.Спенсер ввел в научный оборот понятия "структура" (общества, культуры), "функция", "культурный институт". Его считают также предшественником функционализма в изучении культур.

Проанализировав первые теории культуры, хотелось бы подчеркнуть одно обстоятельство. Та или иная теория культуры, будучи какое-то время популярной, не пропадает бесследно, подобно исчезнувшим культурам. Она просто уходит на второй план, занимает свою "экологическую нишу" в культурологии. Таким образом сам процесс развития теорий культур не является линейным и не есть переход от одних типов объяснения к другим. Это многонаправленный процесс, нередко параллельного развития концепций культур. Именно благодаря совокупности всех подходов и направлений развивалась культурология.

В начале XX в. эволюционизм утратил доминирующее положение в культурологии. Он выполнил свое назначение - утвердил новый взгляд на развитие культур, и особенно на эволюцию такого их важного элемента, как религия. Идеи эволюционизма в последующую эпоху вновь и вновь востребовались исследователями культур. Они составили основу концепции основателя культурологии Л.Уайта, в обновленном виде предстали в теории Дж. Стьюарда и М. Салинса.

1. Тайлор Э. Первобытная культура. М.,1989. С. 93.
2. Там же. С. 24.

3. Тайлор Э. Указ. соч. М.,1939. С. 6-7.
4. Указ. соч. М.,1989. С. 211.
5. Там же. С. 213.
6. Там же. С. 504.
7. Marret R. Preanimistic Religion //Folk-Lore, 1899. P. 150.
8. Спенсер Г. Социология как предмет изучения. СПб., 1897. С. 321.

Рекомендуемая литература

Аргановский С.Н. Историческое единство человечества и взаимное влияние культур. М.,1967.

История буржуазной социологии XIX - начала XX в. М.,1979.

Соколов Э.В. Культурология. Теория культур. М.,1994.

Спенсер Г. Социология как предмет изучения. СПб., 1897.

Тайлор Э. Первобытная культура. М.,1989.

Токарев С.А. История зарубежной этнографии. М.,1978.

Фрезер Дж. Золотая ветвь. М.,1983.

Фрезер Дж. Фольклор в Ветхом завете. М.,

1985. Marret R. Preanimistic Religion // Folk-Lore, 1899.

ВОПРОСЫ К ГЛАВЕ 1

1. В чем состоят недостатки линейной схемы развития культур?
2. Как, с точки зрения креационистской концепции развития мира, объяснялось неравномерное развитие культур?
3. Как представлял Э.Тайлор дальнейшее развитие культур?
4. Как Э.Тайлор исследовал культуры? Достоинства и недостатки его метода.
5. Какова предметная область культурологии (антропологии) эволюционного направления? Какие важнейшие проблемы стремились исследовать эволюционисты?
6. В чем основное содержание концепции анимизма Э.Тайлора? Что такое "душа" и духи?
7. Какие направления критики анимистической концепции вы знаете?
8. Как вы оцениваете подход Р.Маррета к изучению религии?
9. В чем состоит вклад в развитие эволюционизма Г.Спенсера?
10. Что такое "метод пережитков" в изучении культур? Обоснованно ли, с вашей точки зрения, считать пережитками более древние пласты, существующие в современной культуре?

ТЕМЫ ПИСЬМЕННЫХ РАБОТ

1. Эволюция религиозных верований от духов природы к политеизму (по книге Э.Тайлора "Первобытная культура").
2. Проблема магии и колдовства, экстатических состояний в книге Э.Тайлора "Первобытная культура".
3. Понятие "душа" в работах Э.Тайлора и Дж.Фрезера.

4. Сравнительное исследование мифов и религиозных сюжетов в соотношении с действительными событиями (по работе Дж.Фрезера "Фольклор в Ветхом завете").
 5. Анализ соотношения магии, религии, науки в книге Дж.Фрезера "Золотая ветвь" и его значение для исследования современной индустриальной культуры конца XX в.
-

ДИФФУЗИОНИСТСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ В ИЗУЧЕНИИ КУЛЬТУР

1. Общая характеристика

ДИФФУЗИОНИЗМ как способ изучения культур появился в конце XIX в. Понятие "диффузия", заимствованное из физики, означает "разлитие", "растекание", "проникновение". В изучении культур оно обозначает распространение культурных явлений через контакты между народами - торговлю, переселение, завоевание. Представители этого направления считают главным содержанием исторического процесса диффузию, контакт, столкновение, заимствования, перенос культур. Важной особенностью рассматриваемого подхода является анализ пространственных и временных характеристик культур, что представляет собой конкретизацию объекта исследования по сравнению с эволюционизмом. Эволюционистской идее автономного возникновения и развития аналогичных культурных явлений в сходных условиях диффузионисты противопоставили идею географической определенности, в некоторых случаях даже тезис об однократном возникновении культуры и последующем распространении ее из центра зарождения. В определенном смысле диффузионизм можно рассматривать как попытку заменить идею прогрессивного развития принципом пространственно-временного перемещения отдельных элементов культуры или их комплексов.

Диффузионизм был распространен в Скандинавских странах в виде историко-географического направления, в Германии - учения о "культурных кругах" (культурно-историческая школа), в США это направление существовало под названием "age-and-area" (возраст/время и пространство). Иногда диффузионистскую тенденцию в исследовании культур называют теорией культурных ареалов. В Англии концепция взаимовлияния культур разрабатывалась в рамках гелиолитической школы, известной также как гипердиффузионизм. В 50-е годы XX в. и вплоть до настоящего времени идеи диффузионизма развивает в своих работах, пожалуй, один из самых известных антропологов норвежец Т.Хейердал.

Основателем диффузионизма был немецкий исследователь Ф.Ратцель (1844-1904). Свою концепцию культуры он изложил в многотомных исследованиях: "Антропогеография" (1882-1891) и "Народоведение" (1885-1895). Главный предмет изучения Ф.Ратцеля - географическое распространение предметов материальной культуры (этнографических предметов, по его терминологии) и соответственное распространение народов - носителей этих предметов. Из факта географического размещения и перемещения этнографических предметов делался вывод о пространственном распространении культур, о родстве и происхождении последних. Ф.Ратцель выделял два способа перемещения элементов культуры: 1) полный и быстрый перенос не отдельных вещей, а всего культурного комплекса; этот вариант, используя терминологию американских ученых, он называл аккультурацией; 2) перемещение отдельных этнографических предметов от одного народа к другому.

Предметы материальной культуры были выбраны Ф.Ратцелем в качестве основного объекта исследования, так как они гораздо дольше удерживаются и сохраняют свою форму и ареал распространения по сравнению с другими аспектами культуры. Народы, по мнению Ф.Ратцеля, изменяются, гибнут, а "предмет остается тем, чем он был". Касаясь особенностей заимствования, он отмечал, что одни предметы (например украшения, одежда, наркотики) легко передаются от народа к народу, другие (упряжь, изделия из металла) - с трудом.

Обобщающим понятием, выражавшим пространственные характеристики распространения культуры, для Ф.Ратцеля была "культурная зона", или "культурный круг". Распространение культурных элементов (за пределы "культурной зоны") предполагалось вместе с народом, хотя были возможны и исключения. Сходные элементы в культурах разных народов Ф.Ратцель объяснял их общим происхождением, относящимся к глубокой древности. Основным источником изменений в культурах он видел во взаимных контактах между ними.

В работах Ф.Ратцеля сформулированы основные положения диффузионизма как направления в изучении культур: акцент на взаимовлияние культур; их изменения путем заимствования; идея о некоем одном или нескольких центрах, из которых началось развитие человечества. Основным объектом исследования - предметы материальной культуры (этнографические предметы), образующие некоторую целостность в пространстве и времени (культурный круг). Ратцель отводил человеку второстепенную роль (носитель этнографических предметов) и предполагал относительную независимость культуры от него.

2. Культурная мифология Л.Фробениуса. Теория культурных кругов Ф.Гребнера

Л.Фробениус (1873-1928) был крупнейшим специалистом по африканским культурам. Он совершил 12 экспедиций, посвященных исследованию материальной культуры народов Африки. Итогом этого стали его работы. В наиболее фундаментальной из них "Происхождение африканских культур" (1898) Фробениус рассматривал две формы передвижения культуры: перенос культуры без значительного движения народа и перемещение культуры с народами. Человек в его теории занимал подчиненное место. Основное понятие его концепции "культурная провинция" (культурный круг) представляло собой некую совокупность предметов материальной культуры, с определенными признаками, характеристиками. Л.Фробениус, например, выделял "западноафриканский культурный круг", охватывающий бассейн р. Конго, побережье Верхней и Нижней Гвинеи. Признаки этого культурного круга таковы: прямоугольные дома с двускатной крышей, лук с растительной тетивой, плетеный щит, многострунные музыкальные элементы с растительными струнами, барабан в форме песочных часов и некоторые другие.

Л.Фробениус обнаружил удивительное сходство многих черт "западноафриканского культурного круга" с культурой Новой Гвинеи и других частей Меланезии. Он полагал, что данный тип африканской культуры происходит из Юго-Восточной Азии, и назвал ее "малайско-нигритской". Кроме этого типа он обнаружил в Африке еще две культуры "азиатского" происхождения - более раннюю "индийскую", существенно повлиявшую на культуру Северной и Северо-Восточной Африки, и наиболее позднего происхождения, "семитскую", лишь поверхностно затронувшую (через арабов) Северную Африку. В то же время в Африке Л.Фробениус нашел древнейший пласт культуры (собственно африканский), получившей большое распространение в южной части материка. Этот древнейший слой культуры, названный Фробениусом "нигритским", он считал общим с

австралийской культурой и древнейшими "культурными кругами" Океании. Из смешения "нигритской" культуры с "малайско-нигритской" и "азиатскими" культурами родилась новая "африканская" культура. Ее элементы специфичны для Африки. Это африканский кожаный щит, нож, развившийся из наконечника копья, музыкальный лук, цилиндрикоконическая хижина и т. д.

Такому приземленному, практически предметному анализу культурной действительности противостоит мифологичность, даже некоторая мистичность, общекультурологической концепции Л.Фробениуса. Культура для него есть некое органическое существо. В своей аналогии культуры и организма он нередко доходит до их отождествления. Л.Фробениус утверждает, что культуры рождаются, живут и умирают, как и другие живые существа. Человек же, скорее, продукт культуры, чем ее творец. *"Культура растет сама по себе, без человека, без народа"*(1). Культура рождается из природных условий. Она нуждается в питании, что осуществляется благодаря развитию хозяйства. Как организм, культура может быть пересажена на другую "почву", и в новых условиях она приобретет иное направление развития. Новые культуры рождаются из соприкосновения и взаимодействия старых. В то же время культура не может обходиться без человека, так как у нее нет ног. Поэтому человек - носитель культуры.

Впоследствии Л.Фробениус назвал свою теорию морфологией культуры, особо выделяя в ней такие разделы, как "анатомия" и "физиология" культуры. Он основал во Франкфурте-на-Майне "Исследовательский институт по морфологии культуры", существующий и в настоящее время.

Позднее, развивая свой тезис об аналогии культур и организма, Л.Фробениус подразделил культуры на мужские и женские. В Африке он различал два типа культур в соответствии с этим положением: "теллурическо-эфиопско-патриархальную" и "хтоническо-хамитическо-матриархальную". "Теллурическое", по его определению, означает "растущий из земли вверх", "хтоническое" - "углубляющийся корнями в землю". Оба типа культур тесно связаны с растительным миром. "Теллурическая" родилась в зоне африканских саванн, "хтоническая" - в Сахаре и Северной Африке. Эти типы культур отличаются тенденциями ("идеями"), заложенными в них. "Теллурическая" как бы стремится вверх, и это проявляется в особенностях материальной и духовной культуры. Для нее характерны свайные жилища, свайные амбары, кровати на ножках; душа этой культуры поднимается вверх, как растение; человек здесь взбирается вверх по иерархической лестнице возрастных классов, божества обитают в высоких недоступных местах. Это патриархальная культура. "Хтоническая" матриархальная культура стремится зарыться в землю: существуют подземные жилища, зернохранилища, земляные печи, циновки, идеи о подземном мире душ и т. д. Л.Фробениус полагал, что у культуры есть душа (пайдеум). Впоследствии, расширяя свою концепцию двух типов культуры, он заменил "хамитическую" и "эфиопскую" культуры на "Восток" и "Запад". "Востоку" присуще "пещерное" чувство, неподвижность, идея фатальной (непреодолимой) судьбы, а "Западу" - "чувство далекого", динамичность, идея личности и свободы.

Ф.Гребнер (1877-1934) также разрабатывал теорию культурных кругов, основная идея которой - стремление свести все многообразие человеческой культуры к единичным, однократным явлениям. Основной объект исследований - культуры Австралии и Океании. Важнейшие работы исследователя - "Меланезийская культура лука и ее родственники" (1909), "Метод этнологии" (1911). Ф.Гребнер отстаивал идею практической неизменности форм предметов и их географического распространения. Культуры, или культурные круги, он часто выделял произвольно, что не соответствовало реальному положению вещей. В своих теоретических построениях он анализировал музейные коллекции

Кёльнского и других европейских музеев, не ведя собственных полевых исследований. Поэтому совокупность элементов культуры, входящих в культурный круг, составлялась им умозрительно, а не на основании непосредственного изучения культурной действительности, как это делал Л.Фробениус. Ф.Гребнер также отстаивал идею, что каждый элемент культуры, будучи изобретенным один раз в определенном месте, затем распространяется по различным странам.

В Австралии и Океании Ф.Гребнер выделил восемь культурных кругов, или культур: тасманийскую (ранненигритская), культуру бумеранга (новонигритская, древнеавстралийская), тотемическую (западно-папуасская), двухклассовую (восточнопапуасская), меланезийскую культуру лука, протополинезийскую, новополинезийскую, индонезийскую. Каждая культура состояла из 19-20 элементов. Приведем для примера "составные части" двухклассовой (восточнопапуасской) культуры: земледелие с возделыванием клубневых растений, рыболовство при помощи ставных сетей, дощатая лодка, хижина с двускатной крышей, спиральное плетение корзин, тяжелая палица с утолщением на конце, круговой орнамент, тайные мужские союзы и пляски в масках, культ духов умерших и черепов, лунная мифология, людоедский миф...

Таким образом, Ф.Гребнер представлял культуру как конгломерат или просто эклектическое соединение предметов материальной культуры и обрядов, верований. Ряд исследователей культур обращали внимание на приду манность "культурных кругов". Резко критиковал именно такой вариант диффузионизма Б.Малиновский, отмечая, что культура при таком подходе к исследованию есть собрание (куча) мертвых вещей, не связанных друг с другом.

В Австрии существовала также "культурно-историческая", или "венская", школа в исследовании культур. Ее развитие было связано с именем католического патера В.Шмидта (1868-1954) и носило богословско-геологическую направленность. Учение о культуре В.Шмидта включало в себя гребнеровскую схему культурных кругов, "пигмейскую" теорию Колльмана (согласно ей первоначально все народы были низкорослыми, как пигмеи в Африке) и концепцию А.Лэнга об исконной вере первобытных людей в небесного бога-отца.

3. Диффузионизм в США и Англии

В США диффузионизм существовал в качестве тенденции, черты в изучении культур, но не имел доминирующего значения в какой-либо период и не стал основой сколько-нибудь значимой культурологической концепции.

Взаимопроникновение культур изучалось культурными антропологами США прежде всего на примере контактов индейских племен. Наиболее известным выразителем идей диффузионизма был К.Уисслер (1870- 1947). Он связывал широкое распространение какой-либо культурной черты, обряда, обычая с их древним возрастом, а ограниченное, локальное существование говорило, по его мнению, о ее недавнем введении, происхождении. Анализируя контакты культур индейцев, К.Уисслер пришел к выводу, что путем диффузии распространяются не только материальные и нематериальные элементы культуры, но и соматические (телесные, организменные) характеристики. К.Уисслер сформулировал общий закон культурной диффузии: антропологические черты имеют тенденцию диффузировать во всех направлениях из своего Центра происхождения. Сходные идеи были также высказаны Э.Сепиром. А.Крёбер выдвинул понятие "диффузия стимула", содержание которого состояло в описании обстоятельств, обеспечивающих

внедрение в новую культуру комплекса идей. При этом А.Крёбера, в отличие от других исследователей, интересовала диффузия идей.

Большое внимание культурной диффузии уделил Р.Диксон в книге "Построение культур" (1928). Он выделил первичную диффузию - распространение какого-либо нововведения в рамках отдельной культуры и вторичную - перемещение элемента культуры за границы ареала (пространства культуры), среди другого народа.

Основателем диффузионизма в Англии был У.Риверс (1864 -1922), который пытался избежать крайностей эволюционизма и диффузионизма. Он рассматривал образование новых культур в виде взаимодействия волн переселения. На примере Океании он показывал, как каждая группа иммигрантов приносила в культуру свои черты (обычаи, обряды и т. д.). Завершенную форму диффузионизм в Англии приобрел в трудах Г.Эллиота-Смита (1871-1937) и У.Дж.Перри (? - 1949). Направление в изучении культур, связанное с именами этих исследователей, нередко называют "гипердиффузионизмом" или "панегиптизмом", что обусловлено кругом их интересов, а именно изучением культуры Древнего Египта. Г.Эллиот-Смит, исследуя культуру Древнего Египта и граничащих с ним культур, обратил внимание на сходство ряда черт древнеегипетской культуры (например, техника мумифицирования) с культурой других народов, в том числе расположенных в других частях света. Сравнительный анализ общих моментов в культурах различных народов привел Г.Эллиота-Смита к выводу о том, что явления культуры, зародившись в Древнем Египте около IX-VIII вв. до н. э., распространились по всему миру, прежде всего в восточном направлении: через Аравию и Персидский залив, Индию и Цейлон - в Индонезию, затем далее на восток - в Океанию. Из Океании элементы первичной культуры попали через северную часть Тихого океана в Америку.

Первичный комплекс архаичной культуры, по Эллиоту-Смиту, - это обычай сооружать мегалитические памятники, мумификация трупов, культ солнца и змеи, а также ткачество, обычаи деформации черепа, обрезания, протыкания и растягивания ушей, кувады (иммитация родов у мужчин). Таким образом, культура, появившись в Древнем Египте, распространилась по всему свету. Подобные взгляды на развитие культуры Г.Эллиот-Смит обосновал в книгах "Миграции ранней культуры" (1915) и "Человеческая история" (1930).

Аналогичных взглядов придерживался У.Перри в своих исследованиях культур "Мегалитическая культура в Индонезии" (1918), "Дети Солнца" (1923). Согласно его воззрениям, в историческом развитии культур резко отличаются два слоя: первоначальная примитивная культура "собирателей пищи", охотников и "высокая" культура, основанная на технике строительства, земледелии, обработке металлов. Последняя, по его мнению, зародилась в Древнем Египте. У.Перри неоправданно расширял первичный комплекс культурных элементов. Сюда он относил каменные пирамиды, ирригационное земледелие, гончарство, металлургию, добывание жемчуга, культ солнца, культ великой богини матери, мумификацию трупов, человеческие жертвоприношения, связанные с земледелием и т. д. Эта "высокая", или "архаичная", культура, возникнув в Египте, распространилась по всему миру. Ее носителями были люди, искавшие благородные металлы и ценности (жемчуг, бирюза и т. п.). В некоторых местах (обычно в районах залежей ценностей) носители "высокой" культуры оседали и смешивались с дикими аборигенами. Так появилось разнообразие существующих культур. У.Перри последовательно проводил точку зрения о том, что культурное развитие возможно исключительно путем заимствований.

Общая оценка итогов развития диффузионизма в его классической форме неоднозначна. В исследованиях диффузионистов немало противоречий и даже ошибочных, с точки зрения исторических фактов, построений (наиболее часто в панегиптизме). О недостатках данной концепции наиболее емко написал в свое время С.А.Токарев. *"Главный из них - принципиальный отрыв явлений культуры от их создателя - человека и народа, игнорирование общественного человека как творческой силы, а отсюда - либо чисто механическое понимание культуры как набора мертвых вещей, способных передвигаться в пространстве (Гребнер), либо представление о культуре как о некоем живом и самостоятельном организме, независимом от человека (Фробениус), либо идея об однократном возникновении всей культуры в одной точке и о последующем расселении ее по земле (Эллиот-Смит, Перри). Как следствие этого основного порока - натянутость и полная бездоказательность конкретных построений диффузионистов"* (2).

В принципе основная идея диффузионизма была правомерной и продуктивной. В противовес абстрактному рассмотрению культур, существовавшему в эволюционизме, диффузионисты поставили вопрос о конкретно-исторических связях и взаимовлияниях культур различных народов. В исследованиях диффузионистов отрабатывались приемы анализа, сравнения, поиска сходных моментов в частях, составляющих культуру. Именно диффузионисты исследовали вопрос о пространственно-временных характеристиках культур.

Второе дыхание идеи диффузионизма обрели после второй мировой войны в связи с активизацией исследования возможности трансокеанских контактов. Пальма первенства здесь принадлежит норвежскому этнологу Т.Хейердалу. Он выдвинул тезис о возможности трансокеанских путешествий американских народов в Тихом океане. Ему же принадлежит идея о том, что в древние времена мореплаватели могли пересекать океаны (в том числе и Атлантический). Концентрированно свою теорию Т.Хейердал изложил в книге "Американские индейцы в Тихом" (1952) и в цикле статей. Т.Хейердал доказывает влияние культур Старого Света на американский континент в доколумбову эпоху. Идея трансокеанских контактов в корне меняла наше общее восприятие культурных процессов, происходивших в древнейшие эпохи. Необходимо отметить еще одну особенность в аргументации Т.Хейердала. Он не только искал и находил параллели, сходные явления в культурах, учитывал географические факторы, способствовавшие контактам (течения, ветры и др.), но и сам плавал на судах (точнее, плотках), построенных по традиционной технологии, через Тихий океан (путешествие на "Кон-Тики") и через Атлантический океан (плавание на "Ра").

1. Токарев С.А. История зарубежной этнографии. М.,1978. С. 139.

2. Там же. С. 108.

Рекомендуемая литература

Александренков Э.Г. Диффузионизм в зарубежной западной этнографии // Концепции зарубежной этнологии: Критически этюды. М.,1976.

Артановский С.Н. Историческое единство человечества и взаимное влияние культур. Л.,1967.

Козлов С.Я. Западная этнология и Африка // Концепции зарубежной этнологии. М.,1976.

Сенкевич Ю. На Ра через Атлантику. М.,1973.

Соколов Э.В. Культурология. М.,1994.

Токарев С.А. История зарубежной этнографии. М.,1978.

ВОПРОСЫ К ГЛАВЕ 2

1. Что нового внес диффузионизм по сравнению с эволюционизмом в изучение культур?
2. Приведите пример того, что входит в "культурный круг".
3. Что представляет собой первичный культурный комплекс Эллиота-Смита?
4. Какие центры мировой культуры вы можете назвать?
5. Какую роль в формировании диффузионизма играла "Антропогеография" Ратцеля?
6. Как диффузионисты понимали развитие культур?
7. Возможно ли использовать деление культур Л.Фробениуса на "хтоническую" и "теллурическую" в современном культурологическом исследовании?
8. Какие современные диффузионистские концепции вы знаете?

ТЕМЫ ПИСЬМЕННЫХ РАБОТ

1. Современные диффузионистские концепции.
2. Многообразие культур и сходные аспекты в их развитии.
3. Центры культуры в древности (сравнительная характеристика).

БИОЛОГИЧЕСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ В ИЗУЧЕНИИ КУЛЬТУР

ПРИ РАССМОТРЕНИИ эволюционного направления в исследовании культур отмечалась тенденция к отождествлению развития "организма" и культуры. Л.Фробениус также проводил аналогию между культурой и живым существом. Элементы биологического подхода к культуре присутствуют и у А.Бастиана, который считал, что элементарные клеточки культуры подобны клеткам живого организма.

В настоящей главе речь пойдет о весьма спорном способе изучения культур, названном биологическим. Основной тезис или идея - замена изучения исторических факторов развития культур биологическими. В истории науки существуют два варианта реализации этой идеи. Первый состоит в сведении культурного разнообразия, особенностей этнокультурных общностей к биологическим (расовым) или даже антропологическим характеристикам индивидов. Второй выражается в лишении культуры ее исторической специфики как особой качественно отличной формы организации жизни человека и усмотрении в ней лишь количественных отличий от мира животных. Если первый вариант биологического изучения культур привел к появлению расизма, то второй способствовал возникновению социобиологического изучения культур.

Расистские концепции культур появились из-за невозможности объяснить с позиций эволюционного подхода, декларировавшего обязательность прогрессивного поступательного и стадияльного развития, существование традиционных, "примитивных", архаических культур. Кроме этого, в трудах многих исследователей встречались положения о высших и низших культурах, о другом (естественно, низшем) способе мышления, т.е. существовала теория наивного дикаря, честного и доброго, но уступающего в уровне развития европейцу. Некоторые видные эволюционисты-исследователи культур (например, Г.Спенсер) изображали в искаженном виде особенности культур неевропейских народов и считали расовые типы внеевропейских

народов низшими (К. Бюхнер и др.). Особенно широко были распространены такие идеи в США, где превалировала мысль о том, что негры - низшая раса и поэтому они не могут жить без посторонней опеки, поддерживающей их в культурном состоянии.

В 1853 г. вышел манифест данного направления - книга французского дипломата и аристократа А.Гобино (1816-1882) "Опыт о неравенстве человеческих рас". В своем сочинении, своеобразной романтически-реакционной фантазии, он показывал, что причина, источник различия в исторических судьбах культур состоит в расовых особенностях людей, составляющих те или иные определенные этнокультурные общности, страны. Таким образом, источник развития, качественного своеобразия высших и низших культур он видел в специфике организмов людей различных народов, в том числе в их внешнем облике. Естественно, что А.Гобино был сторонником полигенизма (учение, отрицающее единство человеческого рода). Каждая раса создавала свою культуру. Человеческие расы отличаются между собой, по мнению Гобино, по "красоте", по физическим признакам, по психологическим качествам и по различной способности создавать и усваивать культуру. Дикие в настоящее время народы останутся таковыми навсегда. Культура одной расы не может проникнуть в среду людей другой расы. Низшей расой Гобино считал черную ("меланическую"), несколько более развитой - желтую. Единственно способную к прогрессу и созданию полноценной культуры он считал белую расу, в особенности ее элиту - арийскую расу. Абсолютное превосходство высшей расы Гобино обосновывал, рассматривая развитие десяти (по его подсчетам) культур-цивилизаций, известных в истории человечества (индийская, египетская, ассирийская, греческая, китайская, римская, германская, аллеганская, мексиканская и перуанская). Все они созданы, по мнению Гобино, высшей разновидностью белой расы - арийцами. Для подтверждения своего тезиса он использует фантастические данные об основании древнейших культур и связях между ними. Так, он приписывает возникновение древнеегипетской цивилизации арийской колонии на Среднем Ниле. Китайская же культура, по его мнению, была создана "ветвью белых людей", прибывших из Индии. Доколумбовые цивилизации в Америке создавали "белые элементы", проникшие на континент через Исландию и Гренландию в X в. Идеал для Гобино - германская культура в лице средневекового Рима (не античный Рим, а "германский"). Рим был подлинным культурным центром и способствовал образованию ряда государств в Европе, в том числе в России (Руси). Последняя как самостоятельное государство без германцев-норманнов просто не существовала бы. Будущее человечества представляется Гобино пессимистически. Это обуславливалось тем, что, создавая повсюду новые типы культур, белая раса (включая арийцев) смешивалась с другими народами, теряла свою чистоту и изначальный импульс энергии. Потеря же энергетических способностей ведет к унылому застою, единообразию.

Основные выводы из расово-антропологической концепции культуры Гобино состояли в следующем:

- а) культура - продукт расово-антропологических факторов;
- б) расы неравны между собой, и это обуславливает неравенство созданных ими культур;
- в) культурные стереотипы поведения людей преимущественно определяются биологической наследственностью;
- г) расовые смешения вредны, они наносят урон развитию культур (естественно, белой расы) и ведут к потере энергетических импульсов, побуждающих совершенствовать культуру, создавать ее новые формы.

Более научнообразное оформление подобный взгляд на историко-культурный процесс получил в "теориях" Ж. Ляпужа (1854-1936) во Франции и О.Аммона (1842-1916) - в Германии. Они выдвигали тезис о зависимости психических качеств людей и соответственно качества созданной ими культуры от величины головного показателя. (Головным показателем в физической антропологии считается процентное отношение наибольшей ширины головы к ее наибольшей длине) Таким образом, чем длиннееголове человек, тем более он одарен, способен и т. д. "Длинноголовые" люди принадлежат к европейской расе, создательнице всех великих культур в истории человечества. Длинноголовые белокурые представители "высшей" расы создали европейскую цивилизацию - самую совершенную и развитую в мире культуру. Интересно при этом замечание Ляпужа и Аммонна о том, что бедные классы и слои современных им европейских стран состоят из людей с неполноценными психическими свойствами, обусловленными их короткоголовостью (брахикефалы). К ним принадлежат потомки негерманского местного населения Европы. А европейскую элиту представляют высшие носители культуры - длиннееголовые потомки германских завоевателей (доликефалы). Иными словами, развитие культуры определяется длиннееголовостью черепа особой "европейской" (или арийской) расы.

Аналогичные концепции развития человеческой культуры можно обнаружить у Л.Вольфмана, убежденного сторонника превосходства европеоидной (кавказской) расы, и у Х.Чемберлена, согласно которому наивысшим достижением исторического развития Европы явилось создание "тевтонской" культуры и "тевтонской" расы - наследницы "арийского" духа.

Итоги подобного "исследования" культур состояли в выводе о полноценных и неполноценных культурах, а соответственно и о народах. Одни народы шли по европейскому пути цивилизации, а другие оказались не способными к развитию. При этом умалчивалось, что остальные народы (а их большинство) имели свои исторические пути развития, которые привели к другому типу культур, часто отличающихся от христианской цивилизации Запада. Всякое разнообразие, отход от некоего линейного пути развития "высшей" расы, всякое "другое" в культуре рассматривалось как недоразвитое, неполноценное. В биолого-расистских концепциях культуры явственней, чем в других, звучал тоталитарный мотив обязательного следования определенной модели (высшей и единственно верной) развития и функционирования культур. За образец в большинстве случаев предлагалась западноевропейская цивилизация, созданная "длиннееголовой" арийской расой.

На первый взгляд кажется, что не стоит тратить время и усилия на рассмотрение подобных "культурологических" теорий, отвергнутых временем, дискредитированных как идейных предшественников "культурных" экспериментов в нацистской Германии. Но нельзя забывать, что подобные "теории культуры" получили широкое распространение к началу XX в. и проявляют живучесть вплоть до настоящего времени. Этому способствует ряд обстоятельств.

Укреплению и распространению мифа о неравноценности культур и народов (а это самый распространенный и самый реакционный и бесчеловечный миф XX в.) способствовали некоторые особенности развития изучения культур конца XIX - середины XX в. Ведь именно эволюционисты настаивали на обязательности линейного прогресса от более простых культур к более сложным. При этом совершенно не рассматривался вопрос, почему другие культуры не развивались по предложенной ими европоцентристской схеме. Из трудов представителей эволюционистского направления заимствовано также положение о том, что "чем развитие, тем лучше", т.е. оценочный подход (лучше-хуже,

выше-ниже) по отношению к культурам. Подпитывали "расистский" миф и размышления эволюционистов об особом типе мышления "дикарей", о необходимости их нравственного и культурного развития. Более поздние представители эволюционных концепций (например, Л.Уайт) прямо-таки сражались со сторонниками других направлений в отстаивании однолинейно-прогрессивной схемы развития в противовес идее об уникальности и самобытности культур.

Вместе с тем данная псевдотеория культур обладала одним достоинством - она ясно и четко (пусть неправильно и искаженно) давала ответ на вопрос об источнике, причинах разнообразия культур, неравномерности их исторического развития. Очень доходчиво и на примере явно выраженных различий (внешность, расово-антропологические характеристики) показывалась их связь с особенностями культуры. Не последнюю роль в обосновании расистских концепций культуры играло рационалистически-просветительское представление о ней прежде всего как о носительнице знаний, организованных в виде науки.

В более позднее время биолого-антропологические концепции трансформировались и не носили столь явно выраженного расистского характера. Они органично взаимодействовали с исследованиями "примитивного типа" мышления, уровня интеллекта в связи с особенностями культуры. Но при всех вариациях сохранялась идея неравноценности различных типов культур.

Надо иметь в виду, что миф (или миф-теория), однажды распространившись, в современной культуре имеет тенденцию существовать и изменяться по своим законам, обретать новые формы и вновь возрождаться в новом обличье. Это обстоятельство, оценивая положение о неравноценности культур, подчеркнул известный психолог Дж.Миллер. *"Каждая культура, - пишет он, - имеет свои мифы. Один из наиболее живучих - это положение о том, что дописьменные народы обладают тем, что мы предпочитаем называть "примитивным мышлением", так как оно низшее по отношению к нашему. Тот же самый стереотип применяется к этническим меньшинствам, живущим на Западе"*(1). Могуществу мифа можно было противопоставить целостную концепцию, объясняющую межкультурные различия. А такая концепция появилась лишь в середине XX в. в виде направления "Культура-и-личность" (психологическая антропология).

Уже к первой трети XX в. "расово-антропологическая" теория культур трансформировалась в концепцию генетического детерминизма. Ее основной смысл сводится к тому, что своеобразие культур и человека связано с реализацией генетически унаследованной программы, т.е. своеобразие культур предопределяется наследственной программой, существующей в генах тех или иных народов. Весьма экзотическим вариантом этой теории является концепция, согласно которой субъектом развития является не человек, а гены, которые, выполняя свои функции и программные установки, создали культуры как формы дрейфа генов.

Биологический подход к изучению культур в последующие периоды развивался в основном в двух формах. Первая игнорирует качественное своеобразие культур, сводя их к биологическим закономерностям, инстинктивным, рефлексивным. Вторая утверждает обратное: в мире животных обнаруживаются культура и даже культуры. "Наличие" у животных собственности, структурно-иерархических образований, наций и тому подобного составляет основу данной формы изучения культур.

В рамках биологического направления изучения культур ставился и исследовался важнейший для культурологии в целом вопрос соотношения природно-биологического и социокультурного в обществах, а также соотношения врожденного и приобретенного. Была также сформулирована проблема о наследуемости (или ненаследуемости) культурных стереотипов, моделей поведения. Даже было высказано предположение о частичной наследуемости общеродового культурного опыта человечества. Антропологи, исследовавшие способы овладения культурой в различных типах обществ, склонялись к приоритету внешних, приобретаемых умений, навыков, моделей поведения. Более всесторонне данная проблема изучалась в этологическом подходе к анализу культур, этологии человека.

Своеобразную реакцию расово-антропологическая европоцентристская теория культур вызвала в Африке. После второй мировой войны и освобождения в 60-х годах многочисленных стран этого континента здесь была создана афроцентристская концепция культуры (расизм наоборот), получившая название "негритюд". Ее создатель - Л. С. Сенгору (Сенегал). Он отмечает преимущества и особенности африканцев "как детей природы", непосредственно сливающихся с ней, подчиняющихся ритмам, запахам, звукам. Образ африканской культуры, которая связана с ритмическими танцами, зависящими от космических колебаний, и есть проявление жизнеутверждающих мотивов. Белый человек - разрушитель, потерявший гармонию в отношениях с самим собой, другими и природой. Его ожидают беды, если он не изменит своей культуры.

1. Harrington Ch. *Psychological Anthropology and Education*. N.Y., 1979. P. 22.

Рекомендуемая литература

Белик А.А. Расизм или гуманизм? // Расы и народы: Ежегодник.

М., 1989. Гофман А.Б. Элитизм и расизм // Расы и народы: Ежегодник. М., 1977.

Гуревич П.С. Культурология. М., 1996.

Расы и народы: Ежегодник. М., 1993.

Токарев С.А. История зарубежной этнографии. М., 1978.

Чебоксаров Н.Н., Чебоксарова И.А. Народы. Расы. Культуры. М., 1985.

ВОПРОСЫ К ГЛАВЕ 3

1. Назовите основателей "расово-антропологического" взгляда на культуру.
2. В чем видели причину многообразия культур последователи биологического способа изучения культур?
3. Какая важная научная проблема исследовалась в рамках биологического подхода к изучению культур?
4. Почему стало возможным распространение расистских теорий?
5. Что такое "негритюд"?

ТЕМЫ ПИСЬМЕННЫХ РАБОТ

1. "Расизм" и "гуманизм" - две тенденции в современной культуре.
 2. Образ "белого" и "черного" человека в афроцентристском взгляде на историю.
 3. Современные теории культуры биологического направления.
-

ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ В ИЗУЧЕНИИ КУЛЬТУР

1. "Психология народов"

СУЩЕСТВЕННОЙ чертой эволюционизма как метода изучения культур было увлечение психологическим объяснением культур. Уже в середине XIX в. предпринимались попытки обоснования самостоятельного направления, центром исследований которого была бы психология народов. Основателями новой дисциплины были немецкие ученые М.Лацарус (1824-1903) и Х.Штейнталь (1823-1899). Основное содержание их концепции состоит в том, что благодаря единству происхождения и среды обитания *"все индивиды одного народа носят отпечаток... особой природы народа на своем теле и душе"*, при этом *"воздействие телесных влияний на душу вызывает известные склонности, тенденции предрасположения, свойства духа, одинаковые у всех индивидов, вследствие чего все они обладают одним и тем же народным духом"*(1). Народный дух понимается как психическое сходство индивидов, принадлежащих к одному народу и одновременно как их самосознание (народ есть некая совокупность людей, которые смотрят на себя как на один народ, причисляют себя к одному народу).

Основными задачами "Психологии народов" является: а) "психологически познать сущность народного духа и его действия; б) открыть законы, по которым совершается внутренняя духовная или идеальная деятельность народа в жизни, в искусстве и в науке и в) открыть основания, причины и поводы возникновения, развития и уничтожения особенностей какого-либо народа"(2).

В "Психологии народов" можно выделить два аспекта. Во-первых, анализируется дух народа вообще, его общие условия жизни и деятельности, устанавливаются общие элементы и отношения развития духа народа. Во-вторых, более конкретно исследуются частные формы народного духа и их развитие. Первый аспект получил название этноисторической психологии, второй - психологической этнологии. Непосредственными объектами анализа, в процессе исследования которых раскрывается содержание народного духа, являются мифы, языки, мораль, нравы, быт и другие особенности культур.

Подводя итог изложению идей, выдвинутых М.Лацарусом и Х.Штейнталем в 1859 г., дадим краткое определение "Психологии народов". Они предлагали строить этническую психологию как объяснительную науку о народном духе, как учение об элементах и законах духовной жизни народов и исследование духовной природы всего человеческого рода.

Общее направление исследований культур, сформулированное М.Лацарусом и Х.Штейнталем, проблемы, поставленные ими, развиваются и поныне. Анализ "Психологии народов" (в виде этнопсихологии или ментальности как типа культуры, или проблемы "первобытного мышления") стал неотъемлемой частью исследования культур в XX в. Эти же аспекты изучения культур являются обязательной частью практически любого курса культурологии.

Поэтому хотелось бы обратить внимание на то обстоятельство, что направление "Психология народов" не сводится только к анализу психического склада ума или культурно-обусловленному типу мышления. Ее предмет и задачи значительно шире, они не состоят только в личностно-психологических характеристиках (восприятие, память, темперамент, характер) людей, принадлежащих к различным культурам.

Хотя Штейнталь и Лацарус не смогли выполнить своей грандиозной программы, но их идеи были подхвачены и развиты рядом психологов, антропологов и социологов. Впоследствии в XX в. их программу дополнили и успешно выполнили сторонники американской этнопсихологической школы (психологическая антропология).

Продолжил развивать психологическое направление В.Вундт (1832- 1920). Двадцать лет своей жизни он посвятил написанию десятитомной "Психологии народов". В ней он развивал положение о том, что высшие психические процессы людей, в первую очередь мышление, есть продукт историко-культурного развития сообществ людей. Он возражал против прямой аналогии вплоть до отождествления индивидуального сознания и сознания народа. По его мнению, народное сознание есть творческий синтез (интеграция) индивидуальных сознаний, результатом которого является новая реальность, обнаруживающаяся в продуктах сверхиндивидуальной или сверхличностной деятельности в языке, мифах, морали.

Под несколько другим углом зрения рассматривал культурно-исторический процесс американский ученый Л.Ф.Уорд (1843-1913), автор книг "Динамическая социология" (1883) и "Психические факторы цивилизации" (1893). Происхождение культур он считал высшей ступенью эволюционной лестницы, синтезом всех природных сил, сложившихся в ходе космобио- и антропогенеза. Качественное отличие новой социально-культурной реальности он видел в наличии в ней чувства и цели. Таким образом, человек в культурной истории действует сообразно с сознательными целями. Первичными желаниями (потребностями) человека являются жажда, голод и половые потребности. На их основе складываются более сложные интеллектуальные, моральные, эстетические желания, служащие основой для совершенствования общества, его улучшения ("мелиоризма", по терминологии Л.Уорда). В концепции Уорда привлекает внимание анализ происхождения и роли удовольствия и страдания в жизни человека, исследование такого феномена, как счастье (свобода от страданий) и психология изобретений. Наряду с индивидуальными целями он признавал существование коллективных целей, носителем которых была отдельная культура.

Определенный вклад в психологическое изучение культур внес профессор Йельского университета социолог У.Самнер (1840-1910). Основной его труд, посвященный этой теме, - "Народные обычаи" (1906). В понятие "обычай" он включает все культурно-обусловленные, стандартизированные формы поведения. В качестве причин появления и существования обычаев он выделяет группы взаимодействий или факторов. Первая связана с борьбой людей друг с другом или с окружающей природой. Обычаи в этом случае представляют собой определенные виды защиты и нападения в процессе борьбы за существование. Кроме этого, обычаи есть продукты четырех мотивов человеческих действий (голод, сексуальная страсть, честолюбие, страх). Большую известность приобрели понятия У.Самнера "мы - группа" и "они - группа". Отношения в "мы - группа" - отношения солидарности, тогда как между группами преобладает враждебность. У.Самнер дал одно из первых определений этноцентризма как *"взгляда, согласно которому собственная группа представляется человеку центром всего, а все остальные оцениваются по отношению к ней"*(3).

2. "Групповая психология"

БОЛЬШУЮ роль в изучении внутрикультурных механизмов взаимодействия людей сыграли работы французских ученых - представителей социально-психологического направления в изучении культур Г.Лебона (1841 -1931) и Г.де Тарда (1843-1904). Основная направленность работ Г.Лебона "Психологические законы эволюции народов" (1894) и "Психология толпы" (1895) - анализ взаимоотношений масс народа, толпы и лидеров, особенностей процесса овладения ими чувствами, идеями. Впервые в этих трудах были поставлены проблемы психического заражения и внушения, сформулирован вопрос об управлении людьми в различных культурах.

Продолжил анализ групповой психологии и межличностного взаимодействия Г.Тард. Он выделял три типа взаимодействий: психическое заражение, внушение, подражание. Наиболее важные работы Тарда, посвященные этим аспектам функционирования культур, - "Законы подражания" (1890) и "Социальная логика" (1895). Главная задача автора - показать, как появляются изменения (новшества) в культурах и как они передаются в обществе индивидам. Согласно его взглядам, *"коллективная интерментальная психология... возможна только потому, что индивидуальная интраментальная психология включает элементы, которые могут быть переданы и сообщены одним сознанием другому. Эти элементы... могут соединяться и сливаться воедино, образуя истинные социальные силы и структуры, течение мнений или массовые импульсы, традиции или национальные обычаи"*(4). Элементарное отношение, по Тарду, - это передача или попытка передачи верования или желания. Определенную роль он отводил подражанию и внушению. Общество - это подражание, а подражание - своего рода гипнотизм. Всякое новшество - это акт творческой личности, вызывающий волну подражаний.

Культурные изменения Г.Тард анализировал на основе изучения таких явлений, как язык (его эволюция, происхождение, лингвистическая изобретательность), религия (ее развитие от анимизма до мировых религий, ее будущность), и чувств, прежде всего любви и ненависти, в истории культур. Последний аспект достаточно оригинален для исследователей культур того времени. Его Тард исследует в главе "Сердце", в которой он выясняет роль притягивающих и отталкивающих чувств, размышляет о том, что такое друзья и враги. Особое место занимает исследование таких культурных обычаев, как вендетта (кровная месть), и феномена национальной ненависти.

Последующее развитие проблема объяснения механизмов внутрикультурной передачи информации получила в концепции интеракционизма (взаимодействия) в трудах американских ученых У.Джеймса, Дж.Болдуина, Х.Кули и Дж.Г.Мида. Центральное положение учения - многомерный анализ "Я" как ядра личности в культуре.

Представители "Групповой психологии" и теории подражания открыли и исследовали механизмы внутрикультурного взаимодействия. Их разработки были использованы в исследовании культур в XX в. для объяснения ряда фактов и проблем, возникающих при изучении различных типов культур. Заканчивая рассмотрение социально-психологического аспекта в анализе культур, необходимо остановиться на содержании феноменов, открытых Г.Лебоном и Г.Тардом.

Подражание, или имитативная деятельность, состоит в воспроизведении, копировании двигательных и иных культурных стереотипов. Громадно его значение в процессе овладения культурой в детстве. Считается, что благодаря этому качеству ребенок овладевает языком, подражая взрослым, овладевает культурными навыками. Подражание

- основа обучения и возможности передачи культурной традиции из поколения в поколение.

Психологическое заражение часто состоит в неосознанном повторении действий в человеческом коллективе или просто при скоплении людей. Это качество способствует овладению людьми каких-либо состояний психологического типа (страх, ненависть, любовь и т. д.). Нередко оно используется в религиозных ритуалах.

Внушение - самые различные формы внедрения в сознание людей (в осознанной или бессознательной форме) определенных положений, правил, норм, регулирующих поведение в культуре. Может проявляться в самых различных культурных формах, очень часто способствует объединению людей внутри культуры для выполнения какой-либо задачи. Все эти три характерные черты культурной деятельности реально существуют и действуют вместе, обеспечивая регуляцию между членами этнокультурной общности.

Воздействие "Психологии народов" как культурологической концепции на развитие исследований культур в XX в. не менее фундаментально, чем влияние "Групповой психологии". Дело Вундта, Лацаруса и Штейнтала было продолжено направлением в изучении культур "Культура-и-личность". Предметом его изучения стали познавательные способности людей различных культур, культурно-обусловленные стереотипы поведения, эмоционального реагирования. Значительное место было уделено изучению этнопсихологии различных народов, анализу этнической истории и ее отражения в эпических произведениях.

1. Штейнталь Х. Грамматика, логика и психология // История языкознания в очерках и извлечениях. М.,1960. С. 1.
2. Шпет Г.Г. Введение в этническую психологию // Шпет Г.Г. Сочинения. М.,1989. С. 484-486.
3. Цит. по: История буржуазной социологии XIX - начала XX века. М.,1979. С. 86.
4. Там же. С.105.

Рекомендуемая литература

Бехтерев В.М. Внушение и его роль в обществе. СПб.,1908.

Вундт В. Проблема психологии народов. М.,1912.

Лебон Г. Психология народов и масс. М., 1896.

Поршнева Б.Ф. Социальная психология и история. М.,1979.

Социальная психология. М.,1975.

Тард Г., де. Социальная логика. М.,1901.

Уорд Л. Психические факторы цивилизации. М., 1897.

Шпет Г.Г. Введение в этническую психологию // Шпет Г.Г. Сочинения. М.,1989.

ВОПРОСЫ К ГЛАВЕ 4

1. Кто первым ввел в науку понятие "этноцентризм" и в чем состоит содержание этого понятия?
2. Какова предметная область "психологии народов"?
3. При помощи каких форм межгруппового взаимодействия передается внутрикультурная информация?
4. Как вы представляете себе содержание понятия "дух" народа?

ТЕМЫ ПИСЬМЕННЫХ РАБОТ

1. Роль внушения в различных типах культур.
 2. Мифы как источник психологического своеобразия культуры.
-

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИЙ ПОДХОД К ИЗУЧЕНИЮ КУЛЬТУР

В НАЧАЛЕ XX в. в изучении культур возникло новое явление - психоаналитическая концепция культуры. В каком-то смысле оно стало продолжением психологического изучения культуры. Этот подход к исследованию и теория культуры существуют и развиваются и сейчас, на рубеже двух веков. За свою уже почти столетнюю историю психоаналитическая концепция испытала и расцвет, и относительный упадок, но до сих пор весьма распространена и употребляема для интерпретации самого широкого спектра явлений культуры. Несмотря на то что с самого своего возникновения психоанализ как теория культуры был объявлен теорией-мифом и вульгарно биологизаторской концепцией, многие его положения (хотя и в измененной форме) применялись и применяются до сих пор в конкретных исследованиях культур. Более того, психоаналитические сюжеты попали в художественную литературу и в 80-90-х годах XX в. широко использовались в кинематографе. Обычно при рассмотрении темы "Психоанализ в изучении культур" на первый план выдвигается (и запоминается) фундаментальное значение психосексуального влечения как определяющего мотива истории и Эдипов комплекс в качестве объяснительной концепции межличностного взаимодействия. Не оспаривая значения указанных аспектов, хотелось бы подчеркнуть, что вклад З.Фрейда и его последователей в изучение культур более многогранен и разнообразен, чем просто отстаивание господства сексуальных стимулов в культуре.

1. Становление принципов психоанализа и их значение для исследования культур

З.ФРЕЙД (1856-1939) родился в Чехии, с 1876 по 1882 г. работал в лаборатории физиологии животных у Э.Брюкке, последователя Гельмгольца. Энергетические построения Гельмгольца переносил на область психологии. Стимулом к разработке особой психологической концепции Фрейда послужили опыты Шарко и Берхейма по гипнотическому лечению неврозов и наблюдения венского врача И.Брейнера (случай Анны О.). С 1902 г. - профессор Венского университета.

Опираясь на предшествующие опыты, З.Фрейд разработал "катартический" метод лечения неврозов, который позволил установить феномен психического сопротивления пациентом раскрытию вытесненных воспоминаний и существованию внутриспсихического фактора цензуры. Это послужило для Фрейда толчком в создании динамической концепции личности в единстве сознательного и бессознательного факторов.

В 1894 г. вышла в свет статья З.Фрейда "Защитные невропсихозы", а в следующем, 1895 г., совместная с И.Брейнером работа о механизмах истерии. Значение этих трудов далеко

выходило за рамки психотерапии. Была показана возможность воздействия психических, эмоциональных состояний на глубинные, биологические. Неврозы истолковывались не как обычные заболевания, имеющие основание в поражении локального органа, а порождения общечеловеческих конфликтов, нарушений возможности самовыражения личности*. Таким образом, была выдвинута гипотеза о поведенческой причине невроза. Это означало, что его истоки могут лежать в сфере межличностного взаимодействия людей, в отношениях личности (Я) с окружающим миром, потери человеком смысла существования и т. д. Тем самым была показана связь внутренних состояний личности с внешним социокультурным миром, а психология из науки о внутреннем мире человека с единственным методом самонаблюдения (интроспекция) становилась дисциплиной, изучающей внешние культурные явления, особенности реального взаимодействия людей. Именно этот аспект психоанализа позволил сделать предметом изучения разнообразные аспекты этнокультурных стереотипов в поведении людей. Поведенческая теория, объясняющая появление и функционирование различных видов психических дисфункций в различных культурах, используется в антропологии и в настоящее время.

** Неврозы - особый тип заболеваний, в чистом виде не имеющих в своей основе органической патологии. К ним относятся различные виды истерий, фобий (боязнь чего-либо). Классический вариант - невроз навязчивых состояний.*

Еще одним важным аспектом психоанализа для анализа культур стало положение З.Фрейда о том, что энергия влечений (по форме - в основном сексуального характера), не находя прямого выхода (блокирована культурой, ее нормами), обретает окольные выражения в патологиях или бессознательных формах. Например, З.Фрейд полагал, что сновидения - "ворота в бессознательное", что "неврозы нормального человека" выполняют защитные функции, так как в них вытесненные антисоциальные желания получают символическое удовлетворение. Таким образом, в каждом из нас идет борьба между "принципом удовольствия", т.е. стремлением удовлетворить свои желания (часто скрытые), и "принципом реальности" той или иной культуры, т.е. невозможностью удовлетворить некоторые желания. Вытесненные в область бессознательного, импульсы ищут себе окольные пути выхода, отсюда неврозы, истерия, немотивированная жестокость, склонность к насилию и другие отклонения в поведении человека.

Положение о динамическом соотношении бессознательного (Оно) и сознательного (Я) З.Фрейд дополнил разработкой стадий психосексуального развития в труде "Три статьи о теории полового влечения" (1905). Согласно его теории, эротические желания (либидо) заложены в человеке с детства, практически с рождения. Сексуальность проходит у ребенка ряд стадий. Первая - аутоэротизм, нарциссизм. В ней эротические побуждения человека направлены на его собственное тело. Впоследствии Фрейд разделил этот период еще на ряд этапов (оральный, анальный, генитальный). В более поздний период развития эротические влечения в связи с полом раздваиваются, принимают специфические формы выражения. У мальчиков эротический импульс направлен на мать (при этом отец воспринимается как нежелательный соперник, к нему появляется бессознательное враждебное чувство), у девочек - на отца (враждебность она испытывает к матери).

Подобную особенность взаимоотношений людей З.Фрейд назвал комплексом Эдипа (для девочек - комплекс Электры). Царь Эдип - герой одноименной трагедии Софокла, который убивает отца и женится на своей матери. Эдипов комплекс, по мнению антропологов-психоаналитиков, - явление универсальное для всех культур, оно составляет основу для психоаналитической концепции индивидуального развития человека (онтогенеза) от детства до взрослого состояния. Другими словами, это специфическое объяснение процесса вхождения в культуру. Одновременно с анализом стадий психосексуального развития З.Фрейд здесь же разработал положение о замещении,

трансформации сексуального влечения в иные формы, получившего название "сублимация" (вытеснение). Несколько позже он использовал это понятие для анализа художественного творчества и объяснения ряда культурных феноменов.

Разработанная Фрейдом система общепсихологических принципов (соотношение сознательного и бессознательного, приоритет сексуального влечения, Эдипов комплекс как теория становления личности в культуре, культурные явления как сублимация либидо) позволяла по-новому подойти к межкультурному изучению особенностей человека. Даже в том виде, как она была разработана на первых этапах его творчества, эта система давала возможность выделить новые аспекты в исследовании культур.

Психоанализ нацеливал на исследование наблюдаемых, фиксируемых, повторяющихся от культуры к культуре явлений, таких, как стереотипы сексуального поведения, период раннего детства, сны, позже эмоциональная сфера личности в условиях различных культур. Несмотря на то что психоаналитическую теорию культуры называют миф-теорией, именно она подготовила многочисленные межкультурные исследования особенностей взаимодействия личности и культуры, начавшиеся в конце 20 - начале 30-х годов XX в.

Сам З.Фрейд первоначально использовал свой подход для анализа отдельных элементов культуры: мифов, классических произведений искусства, а также таких специфических предметов исследования, каковыми были оговорки, всякого рода забывания, остроумие. Этим вопросам были посвящены его работы "Психопатология обыденной жизни" (1904), "Остроумие и его отношение к бессознательному" (1905) и "Леонардо да Винчи, этюд по теории психосексуальности" (1910). Наибольшую известность получили новые трактовки произведений искусства и литературы, среди которых, например, было новое толкование трагедии Шекспира "Гамлет". Нерешительность Гамлета в мести за отца З.Фрейд объяснял тем, что убийца лишь выполнил тайное, бессознательное желание Гамлета - желание смерти отца.

2. Культурологическая теория З.Фрейда

В ЦЕЛОСТНОЙ форме свою культурологическую концепцию З.Фрейд изложил в книге "Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии" (1913) и в ряде более поздних работ. Прежде чем обратиться к содержанию этой работы, необходимо охарактеризовать еще один общетеоретический принцип, лежащий в основе психоаналитической концепции культуры, - общеметодологический принцип единства фило- и онтогенеза, предложенный Э. Геккелем. В применении к анализу культур он означает, что в детстве (онтогенез, индивидуальное развитие) человек в сокращенном виде проходит через те же стадии развития, что и в процессе происхождения культуры человечества (филогенез, родовое развитие - происхождение). Этот теоретический принцип был применен З.Фрейдом в построении теории культуры, когда он впервые попытался рассмотреть параллельно детство (вхождение в культуру) и становление культуры. Правда, сложный и многообразный мир детства был сведен лишь к развитию сексуальности и роли травматических ситуаций, но сам путь анализа культуры через познание детства последующим развитием науки был признан продуктивным. На основании этого же принципа Фрейд провел параллель между "психологией первобытных народов" и "невротиков". Необходимо отметить, что указанная аналогия не получила однозначной оценки в антропологии.

С чего же начинается культурная история по Фрейду? Для ответа на этот вопрос З.Фрейд первоначально характеризует докультурное состояние человечества, используя гипотезу шотландского этнографа Аткинсона о "циклопической" семье. Согласно Аткинсону

первоначальной формой организации жизни человека была "циклопическая" семья, состоявшая из самца и самок с детенышами. Самки находились в безраздельном пользовании у самца. Повзрослевших самцов изгоняли из семьи. Они жили поодаль, пока один из них не сменял одряхлевшего главу семьи. Дальнейшее течение событий З.Фрейд описывает следующим образом. *"В один прекрасный день изгнанные братья соединились, убили и съели отца и положили таким образом конец отцовской орде. Они осмелились сообща совершить то, что было бы невозможно в отдельности"*(1). Эта древняя каннибальская трапеза, как полагает Фрейд, сохранилась впоследствии в виде ритуальной тотемической трапезы-жертвоприношения: первобытный клан убивал и торжественно поедал свое тотемическое животное, своего бога. Тотемическое животное замещало отца, некогда убитого и съеденного восставшими сыновьями.

Но после отцеубийства сыновьями овладело чувство раскаяния, страха, стыда, вины за содеянное. Сыновья наложили запрет на повторение подобного действия, а для устранения самого повода к раздорам запретили брачно-половые отношения с женщинами своего клана (кровнородственное объединение). Это явление получило название экзогамии. Она представляет собой брачно-семейные отношения, исключаящие половую связь между членами одной близкородственной общности в отличие от эндогамии, разрешающей подобные отношения.

Впоследствии образ отца был заменен на тотемическое животное, на которое был перенесен запрет: тотем нельзя убивать. Но во время ритуальных праздников, когда разрешено запрещенное, тотемическое животное убивают и поедают. Этот ритуал, включающий и оплакивание жертвенного животного, служил напоминанием о первородной вине человека, о вине перед отцом, ставшем богом. Здесь З.Фрейд связывал воедино основные тезисы психоанализа - Эдипов комплекс, вражду к отцу, тайное желание смерти отца, первичную травматическую ситуацию, трансформацию влечений из деструктивных в культурно-приемлемые (от убийства к ритуалу убийства).

Таким образом З.Фрейд стремится объяснить происхождение религии. *"Тотемическая религия произошла, - писал он, - из сознания вины сыновей, как попытка успокоить это чувство и умилостивить оскорбленного отца поздним послушанием. Все последующие религии были попытками разрешить ту же проблему различными способами, в зависимости от культурного состояния, в котором они предпринимались, и от путей, которыми шли, но все они преследовали одну цель - реакцию на великое событие, с которого началась культура и которое с тех пор не дает покоя человечеству"*(2).

В подкрепление своей версии начала культуры Фрейд приводил примеры фобий (боязни) детей к определенным видам животных, даже домашних (корова, лошадь и т. д.). Он объяснял эти явления, распространенные в различных культурах, тем, что боязнь по отношению к отцу (первоотцу) переносится на животное. Появление фобий в детстве он рассматривает как повторение начала культурного процесса, как отзвук древних событий в генетической памяти. Аналогичным образом З.Фрейд объясняет необходимость Бога, власти государства. *"Громадное большинство людей, - замечал он, - нуждается во власти, которой они могут восхищаться, которой они могут подчиняться, которая господствует над ними... Из психологии индивида мы узнали, откуда происходит эта потребность масс. Это тоска по отцу, живущая в каждом из нас с детских дней"*(3). Любая религия, согласно Фрейду, представляется в виде некоего навязчивого невротического состояния. Страх перед отцом, чувство вины порождают беспредметное беспокойство, уходящее лишь в результате регулярных ритуалов-церемоний.

Положение об аналогии, близости поведения человека-невротика и индивида - участника ритуала Фрейд развивал в работах "Навязчивые действия и религиозные обряды" (1907) и "Будущность одной иллюзии" (1927). Обосновывая близость психологической структуры невроза и религиозного ритуала, Фрейд отмечал, что в обоих случаях присутствует внутреннее принуждение, интенсивный страх при отступлении от религиозного или невротического церемониала. Таким образом, религия и невроз, согласно его точке зрения, - это защита против неуверенности и страха, порожденных подавленными влечениями. В соответствии с этим религия - универсальный невроз навязчивости, а невроз можно рассматривать в качестве личной религии индивида.

Последующую систематизацию и разработку психоаналитического учения о культуре получило в работе "Я и Оно" (1923). В ней З.Фрейд дополняет "принцип удовольствия", влечение к Эросу стремлением к смерти (Танатос) как второй полярной силой, побуждающей человека к действию. Для понимания этой психоаналитической концепции весьма важна его усовершенствованная модель личности, в которой Я, Оно и Сверх-Я борются за сферы влияния. Оно (id) - глубинный слой бессознательных влечений, сущностное ядро личности, над которым надстраиваются остальные элементы. Я (Ego) - сфера сознательного, посредник между бессознательными влечениями человека и внешней реальностью (культурной и природной). Сверх-Я (Super Ego) - сфера должностования, моральная цензура, выступающая от имени родительского авторитета и установленных норм в культуре.

Сверх-Я есть соединяющий мостик между культурой и внутренними слоями личности. Данная структурная схема - универсальный способ объяснить поведение, деятельность человека современной и архаической культуры, нормального и безумного.

Кроме указанных ранее стремлений к Эросу и Танатосу, З.Фрейд отмечает у людей врожденную склонность к разрушению и необузданную страсть к истязанию (садизм). В связи с таким негативным портретом человеку необходима культура, которую в этом контексте Фрейд определяет как нечто, "навязываемое сопротивляющемуся большинству неким меньшинством, сумевшим присвоить себе средства принуждения и власти". Части, элементы культуры (Фрейд имеет в виду в основном духовную культуру) - религия, искусство, наука - есть сублимация (вытеснение) подавленных бессознательных импульсов в социокультурных формах. Например, религия - это фантастическая проекция во внешний мир неудовлетворенных влечений.

Подводя итог культурологии Фрейда, нельзя не увидеть в его концепции массу недостатков, прежде всего недопустимость сведения всего многообразия культуры к особенностям индивида, да еще и патологическим; несоответствие ряда положений Фрейда фактам антропологических исследований (даже его исходная "циклопическая" семья - это плод воображения Аткинсона); пансексуализм как ведущий объяснительный принцип, который отвергнут даже последователями Фрейда как несостоятельный. Список противоречий и недостатков культурологии Фрейда можно продолжать.

Но хотелось бы, чтобы противоречия психоаналитической концепции культуры З.Фрейда не заслоняли его несомненных достижений. В качестве последних хотелось бы выделить: расширение предмета исследований культурологов, вовлечение в сферу научного анализа новых объектов изучения (стереотипы сексуального поведения, ранний период детства, сны, эмоциональная сфера личности); выделение значительной роли бессознательного в деятельности человека и функционировании культуры; создание концепции личности, ориентированной на взаимодействие с культурой, которая стала основой для осуществления межкультурных исследований направления "Культура-и-личность";

исследование компенсаторной, психотерапевтической функции культуры; формирование направления изучения особенностей отклоняющего поведения, соотношение нормы и патологии в различных культурах, впоследствии составившее основу этнопсихиатрии или транскультурной психиатрии.

Психоаналитический подход к изучению культур получил дальнейшее развитие в культурологии XX в. В качестве наиболее убежденных и правоверных последователей Фрейда в области исследования культур были В. Райх, О. Ранк, Г.Рохейм. Значительное место постулаты фрейдизма, правда в модернизированной форме, заняли в концепциях М.Мид, Р.Бенедикт, Дж.Долларда и других представителей направления "Культура-и-личность" (психологическая антропология). Самостоятельную психоаналитическую концепцию культур разработал К.Юнг. Обновленный вариант психоаналитической теории культур создал Э. Фромм. Но все же самым известным продолжателем дела Фрейда в области применения догм классического психоанализа в изучении культур был Г.Рохейм.

3. Психоаналитическое исследование культур Г.Рохейма

Г.РОХЕЙМ (1891 -1953) совмещал клинические исследования (он был врачом-психиатром) с изучением особенностей различных культур. При этом он проводил разнообразные полевые исследования среди аборигенов Центральной Австралии, на острове Норманби (Меланезия), в Африке и юго-западе США. Основные его труды - "Австралийский тотемизм" (1925), "Происхождение и функции культуры" (1943) и "Психоанализ и антропология" (1950). Г.Рохейм последовательно применял принципы, разработанные З.Фрейдом в работе "Тотем и табу", к интерпретации конкретного этнографического материала. Практически вся мифология аборигенов, разнообразные ритуалы получили у Г.Рохейма объяснение в свете великого доисторического конфликта отца и сыновей, подавления влечения к матери. Его анализ представляет собой пример тотального психоанализа культуры. В качестве иллюстрации обратимся к его книге "Австралийский тотемизм". Все предметы, обряды действия, по Рохейму, имеют сексуальный смысл. Тотемические хранилища чуринг (предметы религиозного культа) племени араида есть символы человеческого эмбриона и в то же время символы мужского полового органа. Отдельные детали обрядов "инти-чиута" (размножения тотемических животных) - натирание чуринги жиром, трение чурингой камня, ритуальное вздрагивание при совершении обрядов - воспринимаются Г.Рохеймом как проявление сексуальной символики. Даже в огне он усматривал эротический смысл. Могила, по его мнению, символизирует материнское чрево и т. д.

Более интересной и значимой для культурологии представляется общетеоретическая концепция культуры Г.Рохейма. Культура, по его мнению, это совокупность того, что в обществе превышает животный уровень. При этом вся культура основана на Эросе, понимаемом прежде всего как инстинкт размножения и полового влечения. У человека он принимает особые формы. Это связано с тем, что у человека длительное детство, "продленный период незрелости". В длительном периоде детства Г.Рохейм видел ключ к пониманию культуры. Человеку после рождения предстоит длительный период обучения. Создание человеком учреждений культуры обусловлено именно этим обстоятельством.

По мнению Г.Рохейма, существенный отпечаток на культуру накладывает потребность ребенка с самого рождения в защите и покровительстве и удовлетворении "желания быть любимым". Впоследствии данное положение получило выражение в понятии "привязанность" - ключевом в современном психобиологическом анализе культур.

Г.Рохейм последовательно реализовал принцип сублимации при построении теории культуры. Это он осуществил в разделе "Сублимация и культура" книги "Происхождение и функции культуры". Сублимация, трансформация импульсов, инстинктов - это главная сила, порождающая все виды культурной деятельности: науку, литературу, искусство и даже технические изобретения. Сублимации подвергаются те же бессознательные влечения, которые вызывают неврозы. Но если неврозы изолируют личность, то сублимация соединяет людей, творит нечто новое для развития культуры. Культура в целом, отмечает Г.Рохейм, *"есть система психической защиты"* (4) от напряженности и деструктивных сил.

В заключение рассмотрения концепции Г.Рохейма следует заметить, что он - автор нескольких идей-гипотез, впоследствии реализованных в антропологии. В частности, предположения о том, что эмбрион в процессе утробного развития - уже субъект некоторых восприятий, ощущений, т.е. личность ребенка начинает формироваться во время беременности матери. Антрополог-психоаналитик полагал также, что в будущем в науках о культуре возрастет роль исследований сообществ приматов как исходной точки в анализе происхождения культуры. Его предсказание оправдалось - в настоящее время существует соответствующее направление сравнительного анализа (мира антропоидов и культуры) в этологическом подходе к исследованию культур.

4. Аналитическая теория культуры К.Юнга

К.Юнг (1876-1961) - представитель психоаналитического направления в изучении культур. Его аналитический способ исследования культур отличается от концепции Фрейда двумя основными чертами: отказом от пансексуализма и разработкой содержания понятия "коллективное бессознательное". Вклад К.Юнга в изучение культуры более разнообразен и значителен по сравнению с другими психоаналитиками культуры.

Основные темы, наиболее разработанные в аналитической теории К.Юнга, - это проблема соотношения мышления и культуры, пути развития культур на Западе и Востоке, роль биологически унаследованного и культурно-исторического в жизни народов и, конечно, анализ мистических явлений в культуре, выяснение значения мифов, сказок, преданий, сновидений. Образ культуры у К.Юнга в целом более иррационален и мистичен, чем, например, у Э.Тайлора или у Б.Малиновского. К.Юнг критично настроен по отношению к детерминизму XIX в.; предметом его исследований нередко становятся случайные события, не получившие никакого объяснения в науке. В поле его зрения находится не только логика, но и интуиция. Изучение интеллекта как культурного феномена дополняется стремлением понять глубинные чувства человека и человечества. По образному выражению одного современника, К.Юнг - *"пророк, сумевший сдержать всеохватывающий натиск рационализма и давший человеку мужество вновь обрести свою душу"* (5). Самому Юнгу принадлежит интересное высказывание о том, что человек без мифологии становится продуктом статистики.

Интерес к мистическим аспектам культуры проявился у Юнга во время обучения в Базельском университете на медицинском факультете. Не случайным был выбор темы докторской диссертации "О психологии и патологии так называемых оккультных феноменов" (1902) - его первой самостоятельной работы, в которой он пытался сформулировать свой собственный взгляд на эту проблему. Он сравнивал в ней состояние медиумического транса, галлюцинации и помрачения рассудка. К.Юнг отмечал наличие сходных состояний у пророков, поэтов, основателей религиозных движений и у больных людей. По его мнению, у пророков, поэтов и других выдающихся людей к их собственному голосу присоединяется другой, идущий как бы из глубин сознания.

Сознание творцов (в отличие от сознания больных) может овладевать содержанием, идущим из тайников подсознания, и придавать ему религиозную или художественную форму. У выдающихся людей имеется интуиция, "далеко превосходящая сознательный ум". Они улавливают некие "праформы". Эти "праформы" всплывают в нашем сознании спонтанно и обладают способностью воздействовать на наш внутренний мир.

Впоследствии эти "праформы" были названы "коллективным бессознательным". Состояние же транса Юнг характеризовал как специфическое единство рационального и иррационального, обладающее способностью интуитивного прозрения и озарения, которое сближает его с мифологическим мышлением. Именно такие воззрения на бессознательное сложились у Юнга к моменту сотрудничества с Фрейдом, продолжавшегося с 1907 по 1913 г.

После 1913 г. Юнг разорвал отношения с Фрейдом и стал самостоятельно разрабатывать аналитическую психологию - своеобразный вариант культурологии. Во многом следуя в психотерапевтической практике Фрейду, К.Юнг существенно расходился с ним в понимании культуры. Еще раз подчеркнем существенные отличия теории К.Юнга от классического психоанализа культуры. Это неприятие пансексуализма Фрейда и эротической интерпретации всех явлений культуры, модифицированная структура личности и понятие "коллективного бессознательного" наряду с "индивидуальным бессознательным". И, пожалуй, самое существенное отличие от Фрейда в анализе культуры: у Фрейда культура включена в Сверх-Я, стоящее в оппозиции к Оно (вместилище бессознательного); у К.Юнга сознательное и бессознательное дополняют друг друга. Более того, оба они есть источник культуры.

"Коллективное бессознательное" К.Юнга есть родовая память человечества, итог жизни рода; оно присуще всем людям, передается по наследству и есть основа индивидуальной психики и ее культурного своеобразия. Архетипы "коллективного бессознательного" познавательные модели и образы (образцы). Они всегда сопровождали человека, и являются в определенной степени источником мифологии.

Поле исследования для К.Юнга были разнообразные феномены культуры. Он не замыкался в рамках клинического метода как основного средства анализа, предопределявшего и объекты изучения. Предметом его изучения были литература (Шиллер, Ницше), философия (античная, эллинистическая), мифология и религия (восточные верования), история культуры, а также экзотические ритуалы и мистические аспекты культуры. В 20-е годы знания Юнга о культурах были дополнены в процессе детального ознакомления с традиционными культурами Африки, индейцев племени пуэбло США и несколько позднее с культурой Индии.

Являясь создателем оригинальной теории психологических типов мышления (экстра- и интровертов) и анализа культур в свете этого деления ("Психологические типы", 1921), К.Юнг весьма скептически относился к трактовке "первобытного мышления" Л.Леви-Брюлем. Этим отношением проникнуто небольшое эссе "Первобытный человек", частично основанное на собственном полевом опыте К.Юнга.

К.Юнг уделил значительное место анализу проблемы "Мышление и культура". Этому вопросу посвящены работы "Психология и религия" и "Психология и Восток". Согласно его воззрениям, есть два типа мышления - логическое и интуитивное. Первому отдавала приоритет европейская (западная) культурная традиция. В развитии этого типа мышления К.Юнг решающую роль отводил такому феномену культуры средневековой Европы, как схоластика, подготовившему категориальный аппарат науки.

В традиционных обществах логическое мышление развито слабее. Здесь (в том числе в странах Востока и Индии) мышление осуществляется не в словесных рассуждениях, как этому обучают в Европе, а в виде потока образов. Если Европа шла по пути развития экстравертного мышления, обращенного во вне, на внешний мир, то, например, Индия является культурой интровертного мышления, направленного внутрь сознания, предназначенного на приспособление к коллективному бессознательному. Интуитивное мышление непродуктивно для развития современной индустриальной культуры, но оно незаменимо для творчества, мифологии, религии.

По мнению К.Юнга, интровертное мышление необходимо человеку, ибо оно устанавливает баланс между сознанием и коллективным бессознательным. Согласно положениям его теории, человеческая психика представляет собой целостное (равновесное) динамическое единство сознательных и бессознательных процессов. В традиционных культурах высоко ценят опыт сновидений, видений, галлюцинаций и ритуалов с экстатической составляющей. Они дают возможность вступить в контакт с "коллективным бессознательным" и удерживать равновесие сознательного и бессознательного.

При отсутствии такого интровертного опыта архетипические образы в самых примитивных формах могут вторгнуться в сознание народов, так как "душа народа есть лишь несколько более сложная структура, нежели душа индивида". Именно прорывом архетипов К.Юнг объяснял кризис европейской культуры в 20-30-х годах, "закат Европы", выразившийся прежде всего в приходе нацистов к власти и второй мировой войне. К.Юнг считал это закономерным следствием развития европейской культуры, ее технического прогресса в овладении миром с помощью совершенствования технологии и упадка символического знания. Особую роль в "расколдовании" мира К.Юнг отводил протестантизму, предвосхитившему крушение христианства.

К.Юнг вошел в историю науки также изучением более камерных культурных феноменов, в частности анализом особенностей содержания сновидений, поиском в них архетипического смысла, исследования случайных совпадений одномоментных событий, не связанных друг с другом. (Например, смерть родственника и одновременно тревожный сон; совпадения событий у близнецов, длительное время не имевших контактов друг с другом; проявление сверхинтуиции, как это было со шведским философом Сведенборгом, почувствовавшим на большом расстоянии пожар у себя в доме) К.Юнг объяснял это синхронностью и связывал с архетипами, проявлявшимися одновременно ментально и физически. Они дают человеку доступ к абсолютному знанию.

В течение длительного времени К.Юнг изучал труднообъяснимые явления, происходящие с человеком, находящимся в трансе. В состоянии транса человек проявляет способности и демонстрирует знания, отсутствующие у него в обычном состоянии. На подобные факты указывал еще Э.Тайлор в "Первобытной культуре". К.Юнг описывал события, случившиеся с его дальней родственницей. В трансе она разговаривала на языке, которого не знала, и детальным образом изложила концепцию гностиков-валентиниан II в. Данные факты, принадлежащие реальности самых различных культур, можно объяснить, лишь прибегнув к концепции архетипов Юнга, как контакт с коллективным бессознательным.

Аналитическая концепция культуры К.Юнга является оригинальной теорией культур, не во всем принятой сторонниками ортодоксальной науки. Во многом она служит поискам универсального смысла истории во взаимодействии культур. Важнейшим ее положением было раскрытие категории "коллективного бессознательного" как наследуемой структуры психического, развивавшейся в течение сотен тысяч лет. Коллективное бессознательное

представляет собой *"совокупность архетипов, является осадком всего, что было пережито человечеством, вплоть до его самых темных начал. Но не мертвым осадком, а живой системой реакций и диспозиций, которая невидимым, а потому и действенным образом определяет индивидуальную жизнь"*(6). Когда-то это было названо "наиболее революционной идеей" в науках о культуре и человеке в XX в. Век заканчивается, но пока никаких выводов из идей К.Юнга и их разработки не было сделано.

1. Фрейд З. Тотем и табу. М.,1915. С. 151.
2. Там же. С. 154.
3. Цит. по: История буржуазной социологии первой половины XX века. М.,1979. С. 202.
4. Roheim G. The Origin and Function of Culture. N.Y.,1943. P. 81.
5. Юнг К. Психологические типы. М.,1995. С. 680.
6. Юнг К. Проблема души нашего времени. М.,1994. С. 131.

Рекомендуемая литература

Бородой Ю.М. Эротика. Смерть. Табу. М.,1996.

Брюно П. Психоанализ и антропология // Марксистская критика психоанализа. М.,1976.

Лейбин В.М. Психоаналитическая антропология // Буржуазная философская антропология XX в. М.,1986.

Ляликов Д.Н., Аверинцев С.С. Юнг // Философская энциклопедия: В 5 т. М.,1970. Т. 5.

Руткевич А.М. Жизнь и воззрения К.Юнга // Архетип и символ. М.,1991.

Токарев С.А. История зарубежной этнографии. М.,1978.

Фрейд З. Будущность одной иллюзии // Сумерки богов. М.,1989.

Фрейд З. Тотем и табу. М.,1915.

Юнг К, Архетип и символ. М.,1991.

Юнг К, Проблема души нашего времени. М.,1994.

Юнг К. Психологические типы. М.,1995.

ВОПРОСЫ К ГЛАВЕ 5

1. Что нового внес психоанализ в познание культур?
2. Перечислите новые предметные области психоаналитического изучения культур.
3. Назовите отличия в психоанализе культуры З.Фрейда и К.Юнга.
4. Каким образом связана у Фрейда структура сознания (Я) и культура?
5. Назовите несколько произведений современной литературы или кинофильмов, в которых используется психоаналитическая теория Фрейда.
6. Какие два типа мышления исследовал К.Юнг?
7. Как вы оцениваете учение К.Юнга об архетипах?
8. Согласны ли вы с универсальной моделью взаимодействия людей З.Фрейда (либидо и Эдипов комплекс)?

ТЕМЫ ПИСЬМЕННЫХ РАБОТ

1. Приведите примеры изображения Эдипова комплекса в художественной литературе.
 2. Реконструкция процесса происхождения культуры и первичных форм религии (по работе З.Фрейда "Тотем и табу")
 3. Роль психоанализа в современной культуре 80-90-х годов.
 4. Критический анализ психоаналитической теории культуры (по исследованиям российских авторов).
 5. Типы мышления - типы культур ("психологические типы" К.Юнга).
-

ФУНКЦИОНАЛИСТСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ В ИЗУЧЕНИИ КУЛЬТУР

ПОЯВЛЕНИЕ функционализма как способа изучения культур связывают с работами Б.Малиновского и А.Рэдклифф-Брауна. Сильное влияние на становление этого направления оказали Г.Спенсер и Э.Дюркгейм.

Особенностью функционального подхода является рассмотрение культуры как целостного образования, состоящего из элементов, частей. Важнейшая задача - разложение целого (культуры) на составные части и выявление зависимостей между ними. Данное направление в изучении культур в большой степени ориентировано на раскрытие механизмов действия и воспроизводства социальных структур. Каждая "атомарная клеточка" культуры исследуется не в качестве случайного или ненужного (вредного, архаичного) образования (пережитка), а как выполняющая определенную задачу, функцию в социокультурной общности. Более того, нередко отдельный элемент играет не просто присущую ему роль (назначение), а представляет собой звено, без которого культура не может существовать в качестве целостного образования. Для функционалистов практически не представляют интереса исторические изменения культур; их волнует, как действует культура "здесь и сейчас", какие задачи она решает, как воспроизводится.

В процессе культурологических исследований понятие "функция" получило два основных значения. Первое - указание на ту роль, которую определенный элемент культуры выполняет по отношению к целому, и второе - обозначение зависимости между частями, компонентами культуры.

1. Функционализм Б.Малиновского - метод изучения культур

Б.МАЛИНОВСКИЙ (1884 -1942) родился в Кракове (Польша). В университете изучал физику и математику, но затем заинтересовался историей культуры и культурно-антропологическими исследованиями.

Поворот в его научной деятельности произошел в результате знакомства с "Золотой ветвью" Дж.Фрезера. В 1913 г. была опубликована первая статья Малиновского "Семья у австралийских туземцев". С того же года после окончания аспирантуры Школы экономических и политических наук он начал работать в Лондонском университете. Фундаментальную роль в его становлении как антрополога сыграли длительные полевые исследования (1914-1918) в Океании на побережье новогвинейского залива Папуа и на Тробрианских островах. В результате после этой научной экспедиции в 20-е годы была издана серия книг, среди которых - "Первобытная экономика Тробрианских островов", "Аргонавты западной части Тихого океана", "Преступление и обычай в дикарском

обществе", "Сексуальная жизнь дикарей в Северо-Восточной Меланезии", "Магия, наука, религия и другие эссе".

В поздних работах, особенно в опубликованном после его смерти очерке "Научная теория культуры" (1944), Малиновский в систематической форме изложил свои взгляды на природу культур и метод их познания.

Основные положения теории культуры Малиновского сложились под сильным влиянием положения Г.Спенсера об обществе как о биологическом организме особого рода. Культурологическая концепция основателя функционализма строилась на биологических основаниях в связи с рассмотрением способа удовлетворения потребностей человека в еде, одежде, жилище, сексуальном партнере, движении... Теория потребностей есть основа концепции культуры Б.Малиновского. Для выделения человека из царства животных он делит потребности на основные и производные, порожденные культурной средой. К последним относятся потребности в экономическом обмене, авторитете, социальном контроле, системе образования в каком-либо виде и т. д.

Само понятие "культура" Малиновский определял не всегда однозначно. Удовлетворяя свои биологические потребности, человек добывает пищу, строит жилище и т. д. Тем самым он преобразует окружающую среду и создает производное окружение, которое и есть культура. Кроме этого, культура - совокупность ответов на основные и производные потребности. Культура в соответствии с такой постановкой вопроса есть вещественный и духовный аппарат, при помощи которого человек решает стоящие перед ним конкретные, специфические задачи. Культура также есть некое целое, состоящее из частично автономных, частично координированных институтов. Институт как первичная организационная единица - это совокупность средств и способов удовлетворения той или иной потребности, основной или производной. Такова общая картина структуры культуры по Б.Малиновскому.

Но все же определяющим, создающим характерное лицо культурологической концепции Б.Малиновского было последовательное проведение при исследованиях культур принципа универсального функционализма. Он так формулировал свой постулат, или исходный принцип, функционального подхода: *"...в любом типе цивилизаций любой обычай, материальный объект, идея и верования выполняют некоторую жизненную функцию, решают некоторую задачу, представляют собой необходимую часть внутри действующего целого"*(1).

При этом, согласно Б.Малиновскому, любая культура в ходе своего развития вырабатывает некоторую систему устойчивого "равновесия", где каждая часть целого выполняет свою функцию. Если уничтожить какой-либо элемент культуры (например, запретить вредный, с нашей точки зрения, обряд), то вся этнокультурная система, а значит, и народ, живущий в ней, может быть подвержена деградации и гибели. Б.Малиновский резко осуждал грубое вмешательство колониальных чиновников в жизнь коренного населения, что свидетельствовало о невежестве и непонимании ценностей других культур. Он подчеркивал, что *"традиция, с биологической точки зрения, есть форма коллективной адаптации общности к ее среде. Уничтожьте традицию, и вы лишите социальный организм его защитного покрова и обречете его на медленный, неизбежный процесс умирания"*(2).

В качестве примера нарушения функционального равновесия Малиновский приводил запрет на обычай "охоты за головами", совершаемый юношами в день инициации на одном из островов Тихого океана. Вскоре после того, как англичане запретили этот

обычай как антигуманный, в обществе аборигенов началась дезорганизация. Старейшины утратили авторитет, старым и больным не оказывалась помощь. Рисовые поля и хранилища остались без присмотра, так как люди покинули обжитые места. Приглашенные на остров антропологи выяснили, что "инициации" и "охота за головами" были пусковыми событиями, обеспечивающими обязательность сельскохозяйственных работ и тем самым поддерживающими сплоченность между семьями. Кроме этого, на всех членов общности лежала обязанность сохранять запасы риса. При запрете обычая не приводилась в движение вся система культурно-хозяйственных связей. Без рисосеяния за счет урожая фруктов и рыбной ловли можно было прожить несколько лет. Но в этой местности постоянно случались неурожаи и были периоды отсутствия рыбы. Запас риса гарантировал выживание племени, поэтому регулярные полевые работы (необязательные с точки зрения сиюминутных потребностей) должны были как-то поддерживаться. Таким поддерживающим символом и была "охота за головами". Одновременно с запретом этого обычая была нарушена церемония посвящения во взрослые, что, в свою очередь, внесло дезорганизацию в иерархическую структуру общности, нарушило систему подчинения младших старшим.

Исходя из своей функционалистской концепции, Б.Малиновский весьма критически оценивал предшествующие направления в исследовании культур. Особенно резко он критиковал метод пережитков Э.Тайлора. По его мнению, такой подход наносил вред наукам о культуре, так как то или иное явление вместо поиска его смысла и функций объявляли пережитком или невежественным обычаем. Под огнем критики оказался и диффузионизм, так как его сторонники понимали культуру не как живое органическое целое, а лишь как совокупность мертвых вещей. Основным недостатком учений своих предшественников Б.Малиновский считал изолированное изучение отдельных черт культур как независимых друг от друга сущностей.

2. Структурно-функциональная теория культур А.Рэдклифф-Брауна. Культура как совокупность функций

А.РЭДКЛИФФ-БРАУН (1881 -1955) родился в Англии в г. Бирмингеме. В 1901 -1906 гг. учился в Кембриджском университете на кафедре социальной антропологии. В 1906-1908 гг. проводил полевые исследования на Андаманских островах. В последующие годы изучал жизнь аборигенов Австралии, путешествовал по Африке, Китаю и другим странам. Долгое время преподавал социальную антропологию в Австралии, ЮАР и США. В 1938 г. после двадцатичетырехлетнего отсутствия вернулся на родину известным ученым. Здесь ему предоставили пост заведующего кафедрой социальной антропологии Оксфордского университета. Его основные труды - "Андаманские острова" (1922), "Метод этнологии и социальной антропологии" (1923), "Историческая и функциональная интерпретация культуры" (1929).

Антропология понималась А.Рэдклифф-Брауном как наука о человеке и всех аспектах человеческой жизни (включая физическую антропологию и археологию). Науку о культурах он делил на две части - этнологию и социальную (культурную) антропологию. Этнология представляет собой конкретно-историческое изучение отдельных народов, их внутреннего развития, культурных связей между ними. Основной метод этнологии - историческая реконструкция. Социальная же антропология имеет своей задачей поиски общих закономерностей социального и культурного функционирования и развития. Особенностью научного кредо А.Рэдклифф-Брауна являлось то, что он, в отличие от Б.Малиновского, не отрицал исторического изучения культур.

Общетеоретическая концепция А.Рэдклифф-Брауна опиралась на утверждение, что все виды объективной реальности представляют собой различные классы естественных систем (атом, молекула... организм... общества людей). Он поддерживал точку зрения Э.Дюркгейма, что общество есть особая реальность, несводимая к индивидам. Любая система определяется: а) единицами (элементами), ее составляющими и б) отношениями между ними. Единицами социальной системы являются *"человеческие существа как совокупности поведенческих явлений, а отношения между ними - это социальные отношения"* (3). Социальная система состоит из: а) социальной структуры, б) общей совокупности социальных обычаев и в) специфических образов мыслей и чувств, связанных с социальными обычаями.

После 1931 г. А.Рэдклифф-Браун понимает предмет социальной антропологии более узко. Он отказывается даже от понятия "культура", используя вместо него понятие "социальная структура". Это привело к тому, что основными аспектами его исследований стали политическая организация различных культур, особенности систем родства и их роль в социальных системах, функциональный анализ структур первобытных форм верований.

Сверхзадачу своих исследований "примитивных культур" А.Рэдклифф-Браун видел в том, чтобы на основании понимания и анализа относительно простого, архаичного общества совершенствовалась индустриальная цивилизация.

Особенностью функционалистской теории культур (в большей степени это касается учения А.Рэдклифф-Брауна) была практическая направленность исследований. Сторонники этого подхода стремились создать социальную антропологию как прикладную науку, обеспечивающую решение актуальных практических задач, прежде всего в колониях Великобритании. В первую очередь - это управление на территориях с доминированием традиционных культур. Не без влияния установок функционализма была разработана концепция "косвенного" управления, т.е. с опорой на традиционные институты власти и сложившуюся социальную структуру. А эта практическая задача требовала ответа на ряд вопросов, а именно: какова иерархическая структура власти? на чем основан авторитет вождей? каковы их общественные функции? Таким образом, одним из важнейших итогов развития функционализма была постановка и попытка решения задачи управления в культурах, имеющих иную природу, нежели западноевропейские. Осуществить это начинание предполагалось на основе знания структуры и функциональной значимости элементов культур как целостных образований.

В функционалистском исследовании культур по-новому был сформулирован вопрос о дальнейшей судьбе, будущем "примитивных" культур. Сторонники рассматриваемого подхода не разделяли идей эволюционистов в оценке культур ("лучшее" - значит более развитое) и не поддерживали их теорию обязательного стадийного развития всех культур в соответствии с эталонами европейской цивилизации.

Долгое время Б.Малиновский придерживался точки зрения максимального сохранения архаичности культур, их традиционного образа жизни. Более сложным оказалось решить задачу будущего развития "примитивных" культур в случае их тесного взаимодействия с индустриальной цивилизацией, приводящего к неизбежной трансформации, эрозии архаичных обществ. Выход из таких ситуаций Б.Малиновский видел в помощи со стороны более развитых стран в процессе адаптации к технологической цивилизации. Конечно, можно критиковать Б.Малиновского за его наивно-утопический взгляд на социальные процессы, происходившие в колониях Британской империи, но все же необходимо признать, что именно он сформулировал вопрос о взаимодействии современных и традиционных культур и показал его сложность.

Еще одним существенным итогом развития функционализма стала его нацеленность на понимание других типов культур, необычного, с точки зрения европейцев, образа жизни, стремление изучить культуру изнутри, осознать иные культурные ценности. Указанные аспекты функционалистского понимания культур были развиты не только последователями функционализма, но и исследователями культур, не относящихся к данному направлению, например М.Херсковичем в его культурно-антропологической концепции. Из наиболее известных продолжателей структурно-функционального подхода необходимо назвать Э.Эванс-Притчарда (1902-1973) и его классический труд "Нуэры" (в 1985 г. издан на русском языке). К последователям функционализма относятся также М.Фортес, Р.Фёрс, М.Глукмэн.

Структурно-функциональный подход оказал существенное влияние на социологию США, в первую очередь на творчество Т.Парсонса, который применил структурно-функциональный подход для изучения современной индустриальной культуры. Важнейшим объектом исследования стали США. Рассматривая общество как целостную систему, стремящуюся сохранить стабильность, Парсонс выделил ряд функциональных подсистем (семья, образование, экономика и др.), обеспечивающих в сумме взаимодействий равновесное состояние. Центральный предмет его исследований - интеграция личности, социальной системы и культуры. Основная работа - "Социальная система" (1951).

Значение функционализма для культурологии состоит также и в том, что та или иная культура стали рассматриваться учеными под углом зрения выполнения различных функций. В свою очередь, нередко понятие культуры сводится к совокупности выполняемых ею функций. Выделение функций культуры как целостного образования определяет направления в изучении культур и образует иерархическую структуру из функциональных подсистем этнокультурных общностей. Предметом анализа обычно являются: 1) субстанциальная, или поддерживающая, функция, обеспечивающая выживание общности; 2) адаптивная, или приспособительная, функция, служащая для поддержания более или менее гармоничных отношений между природным окружением и этнокультурной общностью; 3) функция сохранения и воспроизводства традиций, религиозных верований, ритуалов, а также истории народа; 4) символически-знаковая функция культуры, состоящая в создании и воспроизводстве культурных ценностей; 5) коммуникативная функция культуры, направленная на обеспечение общения, передачи информации, понимания других культур; 6) нормативно-регулятивная функция культуры, состоящая в поддержании некоего равновесного состояния в общности, содержащая институциональные формы разрешения конфликтов; 7) компенсаторная функция культуры, основное назначение которой - разрядка эмоционального и физического напряжения.

1. Цит. по: Яблоков И.Н. Социология религии. М.,1979. С. 46.

2. Man and culture. L.,1957. P. 249-250.

3. Radcliff-Braun A.R. A Natural Science of Society. Glencoe, 1957. P. 26.

Рекомендуемая литература

Весёлкин Е.А. Кризис британской социальной антропологии. М.,1977.

Малиновский Б. Смерть и реинтеграция группы // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. М.,1996.

Малиновский Б. Магия и религия // Религия и общество. М.,1996.

Никишенков А.А. Из истории английской этнографии: Критика функционализма. М.,1986.

Орлова Э.А. Введение в социальную и культурную антропологию. М.,1994.

Рэдклифф-Браун А. Табу // Религия и общество. М.,1996.

Соколов Э.В. Культурология. М.,1994.

Токарев С.А. История зарубежной этнографии. М.,1978.

Эванс-Притчард Э. Нуэры. М.,1985.

ВОПРОСЫ К ГЛАВЕ 6

1. Какие значения имеет понятие "функция" в применении к анализу культур?
2. Назовите отличие функционализма от предшествующих подходов.
3. Какова основная направленность критики Б.Малиновским метода пережитков и эволюционизма?
4. В чем состоят особенности структурно-функциональной концепции А.Рэдклифф-Брауна?
5. Какое практическое применение получил функционализм?
6. Назовите и охарактеризуйте функции культуры.

ТЕМЫ ПИСЬМЕННЫХ РАБОТ

1. Функционализм Б.Малиновского и структурно-функциональный метод в культурологии (сравнительный анализ).
2. Поздние формы функционализма и способ изучения в них культур (по книге Эванса-Притчарда "Нуэры").
3. Особенности развития социальной антропологии в Англии середины XX в.
4. Структурно-функциональный метод изучения культуры Т.Парсонса.

Раздел 2 . Целостные культурно-антропологические концепции середины XX века .

ТЕОРИЯ КУЛЬТУР Л.УАЙТА

Л. А. УАЙТ (1900-1975), возродивший эволюционный подход к изучению культур, закончил социологический факультет Чикагского университета. Во время обучения изучал в полевых условиях культуру индейцев пуэбло (юго-запад США). Уайт высоко ценил работы Э.Тайлора и Л. Г. Моргана, последовательно выступал в защиту, огирая от несправедливой (по его мнению) критики эволюционное учение последнего. С 1930 г. получил место преподавателя в Мичиганском университете, в котором проработал 40 лет вплоть до ухода на пенсию. В 1964 г. был избран на пост президента Американской антропологической ассоциации. Столь высокие достижения на закате научной деятельности, однако, не означают, что его научная карьера всегда складывалась гладко, скорее наоборот. Будучи талантливым лектором и страстным полемистом, Уайт резко критиковал любое проявление креационизма в науках о культуре, последовательно отстаивая эволюционные взгляды на происхождение человека и общества. За это

католическая церковь г. Анн-Арбор, в котором находится Мичиганский университет, отлучила его от церкви. 13 лет он числился ассистентом профессора, хотя к середине 30-х годов был уже известным ученым. Л.Уайт ввел в науку термин "культурология", он является основателем исследования культур в рамках целостной науки. Правда, первым использовал этот термин немецкий химик В.Оствальд, но именно благодаря работам Л.Уайта он вошел в науку. Это произошло в 1930 или 1931 г., когда Л.Уайт прочитал университетский курс "Культурология". Основные свои идеи и общую концепцию изучения культуры Л.Уайт изложил в трех фундаментальных работах: "Наука о культуре" (1949), "Эволюция культуры" (1959), "Понятие культурных систем: ключ к пониманию племен и нации" (1975). Большое значение для распространения его концепции имел и ряд программных статей. Наиболее известные из них - "Культурология", опубликованная в престижном американском журнале "Сайенс" (1958) и вошедшая в международную энциклопедию социальных наук, и статья "Энергия и эволюция культуры" (Американский антрополог. 1943. №3).

1. Эволюционизм Л.Уайта

ОПРЕДЕЛЯЮЩЕЙ особенностью концепции Л.Уайта является утверждение принципа эволюционизма в науках о культуре. Он не согласен с точкой зрения, существовавшей в антропологии первой половины XX в., что есть только два способа исследований социокультурных явлений и процессов: исторический и функциональный. Первый представляет собой анализ уникальных явлений в хронологической последовательности, второй - изучение общих свойств процессов и явлений (культуры) вне зависимости от хронологической последовательности. Американский ученый предлагал различать три вида процессов в культуре и соответственно столько же способов их интерпретации: временные процессы, представляющие собой хронологическую последовательность уникальных событий; их изучение есть история; далее, вневременные, структурные и функциональные аспекты исследуют в рамках функционального анализа; наконец, формально-временные процессы, в которых явления предстают как временная последовательность форм, рассматриваются эволюционным методом.

Эволюция, по Л.Уайту, означает процесс, в котором одна форма вырастает из другой в хронологической последовательности. Формы образуются из слияния элементов культуры. По мнению Л.Уайта, если проследить развитие топоров, ткацких станков, письменности, законодательств, общественных организаций, то можно увидеть последовательную смену их форм существования. В 1947 г. в статье "Стадии эволюции, прогресс и измерение культуры" он возрождает понятия стадий эволюции, прогресса и доказывает, что различные состояния культуры можно и необходимо оценивать, используя слова "лучше", "более развитый" и т. д.

Он признавал заслуги своих предшественников-эволюционистов (Тайлор, Морган), утверждая, что они не отрицали многолинейности развития культур. Но все же Л.Уайт не отказывался от основного постулата эволюционизма, из-за которого тот был предан забвению в науках о культуре. *"Очевидно, - пишет Л.Уайт, - что эволюционная интерпретация человеческой культуры должна быть однолинейной. Но человеческая культура как совокупность многих культур - ее родов, видов и разновидностей, если пользоваться терминологией Тайлора, должна быть интерпретирована мультилинейно. Эволюция письменности, металлургии, общественной организации, архитектуры, торговли и т. д. может быть рассмотрена и с однолинейной и с мультилинейной точек зрения"*(1). В принципе, можно было бы согласиться с американским эволюционистом. Но определяющим фактором, критерием развитости культуры у него была энергооснащенность последней. Таким образом, эволюцию культур Уайт связывал не

столько с их изменением как целостных образований, а лишь с ростом количества используемой энергии. В то же время он реанимировал неудачную идею Тайлора об эволюции элементов (частей, форм, по терминологии Л.Уайта) культуры как самостоятельных сущностей. Он критиковал антиэволюционистов, точнее противников однолинейного развития культур. А ведь они рассматривали культуры как особые типы организации жизни людей и выделяли различные направления и исходные пространственные точки развития культур. Самая простая из классификации принадлежит К. Ясперсу (древнегречески-европейский, индийский, китайский типы культур). Развитие отдельных форм и частей в этих типах могло подчиняться сходным закономерностям. Но сами типы культур в своем развитии имели качественные различия, причем весьма существенные. К сожалению, Л.Уайт не замечал и не отражал этих важных обстоятельств в своем отстаивании эволюционизма. Излишняя приверженность к некоторым постулатам классического эволюционизма XIX в. наложила отпечаток и на культурологическую концепцию Л.Уайта.

2. Культурология Л.Уайта

РАЗРАБОТКОЙ науки о культуре Л.Уайт занимался всю жизнь. В нее он включает выяснение структуры культуры, анализ соотношения понятий "культура" и "общество", критерий прогресса культур, теорию культурных систем и объяснение таких классических проблем антропологии, как экзогамия, системы родства, эволюция форм брака и др. Значительное место в ней занимает теория символов.

В общетеоретическом аспекте Л.Уайт определяет культурологию как *"отрасль антропологии, которая рассматривает культуру (институты, технологии, идеологии) как самостоятельную упорядоченность феноменов, организованных в соответствии с собственными принципами и существующих по собственным законам"*(2).

Л.Уайт, так же, как М.Херсковиц и другие антропологи, рассматривает общество и культуру в качестве разнопорядковых явлений. Общество трактуется им как скопление живущих вместе организмов, обладающих социальной организацией, которая есть аспект питательного, защитного и воспроизводящего поведения. Согласно Л.Уайту, культура, а не общество является специфической особенностью человеческого вида.

Л.Уайт определяет культуру как экстрасоматическую традицию*, ведущую роль в которой играют символы. Символическое поведение он считал одним из главных признаков культуры. Большое внимание американский антрополог уделял выявлению специфики культурологического подхода, стремясь размежеваться с психологическим подходом к анализу культурных явлений. Правда, он не всегда обоснованно отождествлял его с положением о том, что человек есть причина культуры, что он - независимая величина, а обычаи, институты, убеждения есть производные, зависимые. Взамен психологического объяснения культуры, основанного на индивидуально-личностных качествах человека, он предлагает культурологическое**.

* Экстра - вне, над, soma (греч.) - тело, внетелесная, надорганизменная.

** Еще раз следует подчеркнуть, что подобная трактовка использования психологических теорий в познании культуры не исчерпывает содержания указанного направления.

Основные положения культурологического подхода состоят в том, что люди ведут себя так, а не иначе, потому что они были воспитаны в определенных культурных традициях. Поведение народа, по мнению Л.Уайта, *"определяется не физическим типом или генетическим родом, не идеями, желаниями, надеждами и страхами, не процессами*

социального взаимодействия, а внешней экстрасоматической традицией. Воспитанные в тибетской лингвистической традиции люди будут говорить на тибетском, а не на английском языке. Отношение к моногамии, полигамии или полиандрии, отвращение к молоку, табуирование отношений с тещей или использование таблицы умножения - все это определяется реакцией людей на культурные традиции. Поведение народа является функцией его культуры"(3).

Естественно возникает вопрос, что же определяет культуру. *"Сама себя определяет", -* отвечал Л.Уайт. Он рассматривал культуру в качестве самостоятельного процесса, в котором свойства культуры взаимодействуют, образуя новые комбинации и соединения. Например, определенная форма языка, письменности, социальной организации, технологии в целом развивается из предшествующего состояния. Культура ассоциируется у Л.Уайта с потоком прогрессивно развивающихся взаимодействующих элементов. *"Поток культуры течет, изменяется, растет, развивается в соответствии с присущими ему законами"(4).* Сам же человек, его поведение - *"это только реакция человеческого организма на этот поток культуры"*.

Увлечшись критикой субъективизма, психологизма и биологизма в понимании культур, Л.Уайт отводил *"человеку - творцу истории"* третью степень роль в функционировании динамического потока культуры. Он рассматривал человека как существенный фактор эволюции лишь в процессе возникновения культуры. *"Когда же культура возникла, ее последующие видоизменения - перемены, расширение, уменьшение - следует объяснять без обращения к человеку-животному, индивидуальному или коллективному .. люди необходимы для существования явлений культуры, но они не необходимы при объяснении их эволюции и вариаций .."(5).*

Культурный процесс, "поток культуры" имеет в концепции американского эволюциониста доминирующее значение. Но состоит он опять же из взаимодействующих, хоть и достаточно самостоятельных рядов элементов (частей, форм) культуры, как и у Тайлора. Действительно, биологический индивид "человек-животное" не нужен для объяснения эволюции математики, денежного обращения и идеологии. К сожалению, в культурологической концепции Л.Уайта не нашлось места человеку культурному. Ему отводилась роль пассивного зрителя, да и то не в первых рядах партера. Видимо, такое положение вещей во многом объяснялось стремлением Л.Уайта придать предметно-вещественный характер своему подходу к культуре. На протяжении всей своей творческой деятельности он резко критиковал определение культур через мо дели (образцы) поведения. Он был не согласен с пониманием культуры; как теоретической абстракции, логического конструкта, *"существующего только в головах антропологов"*.

Л.Уайт полагал, что необходимо оградить культурологию от неосязаемых, неуловимых, онтологически не существующих абстракций и снабдить ее материальным, познаваемым предметом исследования.; Он считал, что *"культура представляет собой класс предметов и явлений, зависящих от способности человека к символизации, который (класс. - А. В.) рассматривается в экстрасоматическом контексте"(6).* Разъясняя словосочетание "экстрасоматический контекст", американский ученый выделял два научных подхода к изучению предметов и явлений, связанных со способностью человека к символизации. При; рассмотрении их во взаимосвязи с организмом человека, т.е. в соматическом контексте, они будут представлять человеческое поведение и являться предметом психологии. Если же эти явления изучать во взаимосвязи друг с другом, независимо от организма человека, т.е. в экстрасоматическом аспекте, то они станут культурой, предметом для культурологии.

В способности людей к символизму Л.Уайт видел исходный элемент культуры, определяющий признак человечества. "*Символ, - пишет он, - можно определить как вещь или явление, действие или предмет, значение которого навязано человеком: святая вода, фетиши, ритуал, слово*"(7). Символ есть, таким образом, совокупность физической формы и значения. Значение определяется культурной традицией, его нельзя установить при помощи органов чувств или химического анализа. Для иллюстрации Л.Уайт приводил пример со святой водой, которая по составу не отличается от обычной. Он ввел понятие символического поведения, "*в результате которого создаются и воспринимаются неразличимыми органами чувств значения*". Они подвластны лишь рациональному осмыслению, решающую роль в котором играет язык. Слова есть важнейшие рациональные символические формы в культуре. Л.Уайт отводил определенную роль знаковой природе культуры. Он различал два вида знаков: связанных с физической формой и независимых от нее. Неподвластность мира символов чувственному восприятию подчеркивала рациональный, интеллектуальный характер культурных явлений (культурные коды, обычаи, понятия) по сравнению с явлениями мира животных.

3. Технологический детерминизм Л.Уайта. Структура культуры

ОСНОВНЫМ содержанием динамики культурных изменений является степень энергообеспеченности человечества. Энергетическую теорию эволюции культуры Л.Уайт развивал под влиянием В.Оствальда и других сторонников энергетизма. Основой его воззрений явилось положение В.Оствальда, согласно которому "история цивилизации является историей возрастания человеческого контроля над энергией". В соответствии с этим Л.Уайт предлагал рассматривать культуры как формы организации и системы по преобразованию энергии. Он использовал в культурологии понятие "энтропия" как степень организованности процессов. Во всей Вселенной господствуют законы термодинамики, по которым энергия стремится к равномерному рассеянию в пространстве, а структура Вселенной - к упрощению (увеличение энтропии), в пределе к некоему абсолютно равновесному состоянию (тепловая смерть Вселенной). Однако в живых организмах и сообществах людей процесс идет в противоположную сторону, в направлении усложнения структуры и накопления энергии. Л.Уайт настаивал на включенности исторического прогресса в системы глобального космического взаимодействия.

Критерием прогресса в эволюции культур он считал возрастание количества энергии, используемой общностью. История представлялась ему беспощадной битвой людей с природой за все больший уровень контроля над энергией. Он даже неоднократно использует слово "обуздание" для описания этого процесса. Первым уровнем и источником энергии являлся человеческий организм. Эра человеческой энергии сменилась эрой покорения солнечной энергии в форме возделывания культурных растений и использования домашних животных. Затем наступили эпохи ветра, воды, органического топлива, и, наконец, в XX в. люди осваивают атомную энергетику.

Таким образом, критерий общественного прогресса, согласно Л.Уайту, состоит в: "1) количестве обуздываемой за год энергии на душу населения; 2) эффективности технологических средств контроля и использования энергии; 3) количестве производимых продуктов и услуг, удовлетворяющих человеческие потребности"(8). В соответствии с данными положениями "цель" потока культурных изменений - аккумулировать и придавать структурную форму энергии, рассеянной в пространстве или существующей в потенциальности в окружающей природе. Хотелось бы заметить, что предложенный Л.Уайтом критерий прогрессивного развития описывает развитие технологических цивилизаций, но не затрагивает огромное разнообразие культурных общностей, имеющих на Земле.

Кроме этого, не ясно, есть ли качественные стадии энергетического развития человечества или присутствует лишь количественный рост в различных формах энергетики.

Признавая решающую роль энергетического базиса, Л.Уайт практически отождествлял уровень технологического и культурного развития. Более того, он полагал, что каждому способу "обуздания энергии" соответствуют определенные культурные ценности, идеология общества. "Можно предсказать, - писал он, - тип социальной идеологии для общества с паровой машиной и атомным реактором"(9). Подобный способ рассмотрения культур получил название технологического детерминизма.

Технологический детерминизм проявился и в интерпретации значения частей или слоев культуры. Культурная система состоит из трех уровней: "технологический слой в основании, философский наверху и социологический между ними"(10). Технологический уровень первичен, вся культура основана на нем и зависит от него. Технология, по Л.Уайту, - это совокупность материальных, механических, физических средств и техники их использования. При помощи них человек как животный вид взаимодействует с природой. Технологический слой делится также на орудия и энергию. Он предопределяет содержание социологического или социального уровня, состоящего в межперсональных отношениях. Философский или идеологический слой в культуре включает в себя культурные ценности, искусство и тому подобное, выражает технологические силы и отражает социальные системы.

1. White L. A. *Ethnological Essays*. Albuquerque, 1987. P. 144.
2. Работы Л. А. Уайта по культурологии. М.,1996. С. 162.
3. Ibid. P. 164.
4. White L. A. *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization*. N.Y.,1949. P. 328.
5. Ibid. P. 165.
6. Работы Л. А. Уайта... С. 137.
7. White L. A. *Ethnological Essays...* P. 274.
8. White L. A. *The Science of Culture...* P. 368.
9. White L. A. *Nations as Sociocultural Systems // Ingenor*. 1968. №5.
10. White L. A. *The Science of Culture...* P. 366.

Рекомендуемая литература

Аверкиева Ю.П. История теоретической мысли в американской этнографии. М.,1979.

Работы Л. А. Уайта по культурологии. М.,1996. *The Revolution of Culture: the Development of Civilization to the Fall of Rome*. N.Y.,1959.

White L. A. *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization*. N.Y.,1949.

White L. A. *Nations as Sociocultural Systems // Ingenor*. 1968. №5.

ВОПРОСЫ К ГЛАВЕ 1

1. В чем состоит критерий прогрессивности культур Л.Уайта? Ваша оценка эффективности его критерия.
2. Как Л.Уайт определял культурологию?
3. От чего зависят особенности поведения народа?
4. Какую роль Л.Уайт отводил человеку в своей культурологии?
5. Что такое поток культуры?

6. Каковы характерные черты символов?
7. Какие уровни или слои выделял Л.Уайт в структуре культуры?

ТЕМЫ ПИСЬМЕННЫХ РАБОТ

1. Культурология Л.Уайта - достоинства и недостатки эволюционизма середины XX в.
2. Анализ исторических стадий культур с позиции технологического детерминизма.
3. Энергетизм в культурологии XX в.

АНТРОПОЛОГИЯ А. КРЁБЕРА - ЦЕЛОСТНАЯ ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

1. Исходные принципы и основные понятия концепции культуры

АМЕРИКАНСКИЙ антрополог А.Крёбер (1876-1960) сразу после получения высшего образования связал свою научную деятельность с музеем и отделением этнографии Калифорнийского университета г. Беркли. Его ранние работы были посвящены изучению конкретных сторон различных культур. Много времени он уделял полевым исследованиям в США, Мексике, Перу. На конкретном материале он активно разрабатывал концепцию культурного ареала - пространства, в границах которого распространялся тот или иной тип культуры. Его первые научные работы "Культурные и природные ареалы аборигенной Северной Америки" и "Народы Филиппин" (1919) посвящены эмпирическим исследованиям культур отдельных народов.

На формирование концепции А.Крёбера существенно повлияли неокантианские воззрения на соотношение наук о природе и культуре В. Виндельбанда и Г. Риккерта. А.Крёбер принял их основной тезис о качественном своеобразии наук о культуре. Особенное значение для него имело положение Г. Риккерта о том, что в отличие от природы в культуре всегда воплощена какая-либо признанная человеком ценность. Разделение наук на обобщающие (генерализирующие) о природе и индивидуализирующие о культуре получило отражение в теории А.Крёбера по крайней мере в двух отношениях. Во-первых, он отрицал, что развитие культур в целом подчиняется общим закономерностям и единой генеральной линии развития. В связи с этим А.Крёбер подчеркивал специфичность культур как предмета исследований по сравнению с объектами природы. Этим он противопоставлял идею качественного своеобразия явлений культуры естественно-научному методу Э.Тайлора. Последний, как уже было показано в предшествующих главах, полагал, что природу и культуру целесообразно изучать с помощью единого метода (способа). Во-вторых, А.Крёбер (не без влияния Риккерта) разделял антропологию на две области или даже дисциплины: описывающую конкретные факты, явления и обобщающую теоретическую, концептуальную. Такое разделение исследований культур на два уровня - эмпирический, конкретно-этнографический и теоретический (этнология, культурология) стало традиционным в антропологии.

Еще одним важным теоретическим источником для А.Крёбера была философия жизни В. Дильтея, радикально противопоставлявшего гуманитарные науки как науки о духе естествознанию. Главный тезис В. Дильтея - *"Природу мы объясняем, а духовную жизнь понимаем"*(1). Основным методом познания в науках о духе он считал переживание и понимание смысла культурных ценностей. В. Дильтей полагал, что необходимо исследовать культурные ценности изнутри. Внутреннее переживание служит основой понимания внутреннего мира (ввиду сходства психических структур человека) и символов, закодированных в культуре. В процессе понимания явлений культуры *"мы*

оживляем это воспроизведение исторического мира любовью и ненавистью, всей игрой наших аффектов"(2). Ученый, по Дильтею, должен не просто воспроизводить истинную картину историко-культурного события, но и переживать его заново. Данные положения В. Дильтея, особенно их "дух", нацеленность на внутреннее понимание культур значительно повлияли не только на обобщающие концепции культуры А.Крёбера и М.Херсковица, но и во многом определили внимательное отношение к ценностям любой культуры в антропологии.

В 1944 г. А.Крёбер опубликовал работу "Конфигурации культурного роста", посвященную теоретическим аспектам изучения культур. Он отрицал разделение культур на "высшие" и менее развитые и рассматривал историю человечества как совокупность сменяющих друг друга культур. Большое значение ученый придавал взаимовлиянию культур. Серьезный акцент А.Крёбер делал на субъективной, ценностной стороне культуры. Анализируя специфичность каждой культуры, он выделял две черты, присущие всем типам обществ: 1) все они проходят в своем росте одинаковые фазы - возникновение, расцвет и упадок; 2) существует тенденция возникновения в культуре за относительно короткий временной период высших достижений, высших ценностей. Он отмечал кратковременность, спазматичность творческих взлетов в каждой культуре. Своей важнейшей задачей А.Крёбер считал исследование цикличности древних культур и, особенно, творческих взрывов в идеологических аспектах социокультурных систем.

Крёбер понимал культуру как систему элементов, сцепленных определенным способом и образующих целостность, определенную модель, образец, тип. В последнем можно выделить форму и содержание, внешние и внутренние аспекты развития. Форма культуры зависит от присущего ей стиля. Понятие стиля Крёбер объясняет достаточно туманно, но все же из контекста его рассуждений следует, что это некий особый отпечаток на поведении людей, особенности материальной культуры, происходящие из специфики духовной культуры, ее ценностных ориентации. Каждой культуре присуща определенная доминантная идея, подчеркивающая ее выдающиеся достижения и уникальность. Например, особенность культуры майя он видел в изобретении письменности, календаря, прикладном искусстве. Им он противопоставлял инков как достигших наивысшего расцвета в области сооружения дорог и мостов*. Доминантную идею народов Индии он видел в философии аскетизма и иерархии каст, японцев - в лояльности к императору. Крёбера упрекали за субъективизм в выделении ведущей идеи у конкретных народов, но это не означает непродуктивности данного принципа по отношению к изучению культур.

** Следует иметь в виду, что А.Крёбер весьма произвольно наделял народы доминантными идеями, которые не всегда соответствовали исторической действительности. Довольно спорным представляется пример с инками и майя.*

Культура как целостное образование имеет, согласно А.Крёберу, "суперорганическую" сущность, несводимую к закономерностям органического и неорганического мира. Она не наследуется генетически, а усваивается от других индивидов. В каком-то смысле культура у Крёбера представляет собой самодостаточную сущность, развивающуюся в силу внутренне присущего ей динамизма или импульса. Для пояснения своего подхода А.Крёбер использовал аналогию культуры с организмом - культура обладает жизненным циклом, растет, достигает расцвета (наполнения) и умирает. При этом она проходит свой жизненный цикл, движимая импульсом некоей заложенной в ней "культурной энергии".

Как уже отмечалось ранее, главный предмет интереса А.Крёбера составляли именно пики расцвета культур. Общие методологические задачи в циклическом изучении культур он сформулировал в виде пяти вопросов. Какова длительность периода расцвета культуры и от чего она зависит? Происходит ли расцвет культуры в целом или только ее отдельных

частей? Может ли культура, пройдя весь цикл своего развития, вновь повторить его, или это уже будет другая культура? Вызываются ли циклы и "взрывы" внешними причинами или они - следствие внутреннего развития? Наступает ли расцвет в начале, в середине или в конце "кривой роста" культуры? Нельзя сказать, что А.Крёбер в своих культурологических изысканиях нашел ответы на все поставленные вопросы и во всех конкретно-исторических случаях расцвета культур. Но сама постановка данной проблемы, не во всех отношениях исследованной, и в настоящее время, безусловно, одно из достоинств его теории культуры.

Касаясь типологии пиков в развитии культур, А.Крёбер выделял два варианта: целостный расцвет культур и односторонний, касающийся чаще всего духовной, ценностной стороны культуры. В первую очередь, речь его интересовали взлеты духовной культуры, не связанные с расцветом экономики и т. д. А.Крёбер объяснял такое положение вещей тем, что "возбужденная культурная энергия" может сосредоточиться в какой-нибудь одной области. Понятие культурной энергии носило у него несколько мистический характер. Содержание этого понятия рассматривается как некоторый импульс, объединяющий или направляющий людей. В этом А.Крёбер существенно отличается от своего вечного оппонента Л.Уайта, у которого культурно-освоенная энергия исчисляется в лошадиных силах или в киловаттах. Культурно-энергетический импульс может иметь предметом своего приложения не только целые культуры, но и отдельные личности. А.Крёбер придавал большое значение деятельности личности в подготовке и осуществлении подъема культур.

Он даже придерживался несколько наивного мнения, что "взрывы" в культуре осуществляются "созвездием гениев", особо одаренных людей. При этом он считал, что они существуют во всех культурах без исключения, но их способности реализуются лишь в благоприятных условиях. Длительность жизненного цикла культур А.Крёбер считал в среднем равной 1-1,5 тыс. лет. Особенностью каждой культуры является кривая ее роста, зависящая от нахождения пика или возбуждения. Это качество культуры получило название "конфигурация".

2. Антропология А.Крёбера

Антропология А.Крёбера - целостная система взглядов на культуру и человека. Более полно принципы, основные проблемы и понятия культурологической теории А.Крёбер разработал в фундаментальном труде "Антропология", который одновременно являлся и учебником для университетов. Первое издание ее вышло еще в 1923 г., в 1948 г. А.Крёбер значительно дополнил это издание, в первую очередь общетеоретическую концепцию. В этом солидном труде объемом почти в 900 страниц была реализована идея первых исследователей культур XIX в. изложить антропологические знания в систематической форме. В ней автор представил свою версию доисторической стадии культуры, связь физического облика и особенностей некоторых стереотипов деятельности в культурах. Значительное место заняли вопросы культурного развития и появления нововведений, изобретений. Исследуется язык и его роль в различных культурах. Центральными для культурологического аспекта творчества А.Крёбера являются главы: "Природа культуры", "Модели" и "Процессы культуры", а также глава "Культурная психология". В этой книге и в некоторых работах 50-х годов А.Крёбер разрабатывал понятия ценностной (идеальной) и реальной культуры. Ценностная (идеальная) культура есть система идей и представлений о желаемом. Она воплощена в искусстве, философии, религии и нравственных нормах. Этот аспект культуры является ее интегрирующим и смысловым началом. *"Эта идеальная культура с ее ценностями в большей мере и является фактической основой для понимания реальной культуры. Без нее существует лишь"*

множество отдельных предметов, с помощью же идеальной ценностной системы культура получает смысл. Она объединяет отдельные институты и идеи в целостность, включая их в форму"(3).

Особую роль в теории Крёбера играет присущий культуре "этнос" - общее качество, пронизывающее ее, подобно запаху. Этнос - это также система идеалов, ценностей, доминирующих в культуре и имеющих тенденцию контролировать поведение ее членов. Этнос, таким образом, есть квинтэссенция идеальной культуры. Реальная культура состоит из изобретений, орудий и навыков, направляемых на достижения определенных целей и проявляющихся не только в технологии, но также и в экономической системе производства и распределения. Иногда А.Крёбер выделял экономическую, политическую системы в особый сегмент социальной культуры.

В своих работах А.Крёбер неоднократно показывал самостоятельность и ведущую роль идеальной культуры в расцветах цивилизаций. В "Антропологии" и ряде других работ 50-х годов он отстаивал тезис о невозможности познания культур без понимания ценностной культуры, а ее понять можно лишь на основании сопереживания, вживания. *"Это не означает, - по мнению А.Крёбера, - что надо стать полноценным членом другой культуры .. но необходимо признать, что ценности надо прочувствовать, сопережить"(4).* В начале 50-х годов значительное внимание А.Крёбер уделял методологическому анализу культуры, видам ее определений. А.Крёбер дал следующее итоговое определение культуры: *"Совокупность приобретенных и передающихся двигательных реакций, обычаев, техники, идей, ценностей и соответствующее поведение, вызываемое ими, - это то, что составляет культуру"(5).*

В 1952 г. А.Крёбер вместе с К.Клакхоном опубликовал книгу, посвященную критическому анализу всех существовавших определений культуры. Они классифицировали шесть основных типов определений (исторические, описательные, психологические, нормативные, структурные, генетические). Всего было проанализировано более 150 определений культуры. Предметом анализа был также статус понятия "культура". А.Крёбер был склонен рассматривать его в качестве логического конструкта, отражающего класс явлений, некий идеальный тип, однако, имеющий корреляты в эмпирической действительности в виде локальных культур, существующих в действительном пространстве и времени. Его позиция существенно отличалась от мнения Л.Уайта, согласно которому культура есть класс предметов и явлений. Хотелось бы отметить, что совместная работа А.Крёбера и К.Клакхона стала самой цитируемой книгой в культурологии второй половины XX в.

1. Цит. по: История буржуазной социологии XIX - начала XX века. М.,1979. С. 152.

2. Там же.

3. Kroeber A. L. Anthropology. Race. Language. Culture. Psychology. Prehistory. N.Y.,1948. P. 295.

4. Kroeber A. L. Concluding Review // An appraisal of Anthropology Today. Chicago,1953. P. 373.

5. Kroeber A. L. Anthropology. Race. Language. Culture. Psychology. Prehistory. N.Y.,1948. P. 254.

Рекомендуемая литература

Аверкиева Ю.П. История теоретической мысли в американской этнографии. М.,1979.

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

ВОПРОСЫ К ГЛАВЕ 2

1. Назовите особенности метода познания культур А.Крёбера.
2. В чем заключается содержание понятия "конфигурация культуры"?
3. Какие особенности выделял А.Крёбер в науках о культуре?
4. Как соотносятся между собой "ценностная" и "реальная" культуры?
5. Какие аспекты в циклическом развитии культур привлекали наибольшее внимание А.Крёбера?

ТЕМЫ ПИСЬМЕННЫХ РАБОТ

1. Пики развития в истории европейских культур.
2. Значение цикличности (циклов развития) в функционировании современных культур.
3. Гелиобиология Чижевского и ритмы развития истории.
4. Современные энергетические теории культуры.

КУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ М.ХЕРСКОВИЦА

1. Исходные принципы анализа культур. Критика предшествующих направлений

М.Херсковиц, (1895 -1963) - видный американский антрополог, оказавший значительное влияние на общетеоретический аспект исследования культур, создатель "культурного релятивизма" (относительности) как способа понимания ценностей культур.

М.Херсковиц начинал свою научную деятельность как специалист по физической антропологии. Впоследствии сосредоточил свои усилия на исследовании конкретных культур и отдельных проблем культурологии (экономическая антропология, проблема аккультурации). Результаты его изысканий получили отражение в работах, внесших весомый вклад в изучение культур в США. Среди них: "Антропометрия американских негров" (1930), "Суринамский фольклор" (1936), "Жизнь на гаитянской равнине" (1937), "Аккультурация" (1938), "Экономическая жизнь примитивных народов" (1940), "Тринидадская деревня" (1947) и др.

Обобщающим итогом его научной деятельности явилась "Культурная антропология" (1948, 1955), в которой в систематической форме изложена целостная культурологическая концепция. Основной акцент в книге М.Херсковиц делает на анализе, осмыслении фактов конкретных исследований культур, размышляя о ценности каждой культуры, независимо от уровня ее развития. Квинтэссенцию своих теоретических изысканий он иногда называл "этнософией" - своеобразной философией культурно-антропологических исследований.

Большое значение М.Херсковиц придавал размежеванию своей концепции с предшествующими теориями культуры. Он решительно высказывался против трех "детерминизмов": расистских объяснений специфики культур, сводящих все к телесной организации индивида; географического детерминизма в его крайних формах, когда все своеобразие культур объясняется особенностями природной среды обитания; экономического детерминизма, согласно которому определяющим фактором является способ производства материальных благ.

Не согласен он был и с положением о развитии самобытных культур как части единого всемирно-исторического процесса, имеющего при этом единую эволюционно-

прогрессивную направленность. М.Херсковиц критиковал положение о единой закономерности в истории мировых культур, за образец в которой взята западноевропейская модель развития. Общий историко-культурный процесс представлялся ему в виде суммы разнонаправленно развивающихся культур. В соответствии с этим решался вопрос о прогрессе в истории: с точки зрения М.Херсковица, есть различные критерии прогресса в связи с наличием различных типов культур. Поэтому понятие прогресса - относительное, субъективное. Более того, в некоторых случаях развитие традиционной культуры по техническому (прозападному) пути ведет к ее смерти, уничтожению. Особенно резко М.Херсковиц критиковал периодизацию истории Л. Г. Моргана (дикость, варварство, цивилизация), в которой обоснованно усматривал европоцентристское противопоставление "примитивных" народов - "цивилизованным".

Существенное место в культурно-антропологической концепции М.Херсковица отводится анализу понятия "культура" и его статуса, исследованию изменений в культурах, пониманию ценностей других культур, изучению энкультурации (вхождение в культуру) и обоснованию принципа культурного релятивизма в единстве методологического и практического аспектов.

2. Культурная антропология М.Херсковица

ПРИСТУПАЯ к изложению культурно-антропологической концепции М.Херсковица, дадим ее общую характеристику. В общем плане ученый определял культуру как созданную человеком среду. Такое понимание культуры он использовал при рассмотрении ее происхождения на самых ранних стадиях ее эволюции. В современных культурологических исследованиях М.Херсковиц понимал культуру в качестве психологической реальности. В соответствии с этим он определял культуру как *"сумму поведения и привычного способа мышления людей, образующих данное общество"*(1).

В каждой культуре он видел неповторимо уникальную модель, определяемую постоянной традицией, которая проявляется в присущих каждому народу специфических системах ценностей, часто несопоставимых с системами других народов. Он также выделял, видимо под влиянием А.Крёбера, некий "культурный фокус", существенную черту определенного народа. Например, доминантная черта современной европейско-американской культуры - развитие технологий, средневековой Европы - засилье религиозной идеологии, культуры некоторых островов Микронезии - выращивание ямса и т. д.

Культурные ценности М.Херсковиц определял как суждения о желаемом, осознание желаемого. Таким образом, система ценностей представляет собой систему суждений о желаемом, особое понимание у каждого народа об идеальных моделях поведения.

В структурном плане в культуре американский антрополог выделял ряд аспектов, подразделов человеческого опыта. К ним он относил *"техническую оснащенность, с помощью которой человек вырывает из естественной среды средства для существования и ведения других повседневных видов деятельности, экономическую систему их распределения, социальную и политическую организацию, философию жизни, религию, искусство, язык .. систему санкций и целей, придающих смысл жизни"*(2).

Как уже отмечалось, Херсковиц понимал историю человечества как сумму самостоятельно изменяющихся культур и цивилизаций. Стадиальной оценке развития различных обществ он противопоставлял изучение различных культур в фиксированный

временной интервал. Пристальное внимание американский ученый уделял механизму изменения культур. Его не удовлетворяли примитивно-эволюционные объяснения с ключевым словом "постепенно". Он нашел источник развития культур в динамическом единстве устойчивости и изменчивости культур. Он подчеркивал, что культура одновременно стабильна и изменчива. Но всякое изменение возможно при сохранении некоторых консервативных структур, которые являются субъектом развития. По его мнению, отсутствие изменений вообще означает смерть культуры. С другой стороны, разрушение устойчивых структур в культуре в угоду быстрым изменениям, например технологическому росту, означает ее деградацию, утрату самобытности.

Отличительной особенностью культурно-антропологической концепции М.Херсковица является стремление соотнести содержание понятия культуры с объектами, им выражаемыми. Его интересовал вопрос, в какой степени идеальные, общие понятия соответствуют этнокультурной действительности. В процессе осмысления поставленной проблемы он рассматривал два варианта статуса понятия "культура". При первом культура существует независимо от человека. Второй предполагает, что "культура обладает не больше, чем психологической реальностью, существующей в голове индивида". В данном случае предполагается в конкретной форме решить проблему того, как существуют общие понятия в бытии человека и в какой степени они адекватно отражают окружающую нас предметно-идеальную реальность. Заслуга М.Херсковица состоит в том, что он четко сформулировал данную проблему и ясно дал понять, что для его культурологических построений более важен тезис о неразрывной связи культуры и человека, поскольку первая определяется как сумма поведения и особенностей мышления, свойственных данному обществу. Ученый не отбрасывал и первого варианта статуса культуры (как независимой от человека), но он меньше соответствовал общей направленности культурной антропологии М.Херсковица. При этом хотелось бы отметить, что вопрос онтологического (т.е. бытийного) статуса понятий типа "культура", "этнос" и других дискутируется и сегодня. Некоторые исследователи культуры настаивают, что содержание подобных понятий есть логическо-психологические конструкции, существующие в межличностном взаимодействии людей.

Следуя американской антропологической традиции, М.Херсковиц отделяет понятие "культура" от понятия "общество". Согласно его мнению, *"культура - способ жизни людей; в то время как общество есть организованный взаимодействующий агрегат индивидов, ведущих данный образ жизни. В более простых терминах - общество состоит из людей, а способ поведения, ими избираемый, есть их культура"*(3). Таким образом, общество в определенном смысле может быть и у животных в соответствии с воззрениями Херсковица, а овладение специфическим этнокультурным опытом есть процесс энкультурации.

Понятие "энкультурация" - ключевое для М.Херсковица в его построениях целостной культурно-антропологической концепции. Именно в процессе вхождения в культуру проявляются механизмы воспроизводства этнокультурных общностей и возможности изменения того или иного общества (культуры). Усвоение деятельностной, поведенческой стороны культуры, а также различных аспектов духовной при энкультурации М.Херсковиц считал основным звеном своей концепции.

Итак, энкультурация - это вхождение индивида в конкретную форму культуры. Основное содержание энкультурации состоит в усвоении особенностей мышления и действий, моделей поведения, составляющих культуру. Энкультурацию необходимо отличать от социализации как освоения в детстве общечеловеческого способа деятельности. В действительности оба эти процесса проходят одновременно и в конкретно-исторической

форме. В межкультурных исследованиях есть несколько вариантов понимания того, как происходит энкультурация и в какой системе понятий ее можно зафиксировать.

Особенность интерпретации М.Херсковицом процесса энкультурации состоит в том, что, начавшись в детстве с приобретения навыков в еде, речи, поведении и тому подобном, она продолжается в виде обучения и совершенствования навыков и во взрослом состоянии. В энкультурации Херсковиц выделял два уровня: детство (ранняя жизнь) и зрелость, понятая как равноправие в обществе. Выделение этих двух уровней способствуют раскрытию механизмов осуществления изменений в культуре в единстве стабильности и изменчивости. Главная задача для человека на первом уровне - приобретать культурные нормы, этикет, традиции, религию. В это время индивид лишь усваивает предшествующий этнокультурный опыт. Он лишен права выбора или оценки. По словам Херсковица, человек в детстве - *"больше инструмент, нежели игрок"*. Первый уровень энкультурации - это ведущий механизм, обеспечивающий стабильность культуры.

Основная черта второго уровня энкультурации состоит в том, что у человека появляется возможность не принимать или отрицать какие-либо утверждения. Возможны также обсуждения, дискуссии, результатом которых могут быть изменения в культуре. Таким образом, первый этап энкультурации обеспечивает стабильность культуры, предохраняет ее от неуправляемого роста, деструктивных изменений в периоды наиболее бурного развития. В своих более поздних проявлениях, оперируя на сознательном уровне, энкультурация открывает ворота изменениям, предоставляя для этого альтернативные возможности и разрешая новые веяния в поведении и мышлении. Таким образом, энкультурация, по Херсковицу, в целом - это процесс, обеспечивающий не только воспроизводство "культурного человека", но и содержащий механизм осуществления изменений.

3. Принцип культурного релятивизма

СОДЕРЖАНИЕ понятия "энкультурация" определяет и смысловое ядро концепции Херсковица - принцип культурного релятивизма. Его краткая формулировка состоит в следующем: суждения основываются на опыте, а опыт интерпретируется каждым индивидом в терминах собственной энкультурации. Относительность представлений, обусловленная различными культурами, касается также и фактов физического мира, которые рассматриваются через *"призму данной энкультурации, поэтому представления о времени, расстоянии, весе, размере и других "реальностях" (4)* опосредуются. Ученый также воспроизводит релятивистские критерии культурной нормы, предложенные еще Р. Бенедикт. М.Херсковиц утверждает, что *"окончательное определение того, что нормально и что ненормально, зависит от организации отношений в культуре" (5)*. Ряд стереотипов поведения, форм брака, обычаев, не вписывающихся в евроамериканские стандарты, тем не менее являются совершенно нормальными для тех или иных культур, например, полигамия (многоженство), полиандрия (многомужество), употребление наркотиков с ритуальной целью, жестокие обряды посвящения во взрослое состояние (инициации) и др.

Главная идея культурного релятивизма - признание равноправия культурных ценностей, созданных и создаваемых разными народами. Это предполагает признание самостоятельности и полноценности каждой культуры, отрицание абсолютного значения евроамериканской системы оценок, принципиальный отказ от этноцентризма и евроцентризма при сравнении культур различных народов.

В такой формулировке принцип культурного релятивизма выходит за рамки культурологических построений и размышлений о ценностях, их относительном характере. В него входит и практическое отношение к культуре каждого народа. Практический аспект этого принципа классик европейской этнологии российский ученый С.А.Токарев резюмирует так: *"Нельзя присваивать себе право вмешиваться в жизнь какого-то племени под тем предлогом, что оно неспособно к самостоятельному развитию"*(6).

М.Херсковиц выделял три аспекта культурного релятивизма: методологический, философский и практический. Методологический касался способа познания культур на основе ценностей, принятых у данного народа, т.е. описывать жизнедеятельность индивидов необходимо в терминах их собственной культуры. Важнейшим аспектом этой стороны культурного релятивизма является стремление понять культуру изнутри, осознать смысл ее функционирования в свете представлений об идеальном желаемом, распространенном в ней.

Философский аспект культурного релятивизма состоит в признании множественности путей культурного развития, в плюрализме при взгляде на историко-культурный процесс. Он отрицает обязательную эволюционную смену стадий культурного роста и доминирование одной тенденции развития. Более того, согласно данному принципу возможен отход от поступательного развития и отказ от унифицированной технологической линии развития цивилизации.

В концентрированной форме кредо М.Херсковица выражено в его суждении: *"Признать, что право, справедливость, красота могут иметь столько же проявлений, сколько культур, - это значит проявить не нигилизм, а терпимость"*(7). Весь пафос американского ученого был направлен на внедрение в сознание людей европейской цивилизации идеи о множественности вариантов существования человека в современном мире. Он неоднократно критиковал этноцентризм, т.е. точку зрения, согласно которой один образ жизни предпочитается всем остальным, абсолютизируется один тип цивилизации. Ученый одним из первых в послевоенный период изучения культур высказал идеи о более внимательном отношении к организации жизни человека в культурах незападного типа и использовании достижений различных народов в современном индустриальном обществе (идеология отношения к природе, различные формы медицины, имеющие тысячелетнюю историю, и другие аспекты).

Оценивая безусловно позитивные грани принципа культурного релятивизма (в умеренной форме), нельзя не согласиться с С.А.Токаревым, утверждающим, что *"уважение к культуре каждого народа, хотя бы считаемого отсталым, внимательное и осторожное отношение к народам - создателям такой культуры, отказ от высокомерного самовозвеличивания европейцев и американцев как носителей якобы абсолютных ценностей и непогрешимых судей в этих вопросах - все это несомненно здоровые научные идеи, заслуживающие самого серьезного внимания"*(8).

Вне поля нашего рассмотрения остался еще один, во многом дискуссионный, аспект принципа культурного релятивизма, а именно практически-оценочный. Как относиться к ряду явлений культуры в истории и современности, имеющих, мягко говоря, негативное содержание, можно ли требовать уважения к таким "культурным" ценностям, как людоедство, самым различным проявлениям расизма, чудовищным ценностям тоталитарных режимов в виде концентрационных лагерей и массовых казней?..

С точки зрения абстрактного функционализма, - это необходимые элементы существования культур? Для культурного релятивизма - это проявление "логики собственного развития"? К сожалению, М.Херсковиц ушел от четкого ответа на такие вопросы. Он слишком увлекался уникальностью и самоценностью любого установления, принятого группой людей. В этом важнейший недостаток его концепции.

Но есть еще один практический аспект культурного релятивизма - отношение к архаическим культурам. Побуждать их к развитию унифицированно-индустриальным путем, помогая преодолевать "вековую отсталость"? Консервировать и сохранять в неприкосновенности? Вовлекать в индустриальную цивилизацию, по возможности сохраняя культурную самобытность? Видимо, два последних варианта предпочтительнее. Они отличаются в зависимости от уровня развития и количественных параметров культур. Одни культуры желательно оставлять в неприкосновенности, другие вовлекать в контакт с индустриальным миром, по возможности не разрушая их самобытности. В принципе, пути развития культур это очень спорный вопрос, и решать его - самим народам. Это хорошо видно в наше время, в 90-е годы, а в начале 50-х годов, когда М.Херсковиц создавал "Культурную антропологию", доминировал эволюционистский просветительно-прогрессистский взгляд, состоявший в том, что "отсталые" культуры надо подтягивать к "цивилизованному" уровню, создавать людям человеческие, "культурные" условия существования. Такое вмешательство нередко приводило к массовой деградации населения, алкоголизму, воровству и т. д. Идеи, высказанные Херсковицем, объективно способствовали изменению взглядов на проблему аккультурации различных типов обществ.

В заключение хотелось бы подчеркнуть, что развитие современной индустриальной культуры пошло по пути большей терпимости к разнообразным стереотипам поведения, распространению восточно-созерцательного типа поведения, признания заслуг народной медицины, большой популярности традиционных искусств и более внимательного отношения к истории культуры европейских народов. Реакцией на необузданное внедрение технической цивилизации стал фундаментализм, отход ряда стран к прежним этнокультурным традициям и нормам.

1. Herskovits M. Cultural Anthropology. N.Y.,1955. P. 351.
2. Ibid. P. 301
3. Ibid. P. 316.
4. Ibid. P. 351.
5. Ibid. P. 356.
6. Токарев С.А. История зарубежной этнографии. М.,1978. С. 298.
7. Herskovits M. Op. cit. P. 547.
8. Токарев С.А. Указ. соч. С. 290.

Рекомендуемая литература

Аверкиева Ю.П. История теоретической миссии в американской этнографии. М.,1979.

Аргановский С.Н. Историческое единство человечества и взаимное влияние культур. М.,1967.

Аргановский С.Н. "Культурный" релятивизм в американской этнографии // Современная американская этнография. М.,1963.

Fernandez J. W. Tolerance in a Repugnant World and Other Dilemmas in the Cultural Relativism of M. J. Herskovits // Ethos 1990. №2.

ВОПРОСЫ К ГЛАВЕ 3

1. В чем состоят особенности культурологической концепции М.Херсковица?
2. Какие направления в изучении культур критикует М.Херсковиц?
3. Как вы понимаете определение культуры, данное М.Херсковицем?
4. Как понимает культурные изменения Херсковиц в отличие от эволюционистов и диффузионистов?
5. Охарактеризуйте ключевые понятия "культурной антропологии" Херсковица.
6. В чем смысл принципа культурного релятивизма?
7. Как, с вашей точки зрения, следует относиться к архаичным культурам?

ТЕМЫ ПИСЬМЕННЫХ РАБОТ

1. Реконструкция культурных ценностей традиционного общества (на примере аборигенов Австралии) (по книгам Ф. Роуз "Аборигены, кенгуру и реактивные лайнеры". М.,1972 и "Аборигены Австралии". М.,1989).
2. Анализ энкультурации (на примере конкретного народа).
3. Значение принципа культурного релятивизма в формировании плюралистического взгляда на историю культур.

Раздел 3 . Взаимодействие культуры и личности . Особенности функционирования и воспроизводства культур .

НАПРАВЛЕНИЕ "КУЛЬТУРА-И-ЛИЧНОСТЬ" (ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ)

1. История развития направления и структура исследований

В КОНЦЕ 20-х и начале 30-х годов направление "Культура-и-личность" осуществило в культурологии поворот, сместив акценты изучения различных культур. Во всех предшествующих направлениях главный объект анализа - культура, ее структура, типы и т. д. Исключение составляет психоаналитическое изучение культуры, в котором человек представлен патологическим невротическим индивидом и основной акцент делается на бессознательном элементе его психики.

В направлении "Культура-и-личность" предмет изучения - взаимодействие культуры и личности (человек), личность в культуре и воспроизводящая культуру. Общий предмет данного направления, сформулированный М.Мид и Дж.Хонигманом, - это анализ того, как действует, мыслит (познает, воспринимает) и чувствует (эмоционально реагирует) индивид в условиях различного культурного окружения. Центральной темой, особенно на первых порах развития направления, были исследование энкультурации, анализ значения детства для особенностей функционирования взрослой личности. Существенную роль поначалу играл тезис о специфическом типе личности, определяющем характер той или иной культуры.

Возникновение направления связывают с появлением книг Р.Бенедикт "Конфигурации культур в Северной Америке" (1932) и "Модели культур" (1934), а также с публикацией серии исследований М.Мид об островных культурах Океании. Кроме указанных ученых к данному направлению принадлежали Р.Линтон, К.Клакхон, А.Кардинер, К.Дюбуа, М.Спиро, И.Халлоуэлл. Близки по взглядам к направлению "Культура-и-личность" были А.Крёбер и М.Херсковиц.

После второй мировой войны направление "Культура-и-личность" приступило к построению обобщающих культурологических теорий. Осуществлению этой цели служили коллективный труд, изданный под редакцией Л.Спиера, И.Халлоуэлла и С.Ньютона "Язык, культура и личность" (1944), сборник под редакцией К.Клакхона и Г.Мюррея "Личность в природе, обществе и культуре" (1953), книга "Индивидуальный характер и культурное окружение" (1949). Значительное влияние на развитие направления оказали работа "Личность и психотерапия", изданная под редакцией Дж.Долларда и Н.Миллера (1950) и монография Дж.М.Уайтинга и И.Чайлда "Воспитание детей и личность" (1953), а также фундаментальный труд Дж. Хонигмана "Культура и личность" (1954), в котором психологическая антропология представлена в виде структурно-организованной теоретической концепции. Теоретические положения, разработанные Дж.Хонигманом, представляют собой и общекультурологическую концепцию, до сих пор используемую в науках о культуре. Направление получило название психологической антропологии с 1961 г., после выхода в свет коллективной монографии под редакцией Ф.Хсю "Психологическая антропология". Эта книга и, особенно, помещенная в ней общетеоретическая статья Хсю, породили дискуссию, посвященную уточнению ряда понятий и расширению предмета исследований. Многие видные представители психологической антропологии (Дж.Уоллес, В.Барнов, Э.Бургиньон и др.) предложили свои варианты понимания области исследований психологической антропологии. Итогом дискуссии, кроме общенаучных результатов, явилось становление психологической антропологии как учебной дисциплины.

Важной исторической вехой в развитии психологической антропологии стал VI Международный конгресс антропологических и этнологических наук (МКАЭН) (Чикаго, 1973), показавший, что психологическая антропология получила признание и развитие в странах Латинской Америки и Европы (ФРГ, Италия, Англия). В 1977 г. было основано Общество психологической антропологии, периодическим органом которого стал журнал "Этос".

Несмотря на разнонаправленность, исследования все же группируются вокруг центрального предмета изучения психологической антропологии в формулировке Дж.Хонигмана-М.Мид. Существенно дополнило понимание сути психологической антропологии положение, высказанное Т. Р. Вильямсом, редактором-составителем "Психологической антропологии" (1975), итогового труда VI конгресса МКАЭН. *"Психологическая антропология, - полагал он, - изучает судьбу индивидов в специфическом культурном контексте и интерпретирует полученные данные различными психологическими теориями"*(1). В этом же духе выразил основной смысл психологической антропологии и Ф. Бок, преподающий ее уже около 15 лет в университетах США. Он рассматривает ее как взаимодействие *"между антропологическими проблемами и психологическими теориями, сосуществовавшими с ними"*(2).

В свете такого видения у психологической антропологии сложная многоуровневая область исследований как в историческом, так и в структурно-логическом плане. Ее можно представить в виде общей схемы, в которой все направления исследований

психологической антропологии разделены на две группы: в соответствии с методом, теоретической ориентацией, интерпретирующей теорией; в соответствии с предметными областями. Общую структуру психологической антропологии можно представить в виде таблицы.

Психологическая антропология	
<i>Деление по методу</i>	<i>Деление по предмету</i>
А. Психоаналитический подход Б. Психологический подход (теория научения) В. Этологический подход	I. Традиционные этнопсихологические исследования II. Междисциплинарные исследования III. Проблемно-теоретические исследования

Каждое из предложенных подразделений имеет свою собственную структуру :

А.

1. Психоаналитическая концепция культуры и ее разработка Г.Рохеймом. Современное бытие психоанализа - психоистория и психо-антропология современной культуры (Г.Стейн). Этнопсихоанализ Дж.Деверо;
2. Положительный психоанализ А.Маслоу и Э.Фромма как теоретическая ориентация и научная программа психологической антропологии.

Б.

1. Исследование особенностей восприятия в различных культурах (цвет, геометрическая форма, красота и т. д.);
2. Межкультурный анализ познавательной деятельности. Мышление и культура;
3. Этносемантика.

В.

1. Анализ агрессивности и насилия в различных культурах;
2. Исследование эмоционально-психологических состояний в генетическом и функциональных аспектах в условиях различных культур (ненависть, любовь, страх, тревожность, гнев, привязанность);
3. Невербальная коммуникация у детей, взрослых и животных. Отношение детей к незнакомым и в традициях различных культур;
4. Ритуал и ритуализация;
5. Ранний опыт (импринтинг) - специфически этоэтнологиче-ская проблема.

I.

- а. Психологический анализ форм народной терапии;
- б. Этнопсихиатрия. Измененные состояния сознания;
- в. Изучение детства в условиях различных культур;
- г. Исследования национального характера от "модальной личности" к современному анализу национально-особенного "Я".

II.

- а. Исследование религии в психологической антропологии;
- б. Экология и психологическая антропология;
- в. Взаимодействие психологической антропологии с биологией человека;
- г. Социальная психология и психологическая антропология.

III.

- а. Соотношение природного и культурного;
- б. Проблема нормы и патологии в культурах;
- в. Психологическая антропология - от изучения уникальности и специфичности культур к синтетическому анализу культурных различий и общечеловеческой природы.

В эту схему общей структуры исследований психологической антропологии необходимо внести небольшое дополнение. Оно касается использования (начиная с 80-х годов) в качестве теоретической ориентации интеракционистской концепции Дж. Г. Мида и его подхода к анализу "Я", а также применения общих принципов культурно-исторической школы Выготского-Леонтьева при сравнительном анализе влияния (или его отсутствия) на психологические особенности личности институализированных форм образования в различных культурах.

При изучении самых разнообразных аспектов культуры и личности психологические антропологи руководствуются рядом положений: отстаивание идеи равноправия всех культур (в смысле их ценности для человечества), признание единства человеческого рода, критика тезиса о "высших" и "низших" культурах, использование в исследованиях принципов межкультурного сравнения.

2. Некоторые теоретические положения и структура культуры

КРАТКО опишем теоретическую концепцию культуры, существующую в психологической антропологии. Обратимся к творчеству Дж. Хонигмана, в частности к его книге "Культура и личность" (1954). Ученый выделял два типа явлений, связанных с культурой: *"социально стандартизированное поведение - действия, мышление, чувства .. некоторой группы"* и *"материальные продукты поведения .. этой группы"*. Термин "модель" (образец) (ключевой для психологической антропологии) определяется Хонигманом как "относительно закрепленный способ активности, мышления или чувствования (восприятия)". Модели культуры могут быть идеальными и реальными. Идеальные образцы культуры - желаемые стереотипы поведения, но не всегда реализуемые в повседневной жизни. Модель может быть универсальной или особенной, специальной для класса, категории людей, например для мужчин или для женщин. Личность для Дж.Хонигмана *"означает культуру, отраженную в индивидуальном поведении"*(3).

Важнейшим для психологической антропологии является вопрос о том, как индивид усваивает культурные образцы поведения. По Дж.Хонигману, это происходит в процессе моделирования, формирования стереотипов поведения в ходе энкультурации в соответствии с некоторым типом идеальной личности, содержащим ценностные ориентации, свойственные каждой культуре.

Энкультурация обусловлена рядом факторов. Содержание этого понятия и структуру культуры раскрывают в своих научных работах Дж. и Б. Уайтинги, в первую очередь в книге "Дети шести культур" (1975). Понятийная схема энкультурации и соответственно культуры приводится (с небольшими изменениями) из указанной работы.

Природное окружение		Поддерживающие субстанциональные системы	
Климат Флора Фауна		Вид хозяйства Социальная структура Системы защиты	Проективные (экспрессивные) системы

Ландшафт		Социальный контроль Разделение труда		
↑ ↓				Религия Магия Ритуалы Искусство и отдых Игры Уровень преступности и самоубийств
История	↗	↓		
Миграция Заимствования Изобретения		Детское обучающее окружение Типы воспитания детей		
		↓		
		Взрослый индивид		
		<i>Приобретенное</i> Поведенческие стили Ценностные приоритеты <i>Врожденное (внутреннее)</i> Потребности Импульсы Способности	↗	

Термин "проективные системы" ввел А.Кардинер. Он подразделил культуру на первичные и вторичные институты. Первичные институты (тип экономики, особенности ведения домашнего хозяйства), по его мнению, есть результат исторического приспособления общности к окружающей природной среде, вторичные же (религия, мифология ..) - результат воздействия первичных на личность, ее проекция. Эти системы называются проективными.

Характеризуя данную схему энкультурации, необходимо отметить, что она, по существу, является структурой культуры и моделью для исследований самых различных типов обществ. Весьма показательно, что в ней равноправны различные элементы культуры как материальной, так и духовной, и их сцепляющим звеном является человек.

1. Williams T.R. (Ed.) *Psychological Anthropology*. The Hague; Paris, 1975. P. 26.
2. Bock Ph.K. *Relhinking Psychological Anthropology*. N.Y., 1988. P. XI.
3. Honigman J.J. *Culture and Personality*. N.Y., 1954. P. 17, 23-25, 29.

Рекомендуемая литература

Белик А.А. Психологическая антропология - поиски синтеза в науках о человеке // Советская этнография. 1990. №6.

Белик А.А. Психологическое направление в этнологии США. От исследований "Культура-и-личность" к психологической антропологии // Этнология в США и Канаде. М., 1989.

Honigman J.J. *Culture and Personality*. N.Y., 1954.

ВОПРОСЫ К ГЛАВЕ 1

1. Из каких основных частей, согласно Дж. Хонигману, состоит культура?
2. Что такое модель культуры?
3. Какие важнейшие элементы выделены в схеме энкультурации Дж. и Б. Уайтингов?
4. Назовите основные направления исследований психологической антропологии.

ДЕТСТВО КАК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ

ДЕТСТВО как самостоятельный аспект культуры было выделено в качестве "некоего мира, обладающего некоторой автономией и психологической ценностью", в романтически-просветительской литературе. Значительную роль в восприятии этого феномена сыграло произведение Ж. Ж. Руссо "О воспитании" (1762). Долгое время в XIX в. детство было предметом детального анализа именно в художественных произведениях классиков литературы. Образы детства, часто автобиографические, однако имевшие и историко-культурную ценность, создали Л. Н. Толстой, Ч. Диккенс и М. Твен.

В культурологических исследованиях детство стало самостоятельным объектом анализа под влиянием распространения психоаналитического подхода, в котором оно является одной из центральных тем изучения. С 30-х годов XX в. детство становится важнейшей функциональной частью в исследовании культурных систем самых различных народов.

Бесспорным лидером в этой области исследования культур было направление "Культура-и-личность" (психологическая антропология). Детство рассматривалось в качестве феномена, изучая который в упрощенном виде, но со специфическими культурными особенностями, можно было увидеть мир "взрослой" культуры. Особенности процессов, происходящих в детстве, имеют фундаментальное значение для воспроизводства культур.

В то же время детство - это особый мир, своеобразная культура в культуре, область, полная загадок и непознанных явлений. Это мир со своими правилами поведения, мир фантазии и игр, воспринимаемый как реальность. Ребенок одушевляет окружающий его мир, вносит в него эмоциональную окраску. Он преобразует в своем воображении предметы действительности, например, палка становится у него самолетом или лошадкой, а взаимодействия со сверстниками драматизируются. Таким образом, преобразуя окружающую действительность, ребенок тем самым формирует и воспроизводит важнейшее культурное качество человека в создании идеальных сущностей.

Изучая процессы, происходящие в детстве в самых различных формах, мы каждый раз присутствуем при индивидуальном акте рождения культуры. Ученые имеют возможность непосредственно наблюдать этот процесс, но тем не менее до сих пор не ясно, как же ребенок овладевает речью, почему дети обладают громадным творческим потенциалом и чем вызвано угасание способностей человека впоследствии. Детство представляет собой, если использовать теорию А.Крёбера, своеобразный культурный взрыв, период бурного роста и овладения культурными навыками, приносящий непосредственную радость маленькому человеку, входящему в безбрежный мир культуры.

Нередко факт из жизни ребенка объяснить труднее, чем совершить очередной этап технологической революции. Приведем всего один пример, касающийся "детских обычаев", особенностей их игр. Абсолютное большинство детей, принадлежащих к самым разнообразным культурам, играют в секреты, тайники, в которые закапывают "сокровища" в виде цветных стеклышек, камешков и других предметов. Каким-то образом эта игра или обряд воспроизводится в бесконечной цепи поколений, причем как в традиционных культурах, так и в современных индустриально-урбанизированных. Единственное, весьма посредственное объяснение этого явления состоит в уподоблении действий детей действиям животных, запасующих пищу впрок.

Детство, в первую очередь раннее, в условиях различных культур исследовали такие ученые, как Р.Бенедикт, М.Мид, К.Дюбуа, Дж. и Б. Уайтинги. Они изучали особенности кормления детей, пеленания, приучения к горшку, чередования периодов сна и активности. Безусловно, этим объекты их исследования не исчерпывались. Ученых-антропологов интересовало отношение к личности ребенка в раннем детстве в различных культурах, взаимоотношения типа "ребенок-ребенок", "ребенок-взрослые", система поощрений и наказаний, распространенная в данной культуре. Европейцев удивляло отсутствие наказаний детей в одних культурах и, наоборот, существование наказаний вплоть до 20 лет - в других. Важное значение в изучении "образа детства" играют обряды и ритуалы, связанные с рождением ребенка, наречением его и инициациями - посвящениями во взрослое состояние. Определенное воздействие на исследования оказывали психоаналитические понятия, описывающие коренные качества ребенка : желание быть любимым, потребность в общении (с рождения!), в нежности и избегание тревоги.

Особую область образует этнологическое изучение детства, акцент в котором делается на анализе эмоционально-психологических состояний (радость, печаль, агрессивность, любовь, привязанность). Ключевое понятие здесь - "привязанность" (attachment), выражающее формирование особого качества, возникающего в тесном контакте между ребенком и взрослым на ранних этапах младенчества. Оно есть основа социального взаимодействия в культурах, и возникает оно аналогично импринтингу (запечатлеванию) у животных. Благодаря импринтингу образуются родственные чувства к детенышам не своего вида (утята у курицы и т. д.). Интересным аспектом в изучении детства как феномена культуры является отношение к незнакомому и отражение его в этнокультурных стереотипах поведения.

Существенное, даже определяющее, значение для культурологической концепции в целом является то, как понимается воспроизводство культуры. Этот аспект изучения детства анализируется с двух позиций. Одна заключается в том, что становление культурного человека состоит лишь в развертывании генетической программы, созревании (подобно плодам) навыков, умений и проявлении их в определенные периоды или в связи с соответствующей жизненной ситуацией, или благодаря каким-нибудь пусковым событиям. Такой взгляд на детство получил название "нативизм". Подобные воззрения связаны с пониманием культуры лишь как формы существования генетических задатков индивидов.

Другой подход, более распространенный и более обоснованный, рассматривает детство как форму усвоения культурных стереотипов, подчеркивая существенную роль внешних воздействий. В особенностях детства проявляется влияние культурной традиции, навыки формируются в процессе деятельности. Эта позиция в интерпретации детства как культурного феномена получила название "эмпиризм". Значительное влияние, в том числе и на межкультурное изучение детства, оказала культурно-историческая теория российского психолога Л. С. Выготского. Рассматривая процессы, происходящие в детстве, он отмечал их особенность в том, что "вращение нормального ребенка в цивилизацию представляет собой единый сплав с процессами его органического" развития. "Культурное развитие приобретает совершенно своеобразный характер, поскольку носителем его является растущий, изменяющийся организм ребенка". Само культурное развитие ребенка осуществляется, согласно Л. С. Выготскому, *"путем вращающихся речевых форм общения людей во внутренний план индивидуального сознания и превращения их через промежуточную форму "общения с самим собой" в собственно человеческие формы психической деятельности"* (1). Культурно-историческая концепция Л. С. Выготского и его гипотеза интериоризации культуры (внесение в индивидуальное

сознание) использовались в качестве интерпретирующей теории в межкультурном изучении детства.

В структурном плане изучение детства как феномена культуры состоит из общекультурологических концепций и разнообразных направлений исследований, выделяемых на основании как метода, так и объекта изучения.

1. Общекультурологическое значение детства

СУЩЕСТВУЕТ несколько общекультурологических концепций детства. С психоаналитической теорией детства мы познакомились (правда, в самых общих чертах) в пятой главе второго раздела. Место детства в общей системе категорий культуры (схема энкультурации Дж. и Б. Уайтингов) было рассмотрено в предыдущей главе. Объектами нашего анализа в настоящей главе будут психокультурная теория детства Л. Демоза и типология культур в связи с особенностями детства М.Мид.

Создателем "психогенной" теории истории, согласно которой причины культурного развития коренятся во взаимоотношениях детей и родителей, является Л. Демоз. *"Центральная сила исторического изменения, - пишет он, - не техника и экономика, а психогенные изменения в личности, происходящие вследствие взаимодействий сменяющихся друг друга поколений родителей и детей"*(2). Эволюция типов взаимодействий между родителями и детьми - независимый источник развития. История детства, согласно Демозу, представляет собой последовательный ряд все более тесных отношений между ребенком и родителями. Типы воспитания, распространенные в обществе, являются не просто одной из его особенностей, а главным условием воспроизводства и развития всех прочих элементов культуры. Л. Демоз высказал интересное предположение о связи содержания детских переживаний с соответствующими элементами культуры.

Всю предшествующую историю в зависимости от стиля воспитания Л. Демоз делит на шесть периодов. Первый период (с древности до IV в. н.э.) характеризуется инфантицидным стилем по отношению к ребенку, т.е. убийство ребенка не наказывалось и даже практиковалось в этот период. Второй период (с IV в. до XIII в.) отмечен бросающим стилем, иначе говоря, стремлением сбросить ребенка кормилице, в монастырь или не замечать его присутствия и дома. Амбивалентное (двойственное) отношение к ребенку характерно для периода с XIV по XVII в. Ребенку уже не отказывали во внимании, но не разрешали самостоятельно духовно развиваться. Педагогический образ эпохи - лепка характера из податливого материала. В четвертый период (XVIII в.) преобладал навязчивый стиль - стремление контролировать не только поведение ребенка, но и его внутренний мир, что усиливало конфликты отцов и детей. Период с XIX до середины XX в. отличается социализирующим стилем, целью воспитания становится подготовка ребенка к будущей жизни. И наконец, во второй половине XX в. утвердился помогающий стиль, согласно которому ребенок лучше родителей знает, что ему нужно на каждой стадии жизни.

Как и во всякой схеме-классификации, в периодизации Л. Демоза можно найти недостатки. К ним относятся субъективизм при определении содержания периодов, несоответствие в ряде случаев историческим фактам, игнорирование экономических обстоятельств и экологических условий и т. д. Тем не менее подход к членению истории на периоды, основанные на культуре детства, представляет интерес для культурологии. Концепция Л. Демоза - это оригинальный способ показать эволюцию культуры (правда, только европейской) через модели детства.

Под иным углом зрения подходила к типологии культуры в соответствии с особенностями детства М.Мид. Она выделяла три типа культур: *"постфигуративный, где дети прежде всего учатся у своих предшественников, кофигуративный, где и дети и взрослые учатся у сверстников, и префигуративный, где взрослые учатся также и у своих детей"*.

Постфигуративная культура - это классический вариант традиционного общества. Каждое изменение протекает в ней настолько медленно и незаметно, что *"деды, держа в руках новорожденных внуков, не могут представить для них никакого иного будущего, отличного от их собственного прошлого"*(3). Прошлое взрослых - схема будущего для их детей. Без письменных и иных форм фиксации прошлого люди постфигуративных культур были вынуждены включать всякое изменение культуры в свое сознание и хранить его в памяти вместе с различными формами действий. Определяющую роль в таких культурах играло старшее поколение. Оно служило законченным образцом жизни, символом культуры. Данный тип культуры основан на реальном присутствии в обществе представителей трех поколений, на чувстве вневременности всепобеждающего обычая и предполагает успешную передачу из поколения в поколение неистребимых штампов определенных культурных форм.

Кофигуративной называется культура, в которой преобладающей моделью поведения для людей оказывается поведение их современников. Идеалом для подражания становится уже не прошлое, а настоящее. Кофигурация предполагает непосредственную передачу знаний, научений от представителей актуально действующего поколения. В самом простейшем виде кофигуративная культура - это общество, в котором отсутствует третье поколение (деды и бабушки). Они не проживают совместно с внуками, и поэтому нет преемственности поколений. Более того, становится частью культуры установка на то, что дети, повзрослев, вне влияния родителей самостоятельно выработают свой стиль жизни. Кофигуративная культура предполагает изменения в образе жизни и не исключает изменения места жительства, в том числе в новом культурном окружении. Задача выработки моделей поведения и стиля становится функцией средств массовой информации. Для кофигуративной культуры характерны контркультура и субкультура молодежи (тинэйджеры).

По мнению М.Мид, в 60-е годы родилась новая культура, которую она назвала префигуративной. Особенность такой культуры - неизвестность будущего ввиду ускоренного развития общества. Разница в форме передачи культурных знаний будет настолько велика даже в рамках двух поколений, что не исключено, что дети будут передавать полученные знания родителям. М.Мид была не только создателем учения о трех типах культур, она участвовала в разнообразных исследованиях, посвященных анализу различных аспектов детства как феномена культуры.

2. Межкультурное исследование детства (направления и предметные области)

ВСЕ МНОГООБРАЗИЕ в анализе детства в условиях различных культур можно подразделить на две части: подходы, методы изучения детства и объекты исследования (труд, обучение, игры, сенсомоторная активность в раннем детстве). Особое место занимает изучение раннего детства и отношения к незнакомому. Всю совокупность знаний о детстве как феномене культуры можно назвать "этнология детства". На примере самых разнообразных исследований детства охарактеризуем эту область изучения культур.

Первоначально остановимся на изучении эмоциональных отношений родителей и детей социологическим путем (методом опроса и интервью).

Путем стандартного кросс-культурного кода Мёрдока и Уайта (1969) Р. П. Рохнер и некоторые другие ученые проанализировали отношения между детьми и родителями в 186 обществах. Эти исследования, посвященные анализу взаимоотношений родителей и детей, получили большую известность и стали в определенной степени самостоятельными. *"Теория родительского разрешения-запрещения" (PART)*, - пишет Р. П. Рохнер, - это теория социализации, которая пытается объяснить и предсказать основные следствия родительского разрешения-запрещения для поведенческого, познавательного и эмоционального развития ребенка .."(4). Таким образом, общей задачей является изучение того, как влияют отношения родителей к ребенку на его формирование как личности в различных культурах. Своеобразным итогом рассматриваемой проблемы стала статья Р. П. и Е. К. Рохнеров "Родительское разрешение-родительский контроль: кросс-культурные коды", опубликованная в журнале "Этнолоджи" в 1981 г. Как изучаются взаимоотношения детей и родителей? Какова общая структура кода? В указанной статье конкретно решается, как создать формализованную картину этнически обусловленного отношения детей и родителей. Выделяются четыре основных типа отношения к ребенку: 1) родительское понимание - теплое отношение и любовь; 2) родительские враждебность и агрессия; 3) родительские индифферентность и отрицание; 4) родительский контроль. По частоте применения основные типы делятся на четыре рубрики: редко (исключительно), иногда, часто, всегда (почти всегда). Это не касается родительского контроля, который подразделяется на: отсутствие контроля, слабый, следящий, ограничивающий автономию контроль. После формализации все полученные данные попадают в сводную таблицу. Отдельно исследуются отношения отцов и матерей к детям. В заключение анализируется количественное выражение взаимоотношений между детьми и родителями и сравниваются разные показатели. Статья Р. П. и Е. К. Рохнеров дает представление о социологическом подходе в изучении детства, являющемся соединением определенного метода конкретного исследования с попытками создания эмпирической теории, описывающей отдельный аспект развития детей в различных этнокультурных условиях.

Но все же центральным является психологическое изучение детства, осуществляемое в соответствии с тремя типами психологической теории - с психологическим, психоаналитическим и этологическим подходами в этнологии детства.

Психоаналитическое изучение детства ввиду своей разноплановости, сложности структуры, создающих значительные трудности для анализа, нами не затрагивается. Лишь отметим, что общим для всех подходов с психологической компонентой является вопрос о детерминантах детства, представляющий собой попытки понять механизмы и причины формирования человека различных культур. Психологический подход основан на экспериментальных исследованиях поведения детей, хотя и не сводится только к ним. Исследования, проводимые в его рамках, испытывают значительное влияние бихевиоризма. Это проявляется прежде всего в выборе основного предмета изучения - различных форм приобретенных навыков, умений ребенка и самого процесса научения, трактуемого максимально широко. Таким образом, представители этого направления акцентируют свое внимание на становлении приобретенных форм взаимодействия в процессе научения.

Охарактеризуем психологический подход в этнологии детства. Большое место в нем отводится изучению познавательной деятельности ребенка, межкультурному анализу способности к научению в интеллектуально-абстрактной, предметно-наглядной и двигательной-стереотипной форме. К нему тесно примыкают исследования сенсомоторного развития детей различных этносов, а также анализ особенностей памяти, внимания и других психологических характеристик человека. Важным аспектом рассматриваемого подхода является анализ генезиса и формирования специфики восприятия ребенком действительности в различных этнокультурных общностях.

Наиболее известны особенности восприятия детьми цвета и звука, пространства (предпочтение определенных геометрических форм), сохраняющиеся и у взрослых, что получило отражение в народном творчестве в его различных сферах. Пристальное внимание исследователей привлекает развитие эмоциональной сферы (любовь и ненависть, страх и удивление, улыбка и плач) детей различных культур.

Одним из первых этнопсихологических исследований было изучение способов ухода за ребенком и влияния их на формирование личности. В 70-80-х годах XX в. такому аспекту анализа уделялось минимальное значение, на первый план выдвигалась проблема общения с детьми, особенно раннего возраста, до овладения ими членораздельной речью. Это предполагало изучение отношений типа мать-ребенок, родители-ребенок, незнакомые-ребенок, ребенок-ребенок. В качестве иллюстрации того, что представляет собой исследование, например, отношений родители-дети, затронем один из аспектов этого сложного взаимодействия - значение детского плача и крика.

Плач есть первое проявление эмоций человеческого существа, начальная фаза формирующейся коммуникативной деятельности, доминирующей в младенчестве. Крик (плач) младенца при рождении - в определенном смысле специфическая особенность человека. По мнению Гегеля, высшая натура человека проявляется и здесь. *"В то время, как животное немо и выражает свою боль стонами, ребенок выражает ощущение своих потребностей криком"*(5). Реакция на столь привычное явление, как плач ребенка, во многом определяется этнокультурными стереотипами поведения, сложившимися в той или иной общности. Отношение к плачущим или кричащим детям варьируется от полного игнорирования до отклика на любой призыв младенца. Исторически так сложилось, что одинаковое или сходное отношение к плачу и крику можно встретить и в традиционных обществах Африки, и в развитых странах Западной Европы. И наоборот, в этнических общностях, стоящих близко друг к другу в социальном развитии, могут быть диаметрально противоположные отношения к этому явлению. Плач в этнологических исследованиях определяется как сильно выраженная вокализация, сопровождающаяся слезами. Крик - это такая же вокализация, но без слез.

Плач и крик относят к основным формам коммуникации в младенчестве. Доминирующее значение при объяснении этих явлений в этнологии детства играет бихевиористская схема "стимул-реакция" (с-р). В большинстве исследований плач и крик считаются лишь ответной реакцией ребенка на внешние раздражители или свидетельством какого-либо дискомфорта. Часто не учитывается, что даже в младенчестве ребенок активно взаимодействует со средой. Порой ему просто скучно одному, хочется видеть родителей и "поговорить" с ними доступными ему способами. В принципе, конечно, и такую активность ребенка можно истолковать по схеме "стимул-реакция", например, нежелание быть одному как реакцию на отсутствие внешних положительных раздражителей. В этом случае надо выделять различные качественные типы реакций ребенка, хотя, строго говоря, схема с-р предполагает пассивное следование объекта, в данном случае ребенка, раздражителям.

Исследование плача и крика в этнологии имеет многообразную направленность. Предметом изучения обычно являются два или более этноса при учете социально-классовой структуры общества. Кроме этого, важен возраст ребенка и его поведение в различных ситуациях. Например, рассматриваются период жизни от двух до одиннадцати месяцев в различных этносоциальных условиях и ряд ситуаций, в которых ребенок плачет или кричит: в отсутствии родителей, в присутствии незнакомых людей, в отсутствии людей вообще, в присутствии других детей и т. д. Все указанные этносоциокультурные

аспекты исследования детского плача (крика) дают в совокупности целостное представление об этом явлении.

Этологическое изучение детства состоит прежде всего в тщательном исследовании различных форм взаимодействий детей в естественных для них условиях и ситуациях, а не в рамках специально продуманных экспериментов. В отличие от бихевиористов этологи значительную роль отводят изучению наследственных стереотипов поведения у ребенка, сравнительному анализу действий детей и животных. Их в большей степени интересует реализация врожденных механизмов поведения и формирование на их основе культурных моделей деятельности в детстве.

Специфической областью исследования для этологического подхода является изучение невербальной коммуникации, способа взаимодействия, общего для человека и животных. Исследование невербальной коммуникации в детстве в условиях различных культур - это изучение внесловесных, жестовых эмоциональных форм общения, используемых ребенком. При этом рассматривается и формирование эмоций у детей, в особенности жестов, мимики, форм проявления чувств в различных культурах. Важным подспорьем в решении этой задачи является тщательная разработка системы терминов для детального описания эмоциональных состояний детей. Так, например, в исследовании английских этологов Ч. Р. Браннигана и Д. А. Хамфриза приведен список из 136 (!) терминологических сочетаний для описания разнообразных эмоциональных состояний детей, встречающихся в процессе эмпирических исследований. Только улыбки авторы выделяют десять видов.

Важную роль в эмоциональной выразительности играют глаза ребенка. Взаимные взгляды ребенка и родителей представляют собой важнейший способ коммуникации для детей в младенчестве. Взгляд ребенка становится осмысленным в довольно раннем возрасте (4-6 недель). При достаточном внимании к ребенку в его глазах можно прочесть массу оттенков и значений, ответы на все вопросы, поставленные родителями, а также просьбы и эмоциональную оценку наличной ситуации: одобрение, несогласие, радость, печаль, удивление, внимание и т. д. Сложнейшей формой вопроса и ответа на него является улыбка ребенка, одна из первых форм эмоционального общения, чистая и непосредственная. Ребенок улыбается всем лицом, и особенно глазами. Улыбка - важнейшая форма эмоционального и невербального общения детей со взрослыми.

Более сложная форма поведения и эмоционального состояния, формирующаяся в самый ранний период жизни ребенка, - привязанность. Одним из проявлений ее становится "комплекс оживления" - радость младенца при виде своих родителей. Привязанность - это комплексная форма поведения ребенка, состоящая в выражении радости, одобрении улыбкой, издаваемыми звуками, определенными движениями при наличии людей, окружающих его с рождения: мать, отец, брат, сестра, бабушка, дедушка, и в выражении грусти, призыва плачем при отсутствии близких ему людей. Привязанность отражает необходимость общения младенца со взрослыми и составляет одно из фундаментальных оснований социального взаимодействия. В процессе изучения привязанности было выявлено несколько ее видов. М. Айнсворт выделяет три ее вида: устойчивая, неустойчивая и отсутствие привязанности. Такая классификация привязанности была проведена на основании трех аспектов отношения матери к ребенку: обобщенный объем внимания к ребенку, удовольствие от кормления грудью, объем знаний о своем ребенке. Один из важнейших аспектов изучения привязанности - анализ формирования избирательности, направленности на определенный объект, отношение к незнакомым.

Отношение к незнакомым, иностранцам - интереснейшая тема этнографии, тесным образом связанная с народными сказками, фольклором, религиозными верованиями. Оказалось, что этот вопрос не менее интересен и в аспекте детской психологии. На реакцию детей на незнакомых людей, которая трудно предсказуема и субъективно избирательна, накладывают отпечаток этнокультурные особенности. Имеется в виду, например, традиция не допускать к ребенку в ранний период его жизни незнакомых людей или прятать его от посторонних глаз. Отношение к незнакомым людям и эмоциональная реакция на них тесно связаны с проблемой коммуникации и коммуникабельности, т.е. вхождения в группу людей, налаживания связей с отдельным человеком. Конечно, общительность - свойство, встречающееся в любой культуре, но все же, хотя и условно, считается, что в одних культурах оно более распространено и ярче выражено, а в других - менее. Это объясняется, в первую очередь, особенностями формирования и становления эмоций, поведенческими стереотипами, принятыми в данном обществе.

По отношению к незнакомым людям человек, как взрослый, так и ребенок, испытывает противоречивые чувства. С одной стороны, интерес, с другой - настороженность. Известный западногерманский это-лог И.Эйбл-Эйбесфельдт отмечает, что уже в шесть-восемь месяцев ребенок начинает отличать "своих" от "чужих". Он полагает, что беспокойство, страх перед незнакомыми - врожденная черта человека, поскольку она проявляется у детей, не имевших отрицательного опыта общения с "чужими". *"Очевидно, - пишет он, - существуют какие-то исходящие от человека сигналы, одни из которых вызывают настороженность, а другие настраивают человека на дружеский лад. Личное знакомство в значительной степени блокирует механизм тревожности .. Поскольку при постоянных личных контактах человек принимает уже знакомые сигналы, люди, живущие среди родственников и друзей, не испытывают напряжения"*(6).

Ученый затронул малоисследованную и при этом существенную для формирования ребенка проблему, причем сделал это в интересной форме. Но все же он не учитывает того обстоятельства, что некоторые дети боятся не всех незнакомых, и именно здесь заключена загадка коммуникации в невербальных формах как среди детей, так и среди взрослых. Как происходит отбор "хороших" незнакомых от "плохих", вот в чем вопрос. Что это за таинственные сигналы, в какой форме они передаются? В этой же плоскости лежит анализ взаимоотношения человека и животных. Почему на одних людей у животного положительная реакция, а на других - отрицательная? И наконец, в два-три месяца дети, по крайней мере некоторые, улыбаются любому человеку, а в шесть-восемь месяцев уже формируется избирательное отношение к людям. В чем смысл этого процесса? К сожалению, И.Эйбл-Эйбесфельдт мало внимания уделил потребности в общении, стремлению к новому, которое также формируется в раннем детстве. Он отразил наше желание жить в кругу знакомых, но не исследовал того, как и почему появляются новые знакомые, как они из незнакомых превращаются в знакомых.

При анализе коммуникации людей все же нельзя забывать, что чаще всего она осуществляется одновременно и в вербальной и в невербальной формах. Словесное общение играет значительную роль в жизни людей, особенно если учитывать его влияние в неявных формах, неосознаваемых субъектом, результатом чего является внушение (суггестия), подкрепляемое невербальными формами коммуникации. Во взаимоотношениях между взрослыми, знакомыми и незнакомыми и ребенком происходит общение на различных уровнях. Со стороны ребенка до овладения языком - невербальная коммуникация, со стороны взрослых - оба указанных типа общения. Это обстоятельство необходимо учитывать при изучении становления форм коммуникации у детей. Можно согласиться с гипотезой о существовании каких-то сигналов на невербальном уровне,

возникающих у людей в процессе общения. Но почему же не предположить, что и сами слова выполняют аналогичные функции - настраивают на дружеский или на враждебный лад. Следует отметить также, что членораздельная речь - исключительно достояние человека, и она существенно влияет на развитие ребенка.

Изучение привязанности, страха, отношения к незнакомым, формирование первичных форм социального взаимодействия - все это составляющие общей проблемы исследования воздействия раннего детства на более позднее развитие. Ранний опыт был предметом изучения в 30-40-х годах, он был так же актуален и в 70-80-х годах. В поле зрения этологов попадают ныне не только особенности, характерные для данной этнокультурной системы, но и общечеловеческие характеристики раннего детства. В соответствии с этим рассматриваются два уровня воздействия: общий на уровне этнокультурной системы и особенный на уровне индивида. Первый связан с влиянием принятых в этнокультурной системе стереотипов воспитания детей на характеристики всех взрослых членов общества, второй касается соотношения раннего опыта отдельного человека и его индивидуальных отличий в зрелом состоянии. Таким образом, ранний опыт анализируется в двух аспектах: его влияние на различия внутри общностей и между общностями. В современном изучении этой проблемы выделяют четыре основных направления исследований: экспериментальные исследования раннего опыта; экстраполяция данных, полученных при изучении животных; разработка методологии; анализ взаимодействия дети-дети, дети-взрослые.

Важнейшую роль в анализе воздействия раннего опыта на более позднее развитие личности играют исследования периода наибольшей взаимной чувствительности матери и ребенка. За ним закрепилось название "сензитивный период", предложенное М. Клаусом и Дж. Кенне-лом. В ходе исследований, проведенных в США и Гватемале, выяснилось, что дети, имеющие более тесный и частый контакт с матерью, показывают более высокие результаты по шкале коэффициента интеллекта, лучше решают задания на понимание, чем те, кто лишены полноценного общения, т.е. взаимодействия с людьми в вербальной и невербальной формах (разговор, эмоциональное взаимодействие, игра и т. д.). Отсутствие человеческого общения, лишь кормление и уход за ребенком могут привести к умственной отсталости. Недостаточное внимание к ребенку, "госпитализм", по выражению М. Клауса и Дж. Кеннела, может быть причиной ряда болезней(7).

Часть этнологических исследований посвящена последствиям травматических ситуаций, происшедших в раннем детстве. События такого рода накладывают отпечаток не только на особенности характера, но иногда приводят к душевным расстройствам. Например, исследования показали, что девочки, потерявшие мать в раннем возрасте, с большей вероятностью могут заболеть депрессией, чем остальные. Очень важное значение для индивидуального становления ребенка в первые месяцы жизни имеет установка родителей на желаемый ими образ его поведения. Этой проблеме посвящены несколько исследований, в которых анализируется, как представляют себе родители США и Японии "нормального" ребенка. В США, например, ребенок с рождения считается личностью со своими потребностями и желаниями, которые должны быть поняты и, по возможности, удовлетворены. В Японии же младенец - часть матери, лишенный психологической самостоятельности. "Она знает, что лучше для ребенка, и нет необходимости с его стороны заявлять ей о своих потребностях". С таким пониманием развития ребенка увязан и желаемый стереотип поведения младенца, прямо противоположный в США и Японии. В США "мама желает видеть его радостным, лепечущим, активным и исследующим мир вокруг себя, а в Японии она хочет, чтобы он был тихий, неактивный и замкнутый". Уже в три-четыре месяца младенцы двух различных культур приучены вести себя в

соответствии с моделями, принятыми в этих культурах. *"Таким образом, - делает вывод У. Каудилл, - культура может "взрости" в индивида уже трех месяцев от роду"*(8).

Особое значение для исследования проблемы раннего опыта имеют общетеоретические вопросы: соотношение культурного и природного, понимание процесса развития и т. д. Исследователи раннего детства пытаются конструктивно решить эти вопросы. Они также ставят вопрос об интерпретации явлений, противоречащих положениям концепции раннего опыта. В качестве таковых крупнейшая английская исследовательница раннего детства Дж.Данн приводит сохранение детьми из детских домов способности к глубокой привязанности, хотя их раннее детство, как правило, травмировано. Факты, не соответствующие концепции раннего опыта, анализируются и объясняются не только и не столько с помощью новых, более тщательных эмпирических исследований, сколько совершенствованием теоретических конструкций, уточнением содержания основных понятий. Наиболее сложной и фундаментальной теоретической проблемой в изучении ребенка в раннем детстве и в последующие периоды является понимание процесса развития. Дж.Данн, например, не согласна с примитивным пониманием развития, до сих пор распространенным в трудах, посвященных раннему детству. Она критикует положение о том, что "развитие ребенка осуществляется аналогично росту дерева, и ранние события, рассматриваемые в качестве основы или ствола дерева, имеют значительно большее влияние, чем более поздние".

Развитие ребенка с младенчества ряд ученых рассматривают в качестве социокультурного процесса (У. Каудилл, К. Тревартен, Дж.Данн и некоторые другие). *"Образцы пеленания, кормления, разговора и игры с ребенком, - пишет Дж.Данн, - есть часть культуры, в которой растет младенец"*. Автор не согласна с положением о том, что, например, общество охотников-собирателей свободно от культуры, что оно более биологично, чем наше, поскольку *"люди - создатели культуры .. она есть природа человека"*. Данн отводит изучению детей определяющую роль в познании человека. *"Мы лишь начали понимать человеческое развитие, - пишет она, - когда стали изучать детей в их реальном социальном мире"*(9). При этом Дж.Данн, как и другие исследователи, не отрицает существенной роли биологических предпосылок и врожденных факторов индивидуального развития ребенка. В явной или неявной форме в них анализируются общетеоретические проблемы генетических и функциональных аспектов поведения ребенка. Размышления ученых, выбор ими предметных областей концентрируются вокруг нескольких важнейших вопросов: особенности развития в детстве, соотношение врожденных и приобретенных стереотипов поведения и взаимодействие между ними, соотношение биологических и социальных способов действия и, наконец, выяснение специфики человека, ее формирование или развертывание, если она целиком наследственна.

Все перечисленные вопросы есть конкретное выражение общетеоретической проблемы соотношения природного (биологического) и культурного (социального) в применении к воспроизводству человека. В этнологии детства, особенно в этологическом способе его изучения, соотношение культурного и природного - предмет специального анализа, в котором обобщаются многочисленные исследования особенностей развития детей в различных культурах. Не имеет смысла рассматривать концепции, в которых явно односторонне абсолютизируется генетический фактор, а само развитие ребенка представляется как "созревание" тех или иных навыков, стереотипов поведения. Все же большинство ученых, исследующих детей в рамках этнологии детства, с большой осторожностью делают выводы о соотношении природного и культурного в онтогенетическом развитии человека.

Необходимо отметить, что этологи нередко решительно отмежевываются от социобиологов. К.Лоренц резко критикует П. Лейхаузена и Д. Морриса за метафизическую абсолютизацию биологической компоненты человеческого поведения. Солидарен с К.Лоренцом в критике социобиологов и Р.Мастере, который считает, что социобиология не в состоянии дать причинное объяснение альтруизму или любому другому аспекту человеческого поведения.

К. Тревартен, известная своими исследованиями раннего детства, анализируя соотношение культурного и природного, высказывает предположение, что "ни теория генетически управляемых образцов поведения, ни теория социального обучения" не в состоянии объяснить многие явления в онтогенетическом развитии не только человека, но и животных. Она призывает к поискам новых теоретических конструкций на основе синтеза старых. Изучая развитие детей в раннем детстве, Тревартен особое внимание уделяет инстинкту кооперации, который служит основанием для взаимодействия типа ребенок - ребенок в период от рождения до двух лет. По ее мнению, необходимо выделить то обстоятельство, что дети обладают личностными характеристиками даже в самом раннем возрасте, в первый год жизни. Она утверждает, что существует врожденный импульс (потребность), влекущий одного человека к другому. К. Тревартен даже высказала предположение о существовании особого инстинкта, стремления быть индивидуальностью. А это возможно только в обществе. Употребление биологических терминов, например "инстинкт", не мешает К. Тревартен последовательно проводить идею об уникальности человека. Перечень разнообразных подходов и мнений к соотношению культурного и природного в развитии детей можно было бы продолжить, но не в этом автор видит свою задачу. Он стремится показать, что в современной зарубежной науке, изучающей детство в различных формах, идут реальные поиски ответов на многие вопросы, связанные с выяснением соотношения социального (культурного) и природного (биологического) в человеке, становлением социального взаимодействия в раннем детстве.

В исследовании детства наряду с направлениями, выделенными на основании метода изучения, не менее важную роль играют исследования, концентрирующиеся вокруг определенного предмета, а именно форм деятельности, осваиваемой ребенком. При анализе форм деятельности ребенка (особенно таких, как игра и труд) в условиях различных культур в комплексе используются различные методы, рассмотренные ранее.

Анализируя игры, обычно выделяют игры физические, в которых результат определяется моторной активностью, игры стратегии, детерминированные выбором возможных способов действия, и игры случая, удачи, когда итог зависит от каких-либо неконтролируемых обстоятельств. Возможны и другие подходы к классификации игр. Например, Г. Эриксон выделяет три класса игр: аутокосмическая игра, направленная на собственное тело, микросферическая, имеющая предметом игрушки, и макросферическая, направленная на мир играющих.

Изучение игр предполагает рассмотрение различных аспектов взаимодействия этого вида деятельности с другими и его влияние на формирование личности в определенной этнической общности. Этнологи детства исследуют связь игр с развитием интеллектуальных способностей, с обучением, со стереотипами поведения, с характером фантазии и воображения. Значительное внимание они уделяют также влиянию игр, характерных для той или иной культуры, на освоение культуры в целом. Например, М. Роберте и Б. Саттон-Смит в статье "Воспитание детей и участие их в играх" выясняют зависимость между различным воспитанием и играми.

На играх в детстве лежит многообразная функциональная нагрузка. Одна из важнейших функций игры у детей, как, впрочем, и у взрослых, - компенсаторная. В играх реализуется и одновременно контролируется агрессивное поведение. В игре дети овладевают многими навыками, имеющими этническое происхождение. Это касается форм общения со сверстниками (отношение дети-дети во всем многообразии), овладения первыми формами трудовой деятельности. Именно в игре дети копируют и воспроизводят мир взрослых определенной этнической общности.

Огромное значение игры имеют для развития фантазии и воображения, их форм проявления и особенностей содержания. Некоторые авторы, например Роберте и Саттон-Смит, отмечают связь между игрой определенного типа и фольклором исследуемой этнической общности. Они считают, что игры *"имеют своей аналогией в крупном масштабе - социальное поведение, а в малом - фольклор"*(10).

Важнейшей формой деятельности, формирующейся в детстве, является труд. Первоначально он существует в рамках игр, хотя с самого раннего детства можно выделить элементы трудовой активности в чистом виде. Возраст, с которого труд становится, по крайней мере, равноправной формой деятельности по сравнению с игрой, сильно различается в культурах. В традиционных обществах ребенок вовлекается в производственную деятельность намного раньше, нежели в современных. Исследователей беспокоит то, что в связи с объективными (переменчивая экономическая конъюнктура) и субъективными причинами (отсутствие четкой цели в приучении к труду в детстве) определенное число детей, а впоследствии и взрослых не участвуют в производственно-трудовых процессах практически ни в каких его формах. Тем самым в человеке остается не сформированной в полном объеме и не реализованной его существенная черта и способность - труд, трудоспособность.

При изучении труда в детстве анализируются: мотив трудовой деятельности у детей различных культур, начало трудовой деятельности, соотношение игры и труда, структура и виды детского труда. На основе разнообразного конкретного материала исследователи делают попытки объяснить специфику участия в нем детей в той или иной культуре. Труд в детстве в различных его аспектах посвящена и обобщающая статья Р. Г. и Р. Л. Монро, а также Г. С. Шиммин "Труд в четырех культурах: детерминанты и следствия" (1984). Путем систематических наблюдений в различных культурных традициях детей от трех до девяти лет выясняются детерминирующие факторы и содержание социопсихологического воздействия труда в детстве. В статье развиваются два тезиса. 1. Дети работают там, где имеют экономическую ценность, т.е. где семья и сообщество нуждаются для своего существования в продукте, производимом детьми как в натуральной, так и в товарной формах. 2. Труд влияет на развивающийся характер личности. Во всех четырех рассматриваемых в статье общностях из Кении, Белиза, американского Самоа и Непала дети рано вовлекаются в трудовой процесс. Уже в три года различные обязанности занимают до десяти процентов времени ребенка, а к девяти годам он работает до трети своего внешкольного времени. Выделяются три категории работ: уход за детьми; все категории работ, кроме ухода за детьми и оплаченного труда (домашняя работа и труд по поддержанию существования); общий показатель детского труда. В третью категорию входят две первые и, кроме того, оплачиваемая работа, товарный труд. В соотношении натурального и товарного труда последнему отводится подчиненная роль, и на его долю остается мало времени.

Анализ детского труда в четырех культурах обнаружил существенные и интерпретируемые корреляции между вовлеченностью в тот или иной тип труда и видами поведения детей. Из них наиболее часто употребляемы три; "социабельность", т.е.

способность вступать в социальное взаимодействие, "потребность в помощи" и "способность взять ответственность на себя". Анализ труда и видов поведения детей показал, что работающие дети предпочитают образцы взаимодействий, аналогичные типам труда, в которые они преимущественно вовлечены. Например, девочки, ухаживающие за детьми, переносят часть выработанных в этом процессе поведенческих стереотипов на всех детей младше себя. Было замечено также, что мальчики, занятые тяжелым трудом, чаще проявляют готовность брать ответственность на себя. Эта же связь проявляется и при выборе игр. Окончательный вывод авторов статьи: *".. уровень детского труда детерминирован экологическим окружением и, в свою очередь, является одним из источников формирования характера ребенка", "труд детей может влиять на их социальное поведение"*(11).

Авторы рассматриваемого исследования доказывают тезис о наличии связи между типами труда и предпочитаемыми детьми моделями взаимодействия друг с другом. Это положение можно сформулировать по-другому: в процессе труда ребенок в традиционных обществах овладевает формами социального взаимодействия, которые затем использует вне трудового процесса в различных формах поведения. В современных обществах социальный опыт взрослых в большинстве случаев осваивается в играх, когда моделируются различные ситуации социального взаимодействия, а труду здесь, особенно в возрасте от трех до девяти лет, отводится, как правило, минимальная роль.

1. Выготский Л. С. Развитие высших психических функций. М., 1960. С. 40-41.
2. Кон И.С. Ребенок и общество. М., 1988. С. 48.
3. Мид М. Культура и мир детства. М., 1988. С. 322.
4. Pohner R. P. Worldwide Tests of Parental Acceptance-Rejection Theories: An Overview // Behavioral Science Research. 1980. №1.
5. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1977. Т. 3. С. 84.
6. Эйбл-Эйбесфельдт И. Указ. соч. С. 107.
7. Klaus M. H., Kennel J. H. Mothers Separated from their Newborn Infants // Pediatric Clinics of North America. N.Y., 1970. P. 1035.
8. Caudill W. Tiny Dramas // Transcultural Research in Mental Health. Honolulu, 1972. С. 40.
9. Dunn J. Understanding Human Development // Human Ethology. Cambridge, 1979. P. 630.
10. Roberts M. J., Sutton-Smith B. Childtraining and Game Involvement // Ethnology 1962. №1. p. 182.
11. Munroe R.H., Munroe R.L., Shimin H. S. Children's Work in Four Cultures: Determinants and Consequens // American Anthropology. 1984, №2. P. 377.

Рекомендуемая литература

Белик А.А. Человек: раб генов или хозяин своей судьбы? М., 1990.

Выготский Л. С, Развитие высших психических функций. М., 1960.

Выготский Л.С. Собрание сочинений: В 6 т. М., 1982.

Кон И.С. Ребенок и общество. М., 1988.

Мид М. Культура и мир детства. М., 1988.

Этнография детства. М., 1983.

Human Ethology. Cambridge, 1979.

Munroe R. H., Munroe R. L., Shimin H. S. Childrens Work in Four Cultures: Determinants and Consequens // American Anthropology. 1984. №2.

ВОПРОСЫ К ГЛАВЕ 2

1. Какие теории культуры, основанные на анализе детства, вы знаете?
2. В чем состоит классификация культур М.Мид?
3. Каково значение межкультурных исследований детства?
4. Какие направления в изучении детства существуют?
5. Какие формы деятельности в детстве исследуются в различных культурах?
6. В чем особенность этнологического изучения детства?

ТЕМЫ ПИСЬМЕННЫХ РАБОТ

1. Образы детства на островах Полинезии (по работам М.Мид).
2. Роль игр в функционировании культур.
3. Игра как принцип объяснения культуры.

МЫШЛЕНИЕ И КУЛЬТУРА

СУЩЕСТВОВАНИЕ особого типа мышления у архаичных народов отмечал еще Э.Тайлор в "Первобытной культуре". Идеалом в науке и в культурной реальности для него было математизированное знание, позволяющее давать ответы на все вопросы с позиции причинно-следственной детерминистской картины мира. Рационалистический - просветительский - образ культуры предполагает, что ее важнейшим элементом является мышление, благодаря чему человек познает окружающий мир. В тенденции сделать мир понятным, построении более логичной картины окружающей действительности, в освобождении от невежества, вредных пережитков Э.Тайлор видел прогрессивное развитие культур. Именно это обстоятельство обусловило направленность в изучении культур в начале XX в. Важнейшим аспектом, определяющим моментом в изучении культур стали особенности мышления.

Первыми и наиболее значительными исследованиями были работы Л.Леви-Брюля о первобытном мышлении. Они получили широкую известность и вызвали многочисленные дискуссии о том, как же мыслит человек первобытного общества. Работы Л.Леви-Брюля дали мощный импульс для дальнейшего исследования разнообразия человеческого мышления в культурах. Мышление рассматривалось не только как аналитическая способность человека, но и как совокупность способов и приемов познания и объяснения окружающего мира. Изучение данной проблемы имело сравнительный межкультурный характер и предполагало анализ специфики интеллекта и в современной индустриальной культуре.

В последнее время в культурологии часто употребляется понятие "ментальность" (или менталитет) как *"относительно целостная совокупность мыслей, верований, навыков духа, которая создает картину мира и скрепляет единство культурной традиции или какого-нибудь сообщества"*(1). Это понятие отражает специфику различных типов культур в их объяснении окружающего мира, понимании целей развития, основных ценностных ориентации. Менталитет выражается не только в особенностях образа мыслей, но в эмоциональной оценке тех или иных событий. В настоящее время выделяют античную и средневековую ментальность. Много споров вызывает изучение менталитета

культур отдельных народов, типов культурной традиции. Нередко в дискуссиях присутствует необоснованный оценочный подход. В который раз возрождается неравноправное отношение к культурам (цивилизованные, нецивилизованные, дикие, примитивные и т. д.). Явным или неявным образом менталитет связывается с технологическим уровнем культуры, способностью производить материальные блага. Безусловны различия в способе, направленности мышления у представителей различных культур. Чтобы понять, в чем они состоят и как объясняют их разнообразие исследователи культур, обратимся к истокам данной проблемы.

1. Концепция первобытного мышления Л.Леви-Брюля

ФРАНЦУЗСКИЙ исследователь Л.Леви-Брюль (1857-1939) все свои работы посвятил исследованию одной темы - своеобразию "первобытного" мышления, качественно отличного от "логического" мышления. На его выбор основного предмета научной деятельности существенно повлияло знакомство с работой Дж.Фрезера "Золотая ветвь" и с исследованием китайского историка С. Цяня "Исторические записки". Основные работы Л.Леви-Брюля - "Первобытное мышление" (1922) и "Сверхъестественное в первобытном мышлении" (1931).

Исходное понятие для всех исследований Леви-Брюля - "коллективные представления", заимствованное им у Э.Дюркгейма. Коллективные представления, согласно определению Э.Дюркгейма, это идеи (верования, моральные понятия), которые человек получает не из своего индивидуального жизненного опыта, а благодаря воспитанию, общественному мнению, обычаям. Леви-Брюль поставил перед собой задачу: выяснить законы этого аспекта культуры, специально изучить особенности проявления коллективных представлений в различных по уровню развития типах обществ.

В самом начале своего основного труда "Первобытное мышление" он дает развернутую характеристику этого понятия. *"Представления, называемые коллективными...могут распознаваться по следующим признакам, присущим всем членам данной социальной группы: они передаются в ней из поколения в поколение, они навязываются в ней отдельным личностям, пробуждая в них сообразно обстоятельствам, чувства уважения, страха, поклонения и т. д. в отношении своих объектов, они не зависят в своем бытии от отдельной личности. Это происходит не потому, что представления предполагают некий коллективный субъект, отличный от индивидов .. а потому, что они проявляют черты, которые невозможно осмыслить и понять путем одного только рассмотрения индивида как такового. Так, например, язык, хоть он и существует, собственно говоря, лишь в сознании личностей, которые на нем говорят, тем не менее несомненная социальная реальность, базирующаяся на совокупности коллективных представлений. Язык навязывает себя каждой из этих личностей, он предшествует ей и переживает ее"*(2).

Особенности коллективных представлений обусловлены разнообразием культур. Для традиционного (архаичного) общества большую значимость имеют эффективная направленность, коллективные чувства, нежели чисто умственная деятельность. Леви-Брюль в связи с этим критиковал Э.Тайлора за образ размышляющего "дикаря-философа", интеллектуально постигающего мир. По мнению Леви-Брюля, законы, управляющие коллективными представлениями "отсталых" народов, совсем не похожи на наши логические законы мышления. Эти коллективные представления не отделены от эмоций, чувственных аспектов архаических культур.

Большую роль в таких культурах играет феномен внушения и социально-психологического "заражения" во время религиозных обрядов эмоциями страха, религиозного ужаса, желания, надежды и т. д. Определяющим фактором коллективных представлений традиционных культур является вера в сверхъестественные таинственные силы и в общение с ними. Леви-Брюль особо подчеркивал, что "дикарь" не ищет объяснений явлений окружающей действительности. Они даются ему в едином (синкретическом) комплексе представлений о тайных силах, магических свойствах окружающего мира, а не в структурно-аналитической форме в виде отдельных сущностей, частей, элементов окружающей жизни.

Вообще восприятие мира в "примитивных" культурах ориентировано не на поиск объективных характеристик, а на субъективно-чувственные, мистические формы освоения. Поэтому, по мнению Леви-Брюля, "первобытные люди" смешивали, например во сне, реальные предметы с их образами, человека и его изображение, человека и его имя, человека и его тень. Первобытное мышление непроницаемо для опыта. Оно не чувствительно к нему и не может разуверить архаичного человека в его вере в колдовство, фетишей, мистические силы.

Место законов логического мышления (тождества, непротиворечивости) занимает в первобытном мышлении закон сопричастия, состоящий в том, что предмет (человек, животное) может быть самим собой и одновременно другим. Человек традиционного общества чувствует себя мистически единым со своим тотемом (крокодил, попугай, орел), со своей лесной душой и т. д. Данный тип мышления Леви-Брюль называл дологическим, оперирующим предпонятиями или предсвязями. Таковы общие контуры теории "первобытного мышления" Леви-Брюля при последовательном проведении его собственной позиции в отношении к менталитету людей, живущих в традиционной, дописьменной культуре. Сразу же после выхода книги "Первобытная культура" позиция Леви-Брюля была подвергнута разносторонней критике. Чувствуя внутреннюю противоречивость своей концепции, Леви-Брюль постепенно смягчил ее основной тезис о дологическом, пралогическом характере мышления. На протяжении оставшейся жизни он всяческими оговорками практически свел на нет противопоставление логического и дологического мышления. Поэтому при анализе концепции Леви-Брюля за основу берется его первая работа, а не последующие исследования.

Необходимо заметить, что в мышлении и познании действительно существуют различия, но вопрос заключается в том, как их объяснить и можно ли говорить о качественно различных типах мышления вообще применительно к представителям неодинаковых цивилизаций. Леви-Брюль все время подчеркивал, что существование дологического типа мышления ограничено коллективными представлениями, что практические задачи первобытные люди выполняют рационально с опорой на реальную ситуацию. Закономерен вопрос: как же может существовать такая двойственность в одном человеке, если при этом подчеркивается слитный (синкретический) характер его мировосприятия? Кроме того, не ясно соотношение коллективных представлений "примитивных" и европейских культур. С трудом можно согласиться с Леви-Брюлем, что содержание последних соответствует законам формальной логики. Где же тогда место религиозным верованиям европейцев? Искусственно разделены логика (психология) индивида и коллективные представления. Ведь именно стандартные, культурно-обусловленные модели поведения человек усваивает в процессе вхождения в культуру.

Один из основателей психологического направления в культурной антропологии США Ф. Боас полагал, что Леви-Брюль во многом неадекватно интерпретировал этнографические данные. В то же время он указывал на недопустимость делать выводы о логике мышления

на основе традиционных представлений и обычаев. Английский психолог Ф. Бартлет считал главной ошибкой Леви-Брюля то, что он сравнивал тип мышления, обнаруженный в "примитивных" обществах, с эталонами научного мышления. Тем самым Бартлет вычленил, пожалуй, самое слабое место в концепции Леви-Брюля, а именно то, что в реальной повседневной жизни современных культур мышление людей нередко не вписывается в "логический тип" мышления Леви-Брюля.

Исследуя сложный вопрос о том, как осуществляется мыслительный процесс, Леви-Брюль исходил из рационально-детерминистской модели культуры. Она предполагает поиски и понимание эмпирически-вещественных (материальных), обусловленных причинно-следственных связей и организацию этого знания в соответствии с принципами логической классификации. В процессе мышления нет места интуиции, озарению, а есть последовательный переход от одного положения к другому. В этой модели нашего мышления доминирует рационалистическая философия и положительная наука. Каждый, кто изучал логику, прекрасно знает, что существует дистанция между формально-логическими построениями в соответствии с законами, открытыми еще в Древней Греции, и живым многообразием реального исторического текста или художественного произведения. То, что Леви-Брюль называл дологическим, мифологическим мышлением, есть неотъемлемая сторона культуры вообще, так же, как и дедуктивная, понятийная, рационалистическая наука есть существенная черта европейской культуры.

Как уже отмечалось ранее, Леви-Брюль стремился смягчить противопоставление двух видов ментальности. Он считал, что ряд ученых неправильно поняли его теорию. Поскольку понятие "первобытное мышление" до сих пор используется рядом культурологов, на конкретных примерах проиллюстрируем позицию создателя данной теории.

Итак, *"коллективные представления первобытных людей глубоко отличны от наших идей и понятий и не равносильны им... они не имеют логических черт и свойств"*(3). Их главной особенностью является мистический характер. По мнению Леви-Брюля, "Термин "мистический" подходит к вере в силы, влияния, действия, неприметные для чувств, но тем не менее реальные". Сама реальность, в которой живут люди, мистическая, т.е. все понимается через вмешательство духов, потусторонних сил и т. д. В своих рассуждениях Леви-Брюль делает акцент на том, что традиционная культура образует совершенно иной, отличный от нашего мир. *"Ни одно существо, ни один предмет, ни одно явление природы не выступают в коллективных представлениях первобытных людей тем, чем они кажутся нам"*(4). *"Для первобытного сознания, - продолжает Леви-Брюль, - нет чисто физического факта в том смысле, какой мы придаем этому слову"*(5). *"Однако для первобытного мышления нет явлений природы в том смысле, какой мы придаем этому термину"*(6). Более того, Леви-Брюль настаивал, что даже в самом повседневном восприятии простейших предметов обнаруживается глубокое различие, существующее между нашим мышлением и мышлением первобытных людей. *"Первобытные люди смотрят теми же глазами, что и мы, но воспринимают не тем же сознанием, что и мы"*(7). К наиболее ярким примерам первобытного мышления Леви-Брюль относит страх потерять свою тень. В приведенной цепочке утверждений отчетливо видна тенденция к выделению не двух типов мышления, а двух совершенно различных типов восприятия мира. При этом в рассуждениях Леви-Брюля сквозит уверенность, что наше мышление правильное, прогрессивное, а "их" - нецивилизованное. В своей книге Леви-Брюль ни разу не поставил вопроса о назначении мистического типа мышления, его функциональной значимости. Как действует культура в целом в свете мистического понимания мира? Ученый стоит на эволюционистской точке зрения о необходимости и обязательности

выделения стадий в развитии мышления и соответственно культуры от пралогической к логической.

Рядом интерпретаций этнографических фактов Леви-Брюль подчеркивал смысловое ядро своей концепции. Например, он говорил о том, что яд, согласно поверьям африканских народов, действует только вместе с заклинаниями, яд как фетиш действует в силу присутствия в нем духа. По мнению Леви-Брюля, *"представления о физических свойствах яда, столь ясного для европейца, не существуют для мышления африканца"*(8). Не будем обсуждать вопрос о том, как готовится яд, если не иметь представления о его свойствах. В этом примере наиболее выразительно предстает общий образ первобытной культуры, погруженной в мистически таинственные представления. Они определяют каждый шаг человека, видящего мир совершенно иначе, нежели европейцы.

Весьма существенной деталью теории Леви-Брюля, нередко остающейся вне рассмотрения, является то, что тип мышления, называемый им первобытным, составляет не только основу культуры дописьменных традиционных обществ, но и Индии и Китая. Они также находятся на стадии дологического мышления, так как не дошли в своем развитии до уровня дедуктивных естественных наук европейского образца. Здесь фундаментальную роль играют символы-образы, мифы, а не понятия. Бесспорно, что тип мышления, менталитет восточных культур отличается не только от европейского, но и от традиционного стиля мышления. Содержание же различия, качественного своеобразия мышления восточного типа прекрасно раскрыто в аналитической психологии К.Юнга, в анализе интуитивного типа мышления, преимущественно образного и направленного на познание духовной сущности человека, а не природы. Ему присуща созерцательная направленность, а не эмпирически-аналитическая деятельность *.

** Взгляды К.Юнга на эту проблему более подробно рассматриваются в данной книге в главе "Психоаналитический подход к изучению культур" (с. 54-66).*

2. Изучение особенностей мышления, познания, восприятия в современном и традиционном обществах

В 20-30-е годы XX в. начались разнообразные исследования, посвященные анализу мышления и особенностей восприятия в различных культурах Африки, Полинезии, Латинской Америки и Европы. Кроме естественных трудностей, которые были связаны с необходимостью унифицировать результаты, полученные в различных культурных условиях, подвести их под один знаменатель, данная проблема осложнялась еще неоднозначным пониманием того, что же такое "мышление". Л.Леви-Брюль отдельно не рассматривал вопроса об определении мышления. Правда, из контекста его работ следует, что мышление это умение или способность правильно (в соответствии с законами логики) выстраивать цепочку суждений о причинно-следственном характере окружающего мира с учетом действительных (природно-физических), а не сверхъестественных сил. Все предшествующие формы культуры, не обладающие таким типом мышления, рассматривались в свете развития к этому состоянию.

Сравнительное изучение типов мышления на основе овладения логическими операциями было продолжено швейцарским психологом Ж . Пиаже. В своих работах он отстаивал идею о том, что интеллектуальный уровень представителей дописьменных культур равен уровню развития одиннадцатилетнего средневропейского школьника. Ж . Пиаже сформулировал свое видение межкультурных различий в мышлении как положение о неспособности человека традиционного общества к абстрактному мышлению. Это утверждение он подкреплял различными данными о распространении конкретных понятий в традиционном обществе (нет понятия "снег" вообще, а есть понятие "грязный

снег", "мокрый снег") и результатами массовых экспериментально-психологических тестов, согласно которым ряд задач был неразрешим для испытуемых архаических культур. Таким образом, для Пиаже мышление - это способность решать задачи в абстрактно-понятийной форме. Соответственно культура представлялась ему в виде эволюции в овладении логическими операциями. Стадии в освоении логических операций он иллюстрировал этапами, существующими в развитии ребенка европейской культуры: сенсомоторный интеллект (до полутора-двух лет); допонятийное мышление (два-четыре года); наглядное мышление (четыре года-восемь лет); конкретные операции (восемь-одиннадцать лет); с 12 лет появляется формальное мышление (операции с понятиями). Интеллект Ж . Пиаже определял как *"самую совершенную психическую адаптацию"*, *"гибкое и одновременно устойчивое равновесие поведения"*(9).

Уровень развития мышления "дикаря" и соответственно типа культуры отождествлялся с определенной стадией в умственном развитии ребенка. Содержание процесса овладения культурой сводилось к овладению логическими структурами. Рассматривалось лишь отношение "ребенок-операции с понятиями". Вне поля зрения оставалась большая часть культурных взаимодействий. Пиаже не указывал на источник обнаруженных различий, не исследовал этого вопроса, хотя иногда его теория интеллекта допускала врожденно-генетическое истолкование. Важность выделения этого направления исследований культуры и мышления состоит в том, что его итоги в вульгарной и огрубленной форме в массовых изданиях получили распространение в различных странах. Речь идет о том, что произошла подмена понятия "культура" понятием "интеллект", а последнее, в свою очередь, состояло в умении решать тесты. Результаты тестов ("измерений" интеллекта) отождествлялись с уровнем развития, качеством культуры. Соответственно "качество" каждой культуры выражалось в количественных показателях, баллах, процентах и т. д. Естественно, что у представителей европейской и американской культуры показатели были выше, чем у африканцев-либерийцев, не имеющих письменности и никогда не ходивших в школу.

С совершенно иных позиций подошла к изучению умственных способностей жителей Полинезии М.Мид. Она исследовала их в контексте целостного исследования культур в Океании. М.Мид посвятила этой проблеме статью "Изучение мышления детей примитивных обществ со специальным обращением к анимизму" (1929). В ней, так же, как и в других исследованиях, она подвергла критике концепцию Л.Леви-Брюля и теорию стадий Ж . Пиаже. Ее выводы, сложившиеся на основе многолетних целостных непосредственных (полевых) исследований культуры, сводились к следующему: нет никаких оснований полагать, что анимистический образ мышления (мистический, по Леви-Брюлю) тотально распространен в традиционной культуре. Она убедительно показала рационалистичность мышления ребенка.

М.Мид отмечала высокий уровень творческих способностей, живой ум и стремление и умение полинезийских детей обучаться новым навыкам. Эти особенности она наблюдала в естественных жизненных ситуациях, в непринужденном общении, а не в ситуации стандартного теста, часто стрессовой. Она же высказала предположение, что особенности мировосприятия и построения суждений в традиционной культуре связаны со способом обучения в ней, которое осуществляется не путем объяснения словами, а показом набора стереотипов движения. Именно поэтому в таких обществах меньше задают вопрос "почему", поскольку большая часть обучения протекает в реальных жизненных ситуациях, значение которых содержится в контексте выполняемого действия или ситуации. М.Мид и другие антропологи отмечали уникальную способность представителей традиционной культуры мгновенно действовать в сложнейших условиях и быстро овладевать новыми стереотипами движений.

Особенно показателен в этом отношении случай, происшедший при строительстве американской авиабазы в г. Тулле (Гренландия) в 60-е годы. Шла сложнейшая работа по выравниванию взлетно-посадочной полосы. Рядом со сверхмощным бульдозером стоял эскимос, наблюдавший за работой водителей. Спустя некоторое время бульдозерист вышел из кабины отдохнуть. Через некоторое время он с ужасом увидел, что эскимос сел за рычаги управления. Каково же было его удивление, когда представитель традиционной культуры стал делать работу не хуже его.

Этот случай наглядно показывает не только умение воспроизвести двигательные стереотипы, уловить и запомнить назначение того или иного движения, но и понимание причинно-следственной связи в целостной ситуации. Эскимос не задает вопрос "почему". Он наблюдает, понимает и делает (воспроизводит). Если использовать деятельностное определение интеллекта как способность действовать целесообразно, мыслить рационально и вести себя в соответствии с окружением, то тогда мыслительная деятельность полинезийца или эскимоса ни в чем не уступит деятельности европейца. Она отличается от нее, она другая по направленности, но выполняет свою функцию идеально-планирующей активности ничем не хуже европейского типа мышления. Поскольку в традиционном обществе иной уклад, образ жизни, некоторые простые тестовые задания не решаемы человеком традиционной культуры. Он беспомощен перед тем, с чем, с нашей точки зрения, справился бы обычный десятилетний ребенок.

Для иллюстрации этого феномена приведем реальный случай "решения" вербальных задач на понимание. Пример взят из книги М. Коула и С. Скрибнер "Мышление и культура". Житель Либерии должен сделать логический вывод, очевидный для нас.

“Экспериментатор: Однажды паук пошел на праздничный обед. Ему сказали, что прежде чем приступить к еде, он должен ответить на один вопрос. Вопрос такой: "Паук и черный олень вместе едят. Паук ест. Ест ли олень?"

Испытуемый: Они были в лесу?

Экспериментатор: Да.

Испытуемый: Они вместе ели?

Экспериментатор: Паук и черный олень всегда вместе едят. Паук ест. Ест ли олень?

Испытуемый: Но меня там не было. Как я могу ответить на такой вопрос?

Экспериментатор: Не можете ответить? Даже если вас там не было, вы можете ответить на этом вопрос (повторяет вопрос).

Испытуемый: Да, да, черный олень ест.

Экспериментатор: Почему вы говорите, что черный олень ест?

Испытуемый: Потому что черный олень всегда весь день ходит по лесу и ест зеленые листья. Потом он немного отдыхает и снова встает, чтобы поесть”(10).

Анализируя оба примера, безусловно, соглашаешься с Л.Леви-Брюлем в одном. Да, наше мировосприятие, мышление и даже восприятие отличаются от традиционных. Но как это

выразить не суммой примеров, а понятиями? И чем это объяснить?. На эти вопросы стремились ответить антропологи в своих исследованиях культур в 50-70-е годы.

3. Способы объяснения межкультурных различий в познании и мышлении. Понятия "когнитивный стиль" и "сенсотип"

СРЕДИ работ, посвященных изучению мышления, познания, восприятия в условиях различных культур, наиболее значительные принадлежат М. Г. Сегаллу, Д. Т. Кемпбеллу и М.Херсковичу ("Влияние культуры на визуальное восприятие"), М. Коулу, С. Скрибнеру ("Культура и мышление"), М. Коулу, Дж. Глику, В. Д. Шарпу ("Научение и мышление в контексте культуры").

Обобщая массовые экспериментально-психологические межэтнические исследования мышления, большинство антропологов пришли к выводу об отсутствии дологического типа мышления в традиционном обществе, в том числе и при решении формально-абстрактных задач.; Наиболее отчетливо это выразили М. Коул и С. Скрибнер. Они сделали вывод о том, что пока нет данных, подтверждающих существование различных типов мышления, "первобытной логики". М. Коул признавал равноправность *"западной и незападной стратегии получения объективных знаний об окружающем мире: и та, и другая связаны с упорядочением, классификацией и систематизацией информации, обе создают последовательно согласованные системы представлений"*(11).

Обнаруженное разнообразие в мышлении (для этого был введен термин "техника мышления"), познании, восприятии объясняли по-разному. Во-первых, разнообразием экологических, ландшафтно-пространственных условий - мы живем в "прямоугольном мире", в традиционном обществе - естественное окружение от непроходимых джунглей, резко ограничивающих обзор до полупустынь и тундры. Во-вторых, различным уровнем сложности организации культурных систем, в-третьих, разнообразием ценностных установок и комплексом традиционных верований. Были также попытки, правда во многом неудачные, объяснить особенности восприятия и познания биолого-органическими факторами.

Особое значение имела гипотеза о влиянии языка на культуры и способ видения окружающего мира. Она получила название лингвистической относительности. Иногда ее называют гипотезой Сэпира - Уорфа (по фамилиям создателей). Американский лингвист Уорф утверждал, что язык не просто средство выражения мыслей, а форма, от которой зависит образ наших мыслей. Язык, усваиваемый в детстве, определяет особый способ видения и структурирования мира. Согласно Б. Уорфу, *"основа языковой системы языка не есть просто инструмент для воспроизведения мыслей. Напротив, грамматика сама формирует мысль, является программой и руководством мыслительной деятельности индивида, средством анализа его впечатлений и их синтеза .. Мы расчлняем природу в направлении, подсказанном нашим родным языком. Мы выделяем в мире явлений те или иные категории и типы совсем не потому, что они (эти категории и типы) самоочевидны: напротив, мир предстает перед нами как калейдоскопический поток впечатлений, который должен быть организован нашим сознанием, а это, значит, в основном языковой системой, хранящейся в нашем сознании .. Мы сталкиваемся, таким образом, с новым принципом относительности, который гласит, что сходные физические явления позволяют создать сходную картину Вселенной только при сходстве или соотносительности языковых систем"*(12). Положение о лингвистической относительности предполагает, что группы людей, образующих культуры и говорящих на различных языках, отличаются в своем восприятии и познании мира. Оно породило целое направление в изучении культур, получившее название социолингвистики.

Фиксированию различий в познании и мышлении, существующих внутри культуры и в сравнении различий, посвящены работы Х. А. Виткина, Дж. Берри, Р. Болтона, М. Коула и ряда других ученых-антропологов. Значительную роль в этой области сыграла разработанная Виткином теория когнитивных стилей. Когнитивный стиль характеризует особенности восприятия и интеллектуально-аналитической деятельности человека. Ученый выделял два основных когнитивных стиля - артикулированный и глобальный. *“.. Человек с артикулированным стилем - это человек, склонный к дифференциации и организации среды и к различению явлений, относящихся к его "Я", и явлений внешнего мира. Для глобального стиля характерно обратное”* (13). Артикулированный стиль независим от поля (ситуации), глобальный - зависим. Под понятием "психологическое поле" (впервые его использовал К. Левин) может подразумеваться "целостная межличностная ситуация", поле психологического эксперимента, вся культура в аспекте ценностных ориентации, оценочных суждений.

При решении экспериментальной задачи или ситуации в глобальном стиле испытуемый "идет на поводу" у ситуации, которая нередко толкает его на иллюзорное решение. В артикулированном стиле человек опирается на свой опыт, пытается самостоятельно решить задачу, не доверяясь внешней, часто обманчивой структуре. Например, в наиболее явной форме стили проявляются в эксперименте, когда требуется определить направление вверх. Визуальное поле намеренно искажено. Одни испытуемые ориентируются на внешние признаки ситуации, а другие - на внутреннее чувство ориентировки в пространстве.

Согласно теории Виткина, существует "нормальный" ход познавательного развития, ведущий от "полезависимости" к "полenezависимости". На этот процесс влияют как социокультурные, так и экологические факторы. К специфически культурным относятся: предоставление или непредоставление самостоятельности ребенку, в частности в семье, и, главным образом, независимость от матери; отношение взрослых к импульсивным действиям ребенка. Когда ребенку разрешают вырабатывать собственные формы поведения (конечно, в культурно-разрешенных формах) и самому справляться со своими побуждениями, это способствует формированию артикулированного, полenezависимого стиля. К наиболее важным природным факторам, влияющим на особенности когнитивных стилей, Виткин относил разнородность или однородность окружающей среды.

Для межкультурного аспекта особенно важно отсутствие превосходства представителей европейской культуры в решении "полезави-симых" задач. Другими словами, люди архаических культур в восприятии окружающей природы и в экспериментальных ситуациях проявляли самостоятельность в мышлении, анализе составляющих ситуаций. Это существенно отличается от представления Л.Леви-Брюля о совершенно ином, нежели у европейцев, способе восприятия и полной подчиненности представителей традиционных обществ мистическим коллективным представлениям (полю, влияющему на познавательные способности).

Еще одним важным понятием, фиксирующим именно межкультурные различия в мышлении и целостном мироощущении, является понятие сенсотипа М. Вобера. Оно выражает общую направленность культуры, акцент в ее развитии в связи с особенностями личностных характеристик, формируемых в этнокультурных общностях. В это понятие включается и чувственный образ мира, специфический для той или иной культуры. Существенную роль при таком подходе играет некий смысловой центр, точка отсчета в понимании явлений культуры и природы.

М. Вобер на основании собственных сравнительных исследований выделил западный сенсотип и сенсотип, свойственный ряду африканских культур. Он показал, что в Африке в процессе энкультурации определяющая роль принадлежит танцам, ритуалам, ведущая роль отводится тренировке владения внутренними телесными ощущениями (проприоцептивность), умению вырабатывать двигательные стереотипы. Таким образом, в африканских культурах приоритет отдается языку ритмов, тщательной регламентации поведения (например, в разговоре), тональному языку (ударения согласных, особые шелкающие звуки) и общей ориентированности на музыку, ритмические движения. В Европе главная направленность культуры состоит в овладении визуальным восприятием, опосредованном письменными и устными языковыми формами в процессе обучения. Западный сенсотип характеризуется как символически-визуально коммуникативный, а африканский - как музыкально-хореографический.

Содержание понятия "сенсотип" близко к содержанию понятия "менталитет", прежде всего выражением специфической окрашенности, качественным своеобразием целостной культуры. Проанализировав особенности познания и мышления в культурах, можно выделить, по крайней мере, три общие разновидности ментальности. Прежде всего, это "западный" дедуктивно-познавательный менталитет, стремящийся в форме понятий и суждений отражать окружающую действительность. Он имеет практическую направленность. "Восточный" интровертный тип интуитивного мышления направлен в большей степени на созерцание, духовное самосовершенствование, развитие внутреннего мира, он чаще использует смыслообразы и мифы, а не понятия.

И наконец, стиль и образ мышления, распространенные в традиционном обществе. Они ориентированы на предметное решение жизненных ситуаций и конкретных проблем, стоящих перед этнокультурной общностью.

Каждая из выделенных разновидностей имеет сложную полифоническую структуру, являющуюся специфическим типом в рамках общечеловеческой способности к мышлению как оперированию с идеальными формами бытия. Многослойная структура относится и к стилю мыслительных процессов, происходящих в современной культуре.

Наряду с логическим мышлением в ней огромную роль играют мифы и вера в сверхъестественные силы. Согласно социологическим опросам (США, Великобритания) немного более тридцати процентов анкетированных искренне верят в мистические силы, в колдовство и в тому подобные явления. В современной культуре широко распространена "рационализация" (Э.Фромм) - доказательство абсурдных ложных догм наукообразным способом. Существуют псевдорелигиозное поклонение идолам (спорта, рок-искусства, кинематографа) и современные культы успеха, власти, наживы. Кроме того, видение событий окружающего "полезависимо" от образа, поставляемого средствами массовой коммуникации. Эта черта психологии восприятия современного человека особенно хорошо видна в экспериментальных исследованиях ложной установки. Самый простой пример - различное поведение человека современной культуры, имеющего высшее образование, в парадоксальной ситуации, когда ему предъявляют черный и белый шары, а лица, участвующие в эксперименте, утверждают, что все шары черные. Нередко испытуемый под давлением окружающих, их коллективных представлений называл белые шары черными. Такого рода "решение" ситуаций под давлением "общепризнанных" норм и представлений широко распространено в современных индустриальных обществах.

1. Леви-Брюл Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.,1994. С. 241.
2. Там же. С. 9.
3. Там же. С.29.

4. Там же. С. 29-30.
5. Там же. С. 35.
6. Там же. С.36.
7. Там же. С.35.
8. Там же. С. 55.
9. Пиаже Ж. Избранные психологические труды. М.,1969. С. 65.
10. Коул М., Скрибнер С. Культура и мышление. М.,1977. С. 198.
11. Там же. С. 208.
12. Там же. С. 55.
13. Там же. С.104.

Рекомендуемая литература

- Белик А.А. Психологическая антропология. М.,1993.
- Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. М.,1996.
- Гуревич П.С. Культурология. М.,1996.
- Коул М. Культурно-историческая психология. М.,1997.
- Коул М., Скрибнер С. Культура и мышление. М.,1977.
- Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.,1994.
- Пиаже Ж. Избранные психологические труды. М.,1969.
- Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. М.,1993.
- Шкуратов В.А. Историческая психология. М.,1997.

ВОПРОСЫ К ГЛАВЕ 3

1. В чем, по Леви-Брюлю, состоит основное отличие европейского типа мышления от "первобытного"?
2. Как мыслят люди в современном обществе?
3. Какие определения мышления вы знаете?
4. Кто отождествил мышление "дикаря" со стадией в развитии интеллекта ребенка в современном обществе?
5. Как определяет содержание понятия "мышление" этот ученый?
6. Что такое когнитивные стили? Какие обстоятельства влияют на их формирование?
7. Раскройте содержание понятия "сенсотип". Какие разновидности сенсотипов вы знаете?
8. Какие виды мышления (типы менталитета) вы можете назвать? Дайте им характеристику.
9. Почему в индустриальной культуре существуют мифы и мифологическое мышление?

ТЕМЫ ПИСЬМЕННЫХ РАБОТ

1. Категория "сверхъестественного" в мышлении традиционного и современного обществ.
2. Логика и мифы современной культуры.
3. Лингвистическая относительность: мифы и реальность.

4. Мифологичность реальности и реальность мифа в современном индустриальном обществе.

НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА КАК ОРГАНИЧЕСКАЯ ЧАСТЬ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

ДЛЯ ПОНИМАНИЯ смысла и содержания настоящей главы необходимо сделать ряд предварительных замечаний. В этой главе на фактическом материале показывается, как действует человек в традиционном обществе, как он решает те же самые задачи, которые стоят перед современным обществом. Особое значение имеет целостное понимание человека в единстве души и тела и вся система организации в различных культурных формах воздействий на индивида с целью предотвратить патологии в его организме и поведении.

Содержание настоящей главы в какой-то степени необходимо рассматривать как продолжение предыдущей. Здесь же представлена область практической деятельности, которую нельзя отрывать от мыслительных и познавательных процессов. Собственно говоря, изолированное исследование Л.Леви-Брюлем "первобытного мышления" независимо от деятельностно-практической стороны культуры и является важнейшим пороком его теории. Кроме того, через рассмотрение народной медицины будет представлен иной образ жизни "дикарей" по сравнению с тем, как обрисовал его Л.Леви-Брюль. Особенно это касается некоторых деталей, например, "незнания физических свойств яда" и ориентации "первобытных людей" лишь на мистические, сверхъестественные силы в объяснении природных и культурных явлений. В традиционных культурах мы имеем один из способов решения задач, проблем, стоящих перед всем человечеством. И еще одна деталь - психотерапевтическое воздействие на человека, которое стало применяться на рубеже XIX и XX веков, было известно в народной медицине многие сотни лет.

В настоящее время в научной литературе, посвященной различным формам медицины, выделяют три ее вида: народную, традиционную и современную. Народная и традиционная отличаются друг от друга способом передачи накопленных знаний. В первой это происходит устным путем, во второй - письменно. Народная медицина распространена в традиционных, по преимуществу бесписьменных, обществах (индейцы бассейна р. Амазонки, индейцы, живущие на плоскогорьях Анд, бушмены Калахари и т. д.). К традиционной относятся китайская, тибетская, арабская медицина и другие. В них, кроме письменной фиксации знаний, существуют школы, учебные пособия и т. д. Оба эти вида медицины одновременно традиционны и народны, так как опираются на тысячелетнюю традицию и вобрали в себя исторический опыт народа. Таким образом, правильнее было бы говорить о двух видах народной или традиционной медицины, которые в идеальном случае могут дополнять современную медицину с ее развитым техническим потенциалом. Традиционная медицина, развитая в странах Востока (Вьетнам, Китай, Япония и др.), является предметом данной главы лишь частично ввиду ее исторической специфики, включенности в сложные философско-идеологические концепции. Основное внимание уделяется народной медицине в ее дописьменной форме.

Сегодня постепенно разрушается восприятие народной медицины как бесполезного занятия невежественных людей. Но все же нередко она предстает в виде разрозненных сведений о лекарственных растениях, различного рода заговорах, магии и колдовстве и тому подобных вещах. Это в корне неверное представление. За свою более чем

десятитысячелетнюю (!) историю народная медицина накопила огромный арсенал фармакологических и иных способов воздействия на человека. Например, насчитывается более 10 тысяч лекарственных растений, используемых в народной медицине многих стран. Необходимо подчеркнуть, что народная медицина представляет собой сложнейшую систему воздействий, учитывающих возраст, пол больного, природные условия (экология), время (сезон) лечения, фазы Луны. Комплексно используется весь арсенал имеющихся в распоряжении такой медицины средств: фармакология и массаж, психо- и физиотерапия (тепло, холод, вода), диетология. Народная медицина обладает сложной структурой, основные разделы которой: представления об анатомии и физиологии человека; причины и диагностика болезней; фармакология; хирургия и травматология; акушерство и гинекология; педиатрия (уход за детьми и лечение детских болезней); физиотерапия; психотерапия; санитария, гигиена и косметика.

Как уже отмечалось, народная медицина имеет длительную историю развития. Наибольшее удивление вызывают древние свидетельства о такой сложной операции, как трепанация черепа. Так, череп со следами трепанации, произведенной 12 тысяч лет назад, был обнаружен в эпипалеолитическом могильнике Тафоральт в Северной Африке. Аналогичный череп был обнаружен в мезолитическом могильнике Васильевка III на Украине и т. д. (1) Трепанация черепа была широко распространена и в XIX в. среди различных племен Африки, Полинезии. Можно, конечно, усомниться в целесообразности столь сложной операции для лечения целого ряда заболеваний, в том числе головной боли. Но нельзя не отметить высокого искусства народных целителей, совершавших и, как правило, удачно, трепанацию при помощи примитивных, на наш взгляд, инструментов. Необычные и сложные операции, связанные с половой жизнью и регуляцией рождаемости, например удаление матки, описывает Н. Н. Миклухо-Маклай (2).

Хорошей иллюстрацией возможностей народной медицины в области хирургии служит описание английским врачом-миссионером кесарева сечения, произведенного в Уганде в 1878 г. Двадцатилетняя роженица, трудно разрешавшаяся от беременности, была одурманена банановым вином, тем же вином "акушер" вымыл руки и омыл операционное поле. Взяв нож, он одним движением рассек брюшную стенку матки и вскрыл околоплодный пузырь. Кровотечение было остановлено раскаленным железом. При отхождении вод акушер извлек плод, перевязал и перерезал пуповину, удалил послед, нитками сшил края, наложил на рану повязку. На 11-й день женщина выздоровела (3). Хирургические вмешательства, а также лечение переломов предполагают ограниченное в пространстве и времени воздействие на локальный очаг поражения.

Но фундаментальное значение народной медицины состоит в комплексном воздействии на человека в единстве его души и тела на протяжении всей его жизни от рождения до смерти, и не только когда он болен, но и когда он здоров. Народная медицина есть органическая часть жизни этнокультурной общности, активно участвующая в охране здоровья и связанная с системой ценностей и религиозных верований данного общества. Большое значение придается разнообразным личным гигиеническим приемам, а также санитарным нормам, распространенным у того или иного народа. Особенности этих норм сказываются на всех сторонах хозяйственной жизни; строительстве жилищ, устройстве водоснабжения, способах хранения продуктов, специфике погребения и т. д. Естественно, что санитарные нормы и правила личной гигиены разнообразны в связи с различными условиями (экологией) жизни, традициями того или иного народа. Значительную роль играют гигиена и санитария и в народной педиатрии: особенности кормления, пеленания, мытья ребенка, его закаливания и т. д. Необходимо подчеркнуть, что нормы гигиены и санитарии обязательны для всех членов этнокультурной общности. Они, как правило, освящены религиозной идеологической системой, закреплены в традициях, верованиях,

ритуалах. От их выполнения нередко зависит выживание того или иного народа, племени и т. д.

Важнейшей особенностью лечебного процесса в народной медицине является сплав различных уровней ее воздействия на человека: лекарственных средств, физиотерапии, мышечных движений (если возможно). Как правило, в целостную систему средства народной медицины объединялись в той или иной форме психотерапии, групповой или индивидуальной. Психотерапия - эта та область, в которой народные целители добились высоких результатов благодаря многовековому отбору ее форм и приемов проведения. По признанию одного из зарубежных ученых, *"психоанализ лишь заново открыл и изложил в новых понятиях тот подход к лечению болезней, который восходит к первым дням человечества. Знахари первобытных племен всегда пользовались средствами психоанализа, часто с искусством, которое поражает даже наших наиболее известных ученых"*(4). Кроме того, что психотерапия довольно часто выступает интегративной силой в конкретном процессе лечения, она имеет в рамках народной медицины еще ряд существенных функций. Назовем две важнейшие из них. Психотерапевтические приемы направлены не только на лечение больных людей, но и используются в регулярно проводимых ритуалах, охватывающих всех взрослых членов общности. Тем самым осуществляется профилактика заболеваний невротического характера, предупреждаются возможные патологии в поведении. Еще одной фундаментальной функцией психотерапии в форме ритуала является целенаправленное формирование определенных черт характера в связи с потребностями конкретного общества, его идеологией, экономикой, экологией.

Значительный психотерапевтический эффект во многом основывается на вере в целителя, доверии к врачу. Иногда всех народных целителей, а не только представителей филиппинской медицины, называют хиллерами. Они пользуются большим авторитетом среди своих современников, нередко они являются представителями религиозного культа. Народные целители составляют специфический социальный слой а развивающихся странах и являются не только врачами, но и хранителями знаний, накопленных за многие века в традиционной культуре. Так, в середине 80-х годов в Шри-Ланке было 100 тысяч народных целителей. В нигерийском городе Лагос их было 15 168 на 665 тысяч жителей, в Ибадане - 14 304 на 627 тысяч жителей (данные на середину 70-х годов)(5). Таким образом, народные целители представляют собой социальную группу, выполняющую в обществе важную культурную функцию.

Народные целители ответственны за жизнь своих соплеменников. Они обладают богатейшим арсеналом приемов борьбы со всеми видами болезней. За их плечами тысячелетний опыт, отбор самых удачных сочетаний трав, снадобий и способов терапии. Они иногда буквально творят чудеса. Но не следует и мистифицировать их достижения. Народный целитель никогда не возьмется лечить инфекционное заболевание. И, увы, народная медицина бессильна перед рядовым воспалением легких.

Народные целители - организаторы коллективных или индивидуальных сеансов психотерапии. Ее приемы разнообразны. Это и экстатические ритуалы, и специфические приемы тихой терапии, основной смысл которой состоит в первоначальной полной изоляции пациента от внешнего мира и постепенном возвращении к людям, в мир живых красок и звуков. Иногда лечение заключается в перемещении человека в другую социальную группу. Это делается, например, в Замбии и объясняется тем, что ряд болезней выражает не столько дисгармонию в самом пациенте, сколько асинхронную внутри группы, в которой он живет.

Большая роль психотерапии в народной медицине связана с теорией (точнее, теориями) происхождения болезней, в которой существенную роль играют межличностные отношения, аспекты поведения людей. Например, в Тунисе целый комплекс заболеваний объясняется наличием "слабой" или "плохой" крови. "Плохая" или "черная" кровь появляется из-за отрицательных эмоций, из-за того, что человек много страдает или часто впадает в гнев, что бывает в результате разрегулированности нормального процесса общения и т. д.

Уровень знаний народной медицины, терапевтические приемы, используемые в ней, были высоко оценены антропологами. Они отметили огромное значение феномена веры в сверхъестественные качества целителя, которая является частным случаем убежденности во всепобеждающей силе обычая в традиционном обществе или постфигуративной культуре, по терминологии М.Мид. Приблизительно с 60-х годов XX в. анализ форм народной медицины как аспекта культуры становится самостоятельным направлением исследования. Особое место в нем занимает "транскультурная" психиатрия, или "этнопсихиатрия". Основной предмет изучения последней - "культурно-обусловленные" душевные болезни, типы психотерапии, проблема соотношения нормы и патологии в различных культурах. Общекультурологический аспект указанной дисциплины состоит в поисках в самых различных типах обществ особенностей традиций, стереотипов поведения, которые могут привести к патологическому нарушению поведения, эмоциональной и умственной сферы деятельности человека. Наиболее известные авторы исследований в этой области - Дж.Деверо, Р. Принс, Р. Болтон, У. Ла Барре. Они рассмотрели место душевных заболеваний в человеческой культуре в целом. Предметом их размышлений являлась также неодинаковость протекания некоторых болезней в различных культурах ввиду культурно-психологических стереотипов восприятия болезни как определенного состояния.

Наиболее сложным типом заболевания, встречающимся в традиционном обществе, являются "этнические психозы". Это амок, известный по одноименному рассказу С. Цвейга, арктическая истерия, иму, виндиги и др. Эти заболевания специфичны для определенного места, географических условий или этнической общности. Так как в современной науке нет общей концепции, объясняющей сущность и главные условия возникновения данного типа патологии, каждый этнический психоз анализируется отдельно. Но все же, несмотря на специфичность, практически все этнические психозы имеют общее внешнее проявление, поведенческую аномалию. Она состоит в том, что человек впадает в неистовое, одержимое состояние, теряет контакт с окружающими, убегает в пустынное место и нередко там в одиночестве погибает. Например, при "арктической истерии" (болезнь, распространенная среди эскимосов Гренландии и Канады) человек теряет контроль над собой, впадает в бешенство, убегает от людей в ледяную пустыню. С ним случается припадок, подобный эпилептическому, и в судорожных конвульсиях он бьется об лед, что нередко приводит к смерти. Какова причина такого поведения? Американский ученый А. Уоллес считает, что важнейшим условием его возникновения является недостаток кальция в воде. Его коллега Е. Фолкс значительную роль в этом патологическом процессе отводит особому чередованию дня и ночи в высоких широтах. Р. Болтон, изучающий этнический психоз, распространенный в Андах, полагает, что он возникает на фоне жестких климатических условий: недостаток кислорода, перепады дневной и ночной температуры. Но решающую роль ученый отводит гипогликемии - понижению уровня сахара в крови. Народная медицина подобные заболевания лечит путем участия в индивидуализированном (целитель - пациент) или групповом ритуале. На больного в комплексе воздействуют психотерапевтическое внушение, ритмические движения, пение, музыка, приводящая пациента в транс, и... транквилизаторы. В 60-х годах канадский психиатр Р. Принс детально изучал народную

психиатрию племени йоруба и даже создал документальный фильм, посвященный способам лечения психозов. Он отмечал использование сильнейшего транквилизатора раувольфия, давно известного в Африке (6). Западная медицина узнала о нем лишь в последней четверти XX в. Относительно эффективности лечения психозов таким способом пока нет достоверных данных. Но безусловно ясно, что весь комплекс воздействий (психотерапия плюс фармакология) не есть панацея от тяжелых форм психозов. Можно предположить, что и в народной медицине они с большим трудом поддаются лечению. Поэтому здесь огромную роль играет профилактика психопатологий в массовых и регулярных ритуалах, в которых достигаются экстатические состояния и применяются наркотики-галлюциногены. Это именно те ритуалы, которые так шокировали европейцев и которые были приняты за массовый психоз, послужив основанием для формирования представлений о психопатологических культурах.

Таким образом, народная медицина как практический аспект культуры в традиционном обществе является целостной многофункциональной системой. Она дает представление о том, как действуют в традиционной культуре и как удовлетворяют жизненные потребности общности. Область исследований культур под таким углом зрения является в настоящее время динамично развивающейся дисциплиной, решающей ряд жизненно важных задач, которые стоят перед индустриальными странами (маргинальное поведение, наркомания, проблема инфекции и иммунитета, культура и т. д.).

1. Рохлин Д. Г. Болезни древних людей. М.; Л.,1965. С. 173.
2. Миклухо Маклай Н. Н. Собр. соч.: В 6 т. М.; Л.,1951. Т. III. Ч. I. С. 386.
3. Бородулин Ф. Р. История медицины. М.,1961. С. 26.
4. Райт Г. Свидетель колдовства. М.,1971. С. 57.
5. Reynolds V., Tanner R. Biology of Religion. N.Y.,1983. P. 206.
6. Prince R. Indigenous Yoruba Psybiatry // Magic, Faith and Healing. N.Y.,1964. С. 120.

Рекомендуемая литература

Бородулин Ф. Р. История медицины. М.,1961.

Миклухо-Маклай Н. Н. Собр. соч. М.; Л.,1951.

Райт Г. Свидетель колдовства. М.,1971.

Рохлин Д. Г. Болезни древних людей. М.; Л.,1965.

Prince R. Indigenous Yoruba Psybiatry // Magic, Faith and Healing. N.Y.,1964.

Reynolds V., Tanner R. Biology of Religion. N.Y.,1983.

ВОПРОСЫ К ГЛАВЕ 4

1. Что означает положение "народная медицина - органическая часть культуры"?
2. Какое значение имеют исследования народной медицины для культурологии?
3. Что представляет собой этнопсихиатрия как область исследований культуры?
4. Какова структура народной медицины?

ТЕМЫ ПИСЬМЕННЫХ РАБОТ

1. Народная медицина в современной культуре.
 2. Мифы и реальные достижения народной медицины.
 3. Народная медицина как форма деятельности в традиционной культуре.
-

ЭКСТАТИЧЕСКИЕ (ИЗМЕНЕННЫЕ) СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ КАК СТОРОНА КУЛЬТУРЫ

В ПРЕДШЕСТВУЮЩИХ главах рассматривалось, как мыслит, познает человек в условиях различных культур, были обрисованы контуры специфической формы деятельности в традиционном обществе в виде народной медицины. Иначе говоря, затрагивался вопрос о том, как действует человек. Теперь проанализируем эмоциональную сторону культуры. Более рельефно этот ее аспект проявляется в виде эмоций блаженства, эйфории, которые можно наблюдать в ритуалах традиционного общества. Различные формы такого поведения встречаются и в современной культуре. Каков смысл этой стороны культуры, какие функции она выполняет? На эти вопросы стремились ответить исследователи, изучавшие данную проблему на протяжении всего XX в.

1. Исследования измененных состояний сознания в XIX - середине XX века

ОДНИМ из первых измененные состояния сознания исследовал Ф. Ницше. Он выделил в человеческой культуре два начала: аполлоновское и дионисийское. Впоследствии они стали рассматриваться как основа для типологии культур. Аполлоновский тип, или сторона культуры, олицетворяет собой торжество света, гармонию форм и отношений, следование нормам и установлениям культуры, стремление к совершенству и возвышенным чувствам. Дионисийский (вакхический) тип культуры (или аспект в ее функционировании) отличается неуравновешенностью, одержимостью в поведении, ярким проявлением чувств, эмоциональной открытостью, экстатическими состояниями, действиями, идущими вразрез с культурными нормами. Это своеобразный бунт эмоций против разума.

Данную классификацию при исследовании культур использовали Р.Бенедикт (этнопсихологические зарисовки традиционных обществ), К.Юнг (анализ исторических психологических типов) и другие. С анализом дионисийского элемента в истории культур связано изучение феноменов озарения, мистического опыта, интуитивного мышления. Широко известны случаи мистических видений, происходившие с известными религиозными деятелями (Магомет, Св. Тереза, Жанна д'Арк). В этих видениях им была доступна истина откровения, полученная ими путем озарения, интуитивного проникновения в суть вещей, а не при помощи опытного рационально-освоенного знания.

Долгое время казалось, что экстатический аспект функционирования культур, - это явление, свойственное архаическим обществам и некоторым культурам восточного толка (буддийской или даосийской ориентации). По отношению к европейской цивилизации с ее рационалистической традицией - это прошедший этап истории. Положение существенно изменилось с конца 60-х годов, когда в западноевропейской культуре произошел переход от тотального господства рационально-практического отношения к действительности (прометеевская культура) к созерцательно-чувственному типу восприятия (орфическая культура), важнейшей особенностью которого было раскрепощение телесных сил индивида (ликвидация Сверх-Я - по психоаналитической терминологии) и личностное духовное самосовершенствование. Возникли медитативно-созерцательные методы

развития способностей. Появившись в молодежных движениях в рамках так называемой контркультуры развитых стран Запада, эта тенденция (или стиль в культуре) получила массовое распространение.

С развитием рок-культуры обычными стали коллективные вхождения в транс на концертах звезд эстрады, что представляет для культурологов интереснейший объект исследования. Порой около ста тысяч человек бывают охвачены единым ритмом и чувством восторга, видя своего кумира. В современной культуре распространились явления одержимости в поклонении идолам спорта, рок-музыки и кинематографии. Тем самым подтверждается всеобщность экстатически-эмоционального аспекта для всех культур.

Таким образом, любая культура представляет собой единство дионисийского (вакхического) и аполлоновского (гармоничного) начал. В связи с этим Б. Рассел мудро высказался о роли дионисийского элемента культуры, без которого жизнь была бы неинтересной, *"но его присутствие делает ее опасной. Благоразумие против страсти - это конфликт, проходящий через всю историю человечества. И это не такой конфликт, при котором мы должны становиться целиком на сторону лишь одной из партий"*(1). Долгое время эта сторона культуры рассматривалась лишь в качестве курьеза, экзотики или как патологические явления, происходящие в ущерб нормальному состоянию тела и духа (как это было у Э.Тайлора). Положение существенно изменилось с появлением работ К.Юнга: состояние транса он сделал предметом научного анализа, выделив особый тип мировосприятия - интуитивное мышление как необходимый элемент культуры человечества.

Общенаучная ситуация в этой области изучения культур окончательно изменилась после выхода книги У.Джеймса (1842-1910) "Многообразие религиозного опыта" (1910), в которой мистические состояния сознания стали одним из центральных предметов исследования. Джеймс выделил четыре основных признака таких культурных явлений: неизреченность, интуитивность, кратковременность, бездеятельность воли. Ученый исследовал различные формы мистических состояний сознания. К ним относятся состояния, искусственно вызванные алкоголем и анестезирующими веществами, наркотиками, и спонтанные мистические состояния, навеянные красотой природы, восприятием музыки. Кроме этого, он исследовал религиозные формы мистических состояний, встречающихся в буддизме, суфизме (одно из течений ислама), "космическое" сознание и состояния, сопутствующие практическим занятиям в йоге.

У.Джеймс - противник абсолютизации рационалистического взгляда на мир, принижения роли эмоционально-иррационалистического аспекта в истории культуры. *"Вообще же роль мистических состояний, - писал он, - сводится к тому, что они придают сверхчувственное значение обычным данным сознания. Они представляют собой возбудителей духовной жизнедеятельности, подобно чувствам любви и честолюбия; это благодать, которая озаряет новым светом наш старый мир и обновляет наши жизненные силы"*(2).

В самом начале XX в. в Германии была опубликована книга Т. Ахелиса "Экстаз и его роль в культуре". Она стала известной после выхода книги У.Джеймса и актуализации данного предмета изучения. Т. Ахелис описал разнообразные экстатические состояния и высказал мысль о социально-компенсирующей функции мистических движений. В Швеции в 1924 г. З.Линдерхольм выдвинул гипотезу о том, что экстатическая тенденция имеет глубокие корни в душевной организации человека.

В последующие годы это культурное явление изучали американский психолог Дж. Лейба, автор книги "Психология религиозного мистицизма" (1925), шведский ученый Т. Аандра, написавший книгу "Психология мистицизма" (1926), и представители французской психоаналитической школы Жанэ, прежде всего сам Жанэ, издавший двухтомный труд "Между тревогой и экстазом" (1926-1928).

Новые аспекты в изучении экстатических состояний появились в связи с межкультурным анализом этого феномена в психологической антропологии начиная с 60-х годов. Важной особенностью такого подхода было использование понятия "измененные состояния сознания", описывающего все виды мистических состояний. Необходимо отметить, что особые состояния касались не только сознания, но и организма человека, особенностей его функционирования. Антропологи анализировали измененные состояния сознания (в дальнейшем ИСС) не только как состояния индивида, но и как аспект культуры, выразившийся в специфических ритуалах и в культурной традиции.

2. Измененные состояния сознания и компенсаторная функция современной культуры

С СЕРЕДИНЫ XX века в современной индустриальной культуре произошли изменения. Они выразились, в частности, и в том, что существенно ослабло влияние религии (христианства) как регулятивной силы, осуществляющей психотерапевтическую, компенсаторную функцию в культуре. Классические религии были заметно потеснены в этой области квазирелигиозными культурами как политическими (культ вождя), так и мистически-экзотическими. Значительную роль в выполнении компенсаторной функции восполнения действительности (утешения) играет современная массовая культура в виде рок- и поп-музыки, кино, спорта. Индустриальное развитие, все возрастающий темп жизни, технократическая идеология не дают человеку возможности удовлетворить свои потребности в общении, уединении, принадлежности сообщности и др. В процессе труда на современном предприятии человек реализует те свои способности, которые необходимы тому или иному виду производства материального или духовного.

Нередко это могут быть лишь двигательные навыки или контролирующая функция в постоянно стрессовой ситуации (авиадиспетчер, диспетчер на АЭС, обслуживание различных автоматизированных систем). И здесь совершенно лишни душевные порывы человека, его чувства. Эмоции объявляются чем-то второсортным, подавляются различными способами. Это привело к тому, что в странах Запада подавление эмоций стало неотъемлемой чертой повседневной жизни. По мнению немецкого этолога И.Эйбл-Эйбесфельдта, *"проблема приняла такие масштабы, что люди уже озабочены своей неспособностью общаться даже с близкими родственниками..."*(3). В традиционных обществах (и в несколько более раннюю эпоху в современных) дефицит общения, эмоциональности во многом преодолевался в коллективных ритуалах. Их важнейшим следствием была психотерапевтическая компенсация, состоящая в выработке коммуникации, объединений людей, в преодолении одиночества, тревожности, отчужденности, дававшая чувство принадлежности к группе: социальной, половозрастной, конфессиональной.

В современную эпоху одну из форм преодоления дефицита общения и эмоционального отчуждения, обретения общности можно наблюдать на концертах рок-музыки. Нередко здесь же можно увидеть коллективное вхождение в транс. В связи с этим следует обратить внимание на характерные детали - на ритмические движения тел слушателей и на руки, поднятые над головой, аплодирующие в такт музыке. Точно так же входят в транс молокане-прыгуны, пятидесятники, у которых многочасовые молитвы сопровождаются поднятием рук. Безусловно, не всегда и не все то, что происходит на концертах рок-

музыки, способствует "реализации деструктивных импульсов в культурно-приемлемых формах". Бывает и наоборот - агрессивное поведение стимулируется. Это своеобразная плата за подавление эмоций. Так как *"человек не может и не должен отрицать свои чувства, если же он отрицает их, противореча своей природе, то теперь уже он не может утверждать их иначе, как отрицательным противоречащим себе уродливым путем..."*(4). С 1988 г. в Манчестере началось новое увлечение: танцевальные марафоны с употреблением стимуляторов. Произвольные коллективные движения, продолжающиеся ночь напролет, снимают усталость после монотонной рабочей недели. По словам одного из пионеров данного движения, это совершенно особое чувство освобождения, вызывающее открытость и дружелюбие, человек чувствует себя словно в племени.

Раскрепощение эмоций, освобождение на время от сдерживающих этнокультурных механизмов, расслабление и одновременно неистовство в проявлении чувств - все это было в различные периоды истории европейских стран (вакханалии в Древней Греции, карнавалы, движение ведьм как специфическая форма экстатических ритуалов и т. д.).

В современных же индустриальных странах появилось "психоделическое движение", или "психоделическая культура". Был основан журнал "Психоделическое обозрение" и даже образовалась "Международная федерация внутренней свободы". Один из вдохновителей создания такой "культуры" Т. Лири экспериментировал с ЛСД с целью изучить особые состояния сознания, путешествия в глубины подсознания. Он же предпринял попытку организовать своего рода религиозный наркотический культ. В области музыкальной культуры появилась тенденция к созданию психоделической музыки, которая наиболее ярко была реализована в творчестве группы "Пинк Флойд".

Безусловно, этот аспект культуры индустриальных стран не сводился только к экспериментированию с наркотиками-галлюциногенами в целях расширения сознания. Его основное содержание состояло в появлении небывалого интереса к восточным системам философии (даосизм, дзэн-буддизм, древнеиндийская философия) и к ритуальной практике созерцания (медитация). Немалое значение здесь также сыграло распространение восточных систем боевых искусств (кон-фу, ушу, каратэ), широко пропагандируемых в киноискусстве.

3. Характеристика измененных состояний сознания как явления культуры

ПРИСТУПАЯ к анализу данного феномена, еще раз подчеркнем, что ИСС есть единство субъективных ощущений человека и внутриорганических преобразований. Изучение ИСС состоит в поисках смысла состояний транса и экстаза в различных измерениях (на культурном, биологическом, нейрохимическом уровнях). Выделим наиболее фундаментальные исследования в этой области. Прежде всего назовем коллективный труд, выполненный под руководством Э.Бургиньон "Религия, ИСС и социальные изменения" (1973), исследования У. Ла Барре "Галлюциногены и шаманистские корни религии" (1972), Р. Принса "Шаманизм и эндорфины: гипотезы для синтеза" (1982), Б. Лекс "Нейробиология ритуального транса" (1979), Н. Хольма "Изучение экстаза в XX в." и др.

Наиболее разносторонние и разнообразные исследования принадлежат американскому антропологу Э.Бургиньон. Эта тема стала центральной в ее творчестве с 1947 г. Она - автор интересных гипотез, касающихся культурного, социально-экономического назначения и психологического смысла экстатических состояний в жизни различных народов.

Э.Бургиньон в своей книге "Психологическая антропология" (1979) выделяет следующие особенности ИСС: изменения в ощущениях, восприятии, мышлении, потеря ощущения времени, контроля, изменение в выражении эмоций, восприятии своего собственного тела, сужение или расширение границ "Я" (например, акцентированное чувство единства с людьми, природой), растворение собственного "Я", свехвнушаемость и др.

Перечисленным признакам отвечают религиозный и сексуальный экстаз, ритуальный транс, состояние гипноза, сон в активной фазе, когда мы видим сны, состояние просветления, озарения в восточных культурах (сатори), ощущения, испытываемые человеком в кризисных состояниях (перед смертью), состояния, переживаемые в трансперсональной медитации, а также комплекс явлений, названный американским психологом А. Маслоу высшими переживаниями. К ним относятся комплекс ощущений, воспринимаемых человеком в результате или в процессе деятельности: высшие точки творческого переживания, вдохновения, мгновения экстаза от восприятия красоты природы и духа.

Нередко возникают возражения против объединения столь разнородных явлений, особенно сна, в одно целое. Следует рассмотреть, соответствует ли этот феномен признакам измененного состояния сознания (имеется в виду та фаза сна, в которой мы видим сновидения). Изменяются ли во сне наши ощущения, например, наше собственное тело, восприятие особых, неведомых наяву состояний? Во сне человек может летать, не чувствовать своего тела. Теряет ли человек чувство времени в сновидениях? Такие явления наблюдаются. Можем ли мы контролировать свое поведение во сне? Не всегда.

Еще один важный признак ИСС - свехвнушаемость или потеря критичности. Во сне мы очень часто верим в действительность происходящего и эмоционально переживаем его. Хотя иногда вмешивается рациональное "Я" - "я же сплю" или возникает желание проснуться, выйти из неприятной ситуации. Важно при этом заметить, что лишение сна или регулярный краткосрочный сон - один из элементов техники введения в транс в традиционном обществе наряду с сенсорным голодом, физическим стрессом, ритмической музыкой и танцами.

Интересно, что намеренное вхождение в ИСС может достигаться прямо противоположными способами: отсутствием эмоциональных впечатлений, тишиной и избытком эмоциональной активности. При длительном недостатке сна организм человека как бы компенсирует, дополняет, удовлетворяет свои потребности видениями наяву или ИСС в какой-либо другой форме. То же самое касается ощущения людей, долгое время лишенных сенсорной информации (длительные путешествия, пребывание в сурдокамере, в космических полетах). Они могут слышать музыку, голоса людей и тому подобное, что не редкость в экстремальных условиях. В качестве примера влияния сенсорной депривации, лишения общения человека в трудных природных условиях, приведем ощущения Х. Риттер, проведенной 60 суток в условиях полярной ночи на Шпицбергене. У нее часто возникало чувство всеобщей гармонии, особого смысла окружающего мира. Она чувствовала, что как бы слилась со Вселенной. У нее развивалось состояние любви к этой ситуации, сопровождающейся галлюцинациями. Эту любовь она сравнивала с состоянием, которое испытывают люди при приеме наркотиков или находясь в религиозном экстазе. Вполне можно предположить, что таким способом человек защищается от перенапряжений и стрессов, когда срабатывает психологическая защита.

В традиционных обществах экстатические ритуалы являются своеобразной вакцинацией против психозов и неврозов, повышают психологическую стабильность общности путем намеренного вызывания одержимых, патоморфных, по форме сходных с патологией,

состояний. Но назначение ИСС может быть и менее глобально - оно состоит в преодолении дискомфорта, разлада с самим собой и другими, повышенной раздражительности. Сон же снимает дисбалансированность, приводит к согласованности десинхронизованных тенденций в человеке. Смысл такой реакции человека состоит в компенсации, своеобразном дополнении того, чего не хватает ему для нормального функционирования в тех или иных условиях. Этим поддерживается психологическая стабильность и активизируются энергетические резервы человека.

В современном обществе постоянно воспроизводятся условия, необходимые для вхождения в ИСС: это сенсорный голод, физический стресс, отчуждение человека от человека, недостаток эмоционального общения. К этому надо добавить блокировку эмоций с благословения технократической идеологии. Эмоции, являющиеся энергетическим фундаментом человека, ищут обходной способ высвобождения, который, как правило, ведет не к гармонизации, а к разбалансировке отношений индивида с самим собой и с окружением. Это выражается в агрессивности, враждебности по отношению к окружающим, может приводить к психологическим расстройствам, вплоть до психозов. Нередко нереализованная энергия ударяет по внутриорганическим автоматически регулируемым процессам, что приводит к нарушению их нормального функционирования и к различным патологиям (кардиологическим, язве желудка и т. д.).

Одна из функций ИСС - противостоять патологическим тенденциям, стремиться преодолеть непонимание, рассогласованность, десинхро-низацию человека с самим собой, с окружающими, повысить уровень коммуникабельности, развить способность к общению. Иначе говоря, сформировать способность человека к самореализации заложенных в нем возможностей. Именно так понимает задачу психотерапии (важнейшая роль здесь отводится ИСС) А.Маслоу. Он полагает, что основная цель всех видов терапии - самоактуализация, предельным выражением которой являются "высшие переживания", "мгновения экстаза, которые нельзя купить". В книге "Мотивация и личность" А.Маслоу так описывает впечатления людей о высших переживаниях: *"сужение поля зрения, одновременное чувство прилива сил и ни с чем не сравнимой беспомощности, ощущение возвышенного экстаза, потери ориентировки во времени и пространстве и, наконец, сознание того, что произошло что-то очень важное и значительное, ценное"* (5).

Существенная черта высших переживаний - достижение большей целостности во внутриорганическом функционировании человека и интеграции между индивидом и внешним миром. *"Вероятно, - полагает Маслоу, - высшие переживания есть огромная интенсификация любого переживания, в котором присутствует потеря "Я" или его границ, или забывание себя и восхищение музыкой или искусством"* (6). Одной из важнейших черт, необходимых человеку для достижения гармонии, Маслоу считает чувство прекрасного, формирование которого должно быть сверхзадачей обучения.

Научить человека слышать и видеть красоту, сопереживать ее в произведениях искусства - именно на этой основе возможен один из видов психотерапии, использующей механизмы, которые заложены в восприятии искусства. Человек, воспринимая произведение искусства, сопереживает, становится соучастником действия. Он в каком-то смысле погружается в поток описываемых или показываемых событий, полностью отдаваясь происходящему. Он на время частицу своего "Я" присоединяет к "другому".

Катарсическое воздействие искусства подобно очищающему действию грозы, которой предшествовало мучительное предгрозовое конфликтное состояние. Один из лучших символов просветляющего влияния искусства - финал фильма А. Тарковского "Андрей Рублев". После мучительных творческих поисков главного героя, жизни, полной

страдания, - гроза и теплый легкий дождь, подсвеченный солнцем. Эта сцена несет в себе гармоническое начало, символизирует блаженство, и зрители ощущают легкость и просветление.

Вообще восприятие произведений искусства, наслаждение ими в их пиковых формах также есть ИСС, высшее переживание, во многих чертах соответствующее определению, приведенному ранее. Вот как описывает влияние музыки Л. Н. Толстой в "Крейцеровой сонате": *"Музыка заставляет меня забыть себя, мое истинное положение, она переносит меня в какое-то другое, не свое положение... Она, музыка, сразу, непосредственно переносит меня в то душевное состояние, в котором находился тот, кто писал музыку"*(7).

Искусство гармонизирует чувства, вносит определенный порядок в души. Нередко произведения искусства приводят человека в состояние блаженства. И для этого не всегда необходимы Бетховен или Толстой. Нужно эмоциональное созвучие внутреннему состоянию человека, согласование между ним и произведением искусства в классической или современной форме.

Эйфория, блаженство (экстаз) - неперенный элемент почти всех ИСС, хотя и не всегда. Сосредоточимся на ощущениях человека, испытывающего высшие переживания, блаженство. *"Этот ряд переживаний со все уменьшающейся экстраверсией заканчивается состояниями экстатического счастья, когда "Я" всецело захвачено чувством, когда в субъективном восприятии исчезает внешний мир, когда человек находится вне времени и вне пространства, он "вне себя" (точное название слова "экстаз")"*(8).

Состояние блаженства перед эпилептическим припадком описывает Ф. М. Достоевский в "Идиоте": *"Ощущение жизни, самосознания почти удесятерилось в эти мгновения, продолжавшиеся как молния. Ум, сердце озарялись необыкновенным светом, все волнения, все сомнения его, все беспокойства как бы умиротворялись разом, разрешались в какое-то высшее спокойствие, полное ясной гармонической радостей надежды, полное разума и окончательной причины"*(9).

4. Механизм действия экстатических состояний в культуре и его биологические основания

ЕЩЕ СОВСЕМ недавно, до середины 60-х годов, экстатические состояния рассматривались только как патологические. Но с развитием психологической науки и антропологических исследований, большего внимания к внутреннему миру человека, под влиянием философских и религиозных учений Востока отношение к ним изменилось. Конечно, такие состояния могут быть признаком патологии, психической дисфункции человека. Но не всегда их наличие означает патологию. Вопрос о норме и патологии должен решаться не абстрактно-догматически, а конкретно-ситуационно, так как нормальное поведение человека не есть неизменное качество, а функция, зависящая от конкретно-исторической, этнокультурно- и эколого-биологически обусловленной ситуации.

В качестве отрицательных моментов экстатических состояний приводят положение о том, что эмоциональное возбуждение подавляет высшую психическую деятельность, сужает сознание до узкого круга представлений, связанных с эмоцией. Последняя доминирует, восприятие внешнего мира выключается или искажается. Но что происходит потом?

Согласно А.А. Ухтомскому, *"центр, близкий в своем возбуждении к кульминации, от добавочного раздражения будет впадать в торможение"*(10). Другими словами, из активного состояния человек перейдет в пассивное, расслабленное, а человеку эпохи НТР это часто просто необходимо. Из-за поломки механизма перехода из активного в пассивное состояние и наоборот происходит много заболеваний: бессонница, депрессия и т. д. Исходя из концепции А.А. Ухтомского, именно доминанта - важнейший принцип поведения и реагирования человека (в том числе и в эмоциональной сфере), которые определяются соединением этнокультурного опыта и наличной ситуации.

Наш же мозг - это *"удивительный аппарат, представляющий собой множество переменных, калейдоскопически сменяющихся органов предупредительного восприятия, предвкушения и проектирования среды. Процесс же смены органов достигается посредством образования доминанты и торможения прочего мозгового поля"*(11). Доминанта объединяет комплекс симптомов во всем организме - и в мышцах, и в секреторной работе, и в сосудистой деятельности. Доминанта есть совокупность центров с повышенной возбудимостью на разных уровнях головного и спинного мозга, а также автономной системы.

Воспоминание доминанты - это возобновление в организме всего комплекса явлений на всех уровнях. При таком понимании общефизиологического процесса становится ясен общий механизм, возможность, необходимость и основания переключения человека от одной формы деятельности к другой. Возбуждение одних центров вызывает торможение других. перевозбуждение тормозит доминанту. Именно этот принцип положен в основу терапий аналитического типа: "с избытком" пережить неприятный эпизод, имевший травматические последствия.

Травматические ситуации прошлого - заторможенное психофизиологическое содержание предшествующих доминант, которые ушли в подсознание и их необходимо согласовать с настоящим. Пережитые доминанты не всегда отрицательны. Переживаемые заново самые счастливые события в жизни человека дают ему возможность выйти из трудной или экстремальной ситуации. Таким образом, память о прошлом может помочь человеку. Еще один вариант использования доминанты - формирование воображаемой доминанты с положительной эмоциональной окраской и сопереживание ее. В этом заключается основа психотерапии.

Итак, можно утверждать, что экстатические состояния необходимо рассматривать не только как патологические. Они играют определенную роль в функционировании человека как члена общности. Одна из важнейших функций ИСС - релаксация, т.е. переход из активного, возбужденного состояния в пассивное. Экстатические ритуалы помогают достичь оптимального соотношения уединенности и общения как важнейших потребностей человека. Потребность в уединенности состоит в избирательном контроле доступа к "Я", т.е. к открытости или к закрытости для социальной и физической стимуляции. В традиционном обществе в этнокультурной традиции заключены способы балансировки состояний "уединенность-общение", т.е. регулируются отношения "Я-другие". Общество компенсирует максимальную открытость традициями, связанными с временной изоляцией. И, наоборот, в культурах с максимизацией уединенности, например на Сицилии, это компенсируется раскрепощенным поведением, например на карнавалах. ИСС, рассмотренные как доминирование эмоции, также являются способом регуляции отношения "Я-другие", имеющим сложный двойственный характер. С одной стороны, круг представлений сужается до одной эмоции, выраженной определенным комплексом ощущений, и торможением остального. С другой стороны, расширяются границы "Я",

возрастает стремление к общению, сплоченности с участниками ритуала, единению с природой.

Согласованные действия людей, достижение коммуникации, понимания, т.е. оптимальная реализация отношений "Я-другие", есть основа функционирования любой этнокультурной общности. Важнейшим аспектом здесь представляется специфика этого процесса в обществе, обусловленная особенностями социального типа деятельности: человек воздействует не только на материальные предметы, но и на идеи, образы, понятия. Фундаментальным свойством человеческой деятельности является целеполагание, действие по идеальной схеме, плану и их воплощение в духовной или материальной действительности. Такой способ действия предполагает вынесение во вне человека результатов его индивидуальной деятельности в объективированных формах: устной речи, в виде искусства, воплощение идей в материальной форме.

Результаты труда превращаются в посредников, можно сказать медиаторов, между людьми данной общности, между общностями. Но главное при культурном способе деятельности состоит в том, что опыт не закован внутри индивида - он становится достоянием других, социальным опытом. Именно на основе целеполагающего действия возможно понимание между людьми, сохранение традиций, историческая преемственность. Именно благодаря ему сохранилась культура уже давно исчезнувших цивилизаций.

Важно, что идеально-предметные результаты духовной деятельности, существующие в достаточной степени независимо от индивида (воздействие словом, искусством, системами массовой коммуникации и т. д.), обладают обратной силой воздействия на человека, на формирование его внутреннего "Я". Человек, обладая универсальной природой, не может реализовать все свои возможности, стремления и т. д. Способность независимо манипулировать образами в воображении, сопереживать в процессе восприятия искусства дает возможность компенсировать то, что человек не может реализовать в действительности. Умение вообразить себя другим, быть в роли другого есть основа ряда психотерапевтических приемов. В ИСС, в экстатических ритуалах расширяются границы "Я", человек на время становится другим, перевоплощается.

Потребность быть другим и способность удовлетворять эту потребность формируются еще в детстве. Дети видят перед собой свое будущее - взрослых. Они представляют себя другими, в играх осваивают окружающий мир, преобразуют действительность в образной, идеальной форме. Эта способность остается и у взрослых, но чаще всего в виде угасшей, заторможенной и забытой доминанты.

Все изменения, достижения человек проецирует во вне, а его "Я" остается относительно неизменным. Стабильная основа "Я" связана с автоматически регулируемые внутриорганическими функциями организма, обеспечивающими его целостность и взаимодействие с окружающей средой: газообмен, водообмен, внутренний обмен веществ и т. д. Эта система (автономная или периферическая нервная система) функционирует без участия сознания, и в ее стабильности - залог жизнедеятельности человека.

Другая система управления в организме (центральная нервная система, уровень сознания), напротив, подвержена изменениям, обучению и т.д. Она регулируется и со стороны сознания, что делает возможным изменения "Я". Взаимодействие этих двух систем управления, в данном случае выделенных функционально, является основой процессов, происходящих при ИСС и во время различных сеансов психотерапии. Рассмотрим теперь внутриорганический уровень этих явлений.

Какова природа транса и его функция во внутриорганических процессах? По мнению современных ученых, например Б. Лекс, *"ритуальный транс... происходит из манипуляций универсальными нейрофизио-логическими структурами, содержащимися потенциально в поведении всех нормальных индивидов и функционирующими как гомеостатический механизм для индивидов и групп"*(12).

Ряд зарубежных исследователей, в том числе Е. Чаппл, автор книги "Культура и биологический индивид", утверждают, что дисфункции индивида, а также разобщенность внутри группы имеют своей основой эмоциональную асинхронию. Задача различного рода ИСС, в том числе ритуального транса, - устранить ее. Е. Чаппл рассматривает музыкальные ритмы, будь то ритуальная или современная музыка, как синхронизаторы внутриорганических процессов. Синхронизируются биоволновая активность мозга, рассогласованность внутриорганических процессов самого различного уровня. В этом существенную роль играют музыкальные ритмы, близкие по частотным характеристикам альфа-ритму человеческого мозга (8-14 Гц), а также вспышки света на рок-концертах (свет также является отличным синхронизатором биологических процессов). Такая стимуляция активизирует эпилептоидную тенденцию, которая в скрытом состоянии присутствует в каждом человеке и дает возможность войти в ИСС, вплоть до транса, вызываемого спазмом головного мозга. Назначение транса в подобных случаях состоит в выключении на время отдельных систем организма и переводе его из активного состояния в пассивное. Особо хотелось бы подчеркнуть, что этот процесс касается не только мозга и ЦНС, но и ритмов мускульной активности тела и других процессов внутри организма, осуществляющихся без участия сознания, воли, автоматически, например таких, как газообмен, сердечная активность и т. д.

5. Функции измененных состояний сознания в традиционном обществе

В ТРАДИЦИОННОМ обществе намеренно вызванные экстатические состояния - широко распространенное явление. Согласно этнографическому атласу (свод разнообразных сведений о культурах) Мёрдока, ритуалы с экстатической составляющей встречаются в 90% из 488 традиционных культур, а у североамериканских индейцев даже в 97% этнических общностей.

Антропологи выделяют три типа техники экстаза - способа вхождения в транс: сенсомоторную депривацию (физический и психологический стресс, сенсорный, моторный и физический голод), употребление наркотических веществ, воздействие ритмических движений и звуков (пение и музыка). Э. Бургиньон выделяет два основных типа ИСС в традиционных обществах: галлюцинаторный транс (или просто транс) и истерический, или транс одержимости (неистовости). Примечательно, что трансу, состоящему в основном из видений, - чаще всего подвержены мужчины, а трансу одержимости - женщины.

Касаясь психологической характеристики этих явлений, надо отметить, что если в галлюцинаторном трансe человек взаимодействует с себе подобным (другим воображаемым), то в трансe одержимости другим становится сам участник. В трансe, как правило, человек помнит все свои переживания. Одержимость в трансe сопровождается потерей памяти.

В то время как физически пассивный участник транса (обычно мужчина) активен в своем воображении, фантазиях, физически активный участник транса одержимости (как правило, женщина) психологически пассивен, тело его используется как посредник между духами и другими людьми, участвующими в ритуале.

Для вхождения в транс одержимости женщины редко принимают наркотические вещества - в основном используется ритмическая музыка, танцы, пение. Транс же у мужчин вызывается гипогликемией, которая моделируется сенсорной депривацией, постом, наркотиками. Иначе говоря, гипогликемия может быть существенным условием возникновения болезни, психоза и одновременно специально вызванным для вхождения в транс синдромом (13).

Таким образом, очевидно, что грань между патологией и нормой в культурах функциональна. Это означает, что одно и то же состояние человека должно оцениваться различно, в зависимости от конкретной ситуации и деятельной направленности, цели (индивидуальная или коллективная), этнокультурного содержания действия и роли в жизнедеятельности всей общности. Перефразируя известную мысль А.А. Ухтомского, можно сказать, что нормальное поведение человека есть не предопределенное, раз и навсегда неизменное качество, но функция от определенной конкретики исторической, этнической, экологической.

Основная цель экстатических состояний - психологическая защита общества. Так в культурно-приемлемой форме разрешается внутренний конфликт между индивидуальными желаниями и культурными нормами, уменьшается вероятность психологических дисфункций.

В регулярных экстатических ритуалах реализуется еще одна особенность народной психотерапии - отбираются индивидуальные психологические качества, более желательные в том или ином типе традиционного общества. Согласно Э.Бургиньон, галлюцинаторный транс распространен там, где основной способ поддержания существования людей - охота, а транс одержимости - там, где жизнь людей зависит от сельского хозяйства. Естественно, в обществе охотников какие-то психологические черты более ценны, нежели среди аграриев. Тогда как характер мужчины в обществе охотников формируется в духе независимости и самоуверенности, для женщины в аграрных культурах уступчивость и послушание считаются наиболее желательными качествами. Анализируя психологическое содержание экстатических состояний людей, можно видеть, что мужчина в них активен и независим, а женщина лично пассивна и покорна, хотя физически активна. Отбор и закрепление определенных психологических черт, желательных для данной этнокультурной общности, стабилизируют ее, снижают агрессивность, враждебность, так как приоритетное развитие получают поведенческие стереотипы, адекватные социальной природе общности в данных экологических условиях. По мнению антропологов, психотерапевтические потребности индивидов различны в зависимости от уровня сложности социальной организации общности.

6. "Нейрохимическая" основа культуры

НОВЫЙ ЭТАП в изучении ИСС наступил в связи с открытием в 1975 г. эндорфинов (внутриорганические аналоги опиума), содержащихся в нашем организме и обеспечивающих регуляцию ряда процессов в нем. Открытие эндорфинов получило живейший отклик в психологической антропологии. В 1980 г. в Монреале была проведена конференция "Шаманизм и эндорфины", на которой антропологи совместно с нейрохимиками обсуждали эту сложную проблему. С открытием эндорфинов был найден нейрохимический коррелят ряда процессов, происходящих с человеком во время ритуалов шаманистского типа и в ИСС в целом. Был сделан еще один шаг в познании процессов, позволяющих человеку активизировать свои внутренние энергетические резервы.

Канадский ученый Р. Принс, один из организаторов конференции, в статье "Шаманы и эндорфины: гипотезы для синтеза" выдвинул предположение о существовании универсальной характеристики всех терапевтических ритуалов шаманистского типа. Она состоит в том, что человек, находящийся в гиперстрессе, в экстремальных условиях нередко неожиданно чувствует необычайное спокойствие и даже блаженство. Зачастую в религиозном контексте такое изменение оценивается как вмешательство всемогущего защитника, покровителя, Бога. Это явление свойственно не только традиционному, но и современному обществу. По данным социологических исследований, в США и в Англии около 30% опрошенных хотя бы раз в жизни испытали подобные ощущения (переход от сверхстресса к блаженству), а 5% даже часто.

Очень близки к этому феномену ощущения бегуна на длинные дистанции, когда приходит второе дыхание. Р. Принс связывает все эти явления с критическим уровнем содержания в организме эндорфинов. Причем данная адаптивная система функционирует не только в кризисных ситуациях, но и в условиях ритуала, а также в гиперстрессовых ситуациях во сне. Ученый полагает, что это явление представляет собой психологический аналог гомеостатического физиологического механизма автономной нервной системы, защищающей психологическую стабильность, положительный эмоциональный тонус.

Современный этап в анализе роли ИСС характеризуется явно выраженными поисками универсальных, всеобщих черт этого явления. Основной путь в реализации интегративного подхода - целостное рассмотрение человека в единстве онто- и филогенеза, его функционирования как социального индивида, но с учетом реальных биологических оснований. Ярким примером этой тенденции и стремления не замыкаться в рамках одной дисциплины является работа венгерских ученых Е. Фреска и С. Кюльсар "Роль социальных уз в модуляции физиологии ритуального "транса"". Предмет их специального анализа - социальная привязанность.

Возникновение привязанности, явления, аналогичного импринтингу у животных, существование тесных уз между матерью и ребенком в раннем возрасте есть основа социального взаимодействия в обществе и гарант нормального развития и психобиологического функционирования человека. Венгерские исследователи полагают, что терапевтические ритуалы есть *"нейробиологически опосредованная сложная форма привязанности, результатом которой является глубокая психобиологическая синхрония между взрослыми"*(14).

Этот результат достигается вхождением в ИСС и активацией эндорфинов, которые есть форма консервации энергетических резервов организма. Венгерские ученые провели аналогию между состоянием, которое следует после отмены наркотических препаратов, и симптомами, наблюдаемыми у ребенка, на время изолированного от матери. Как показывают многочисленные зарубежные исследования, у людей после отмены наркотических препаратов и у детей, изолированных от родителей, появляется дистресс лишения в очень близких формах. Аналогичная ситуация возникает не только в указанных случаях, но и в результате потери близких, разлуки, утраты связи с этноконфессиональной группой, при тоске по родным местам.

Э. Фреска и С. Кюльсар полагают, что эндорфины - один из важнейших нейрхимических коррелятов социальной сплоченности, единства и т. д. Основная идея ученых: социальная привязанность и эндорфины взаимодействуют, т.е. как общность активизирует эндорфины, так и, наоборот, эндорфины усиливают ощущение единства, сплоченности. Ученые высказывают также предположение о том, что эндогенные опиаты играли существенную роль в антропогенезе, в котором осуществилась интеграция трех

кортикальных зон. В последних, в свою очередь, сосредоточено наибольшее количество опиатов. Таким образом сформировался нейробиологический механизм, составляющий органическую основу для возникновения социальных уз, привязанности, для функционирования социального типа жизнедеятельности. С одной стороны, он закреплял чувство общности, а с другой - само наличие коллективных действий, формирующих социальную привязанность, оказывало обратное воздействие на внутриорганические структуры. В процессе становления человека и общества сложилась система ритуалов, способствующая укреплению социальных уз и тормозящая агрессивные устремления отдельных индивидов. На смену биологическим способам регуляции отношений пришли социальные. Феномен сознания, разум сделали возможной психобиологическую регуляцию как в общности, так и индивидуально.

В завершение характеристики ИСС как стороны культуры хотелось бы остановиться на нескольких моментах, актуальных для современной культуры. Во-первых, появилась совершенно новая виртуальная культура: виртуальная реальность создается при помощи современных технических средств. Это явление уже стало темой ряда американских кинофильмов. Виртуальная реальность превратилась в атрибут культурной действительности индустриальных стран. Оценивается данное явление по-разному. Одни считают, что виртуальная реальность опаснее любого наркотика, она создает особые ИСС, человек живет в некоем идеальном мире. Другие видят в этом рождение культуры будущего и призывают разрабатывать психологию и философию киберкультуры виртуального века. В каком-то смысле создание виртуальной реальности продолжает логику культурного взаимодействия человека, начинавшегося с того, что он создал квазиприродную среду обитания.

Второе обстоятельство обусловлено формами ИСС, выбираемыми человеком в современной культуре, так как это строго не регламентируется нормами поведения в индустриальных странах. В принципе, человеку предоставляется свобода. Но при этом нельзя забывать, что все же наивысшее удовлетворение человеку культурному доставляет применение своих сил в любой форме человеческой деятельности.

1. Рассел Б. История западной философии. М.,1959. С. 34.
2. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М.,1993. С. 333.
3. Эйбл-Эйбесфельдт И. Общественное пространство и его социальная роль // Культуры 1983. №1. С. 119.
4. Фейербах Л. Избранные философские произведения: В 2 т М 1956 Т II С. 116.
5. Maslow A. Motivation and Personality. N.Y.,1987 P 137
6. Ibid. P. 163.
7. Толстой Л. Н. Собрание сочинений: В 14 т. М.,1953. Т. 12. С. 61.
8. Дерябин В. С. Психология личности и высшая нервная деятельность Л 1980 С. 170.
9. Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: В 10 т. М.,1957. Т. 6. С. 256.
10. Ухтомский А.А. Избранные произведения. М.,1990 С 106
11. Там же. С. 14-15.
12. Lex B. Neurobiology of Ritual Trance // The Spectrum of Ritual. N.Y.,1979. P. 118.
13. Bourguignon E. Psychological Anthropology. N.Y.,1979. P. 240, 262, 264
14. Freska E., Kulcsar Z. Social Bonding in the Modulation of the Physiology of Ritual Trance // Ethos, 1989. №1. P. 71.

Рекомендуемая литература

Аграйл М. Психология счастья. М.,1990.

Басилов В. Н. Избранники духов. М.,1984.

Белик А.А. Измененные состояния сознания и психотерапия // Твое здоровье. 1991. №1, 2.

Гуревич П.С. Культурология. М.,1996.

Гуревич П.С. Возрожден ли мистицизм? М.,1984.

Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М.,1993.

Дерябин В. С. Психология личности и высшая нервная деятельность. Л.,1980.

Рассел Б. История западной философии. М.,1959.

Религиоведение: социология и психология религии. Ростов-н/Д, 1996.

Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. II. М.,1956.

Freska E., Kulcsar Z. Social Bonding in the Modulation of the Physiology of Ritual Trance // Ethos 1989. №1.

Prince R. Shamans and Endorphins: Hypothesis for A Synthesis // Ethos 1982. №4.

Religious Ecstasy / Ed. by Holm N. G. Uppsala, 1982.

ВОПРОСЫ К ГЛАВЕ 5

1. Какие функции выполняют ИСС в традиционном обществе?
2. Назовите ученых, изучавших экстатические состояния в культуре, и их основные труды.
3. В чем причина ИСС в современной культуре?
4. Охарактеризуйте аполлоновский и дионисийский типы культуры.
5. Объясните, в чем заключается смысл поворота в индустриальных странах в сторону "орфической" культуры.

ТЕМЫ ПИСЬМЕННЫХ РАБОТ

1. Аполлоновское и дионисийское начала в современной европейской культуре.
2. Психоактивные растения - творцы культуры?! (по книге Т. Маккены "Пища богов").
3. Значение экстатических состояний для культуры Древней Греции.
4. Роль измененных состояний сознания в современной культуре.

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ КУЛЬТУРЫ, ЛИЧНОСТИ И ПРИРОДЫ

ПРОБЛЕМА, сформулированная в заголовке, состоит из двух относительно самостоятельных частей. Первая представляет собой анализ формирования теорий о взаимодействии культур и их природного окружения. Вторая отражает опосредованное влияние экологического окружения на психологические особенности личности и характеристики процесса вхождения в культуру (энкультурация) через культурные стереотипы поведения. Ведущей теорией в зарубежных исследованиях взаимодействия

культуры и природы является экологическая антропология. Ей предшествовали различные версии географического детерминизма.

1. Общекультурологический аспект взаимодействия общества и природы

Согласно географическому детерминизму, определяющее значение в историческом развитии культур играют природные условия. Теоретически такое понимание историко-культурного процесса оформилось у Ш. Монтескье. По его мнению, культурное развитие и даже форма государственного управления зависят от климата, плодородия почвы и других естественно-природных факторов. В XIX - начале XX в. концепцию географического детерминизма разрабатывали Г. Бокль, Ф. Ратцель, Л. И. Мечников, Г. В. Плеханов.

В первой половине XX в. в науках о культуре доминировал поппулизм, рассматривающий природную среду в качестве пассивного фундамента, на котором могут возникать и развиваться различные виды человеческих обществ. Природная среда играет лишь ограничивающую роль - она признается существенным фактором в объяснении, почему некоторые явления культуры отсутствуют, но не объясняет, почему они встречаются.

После второй мировой войны на смену поппулизму пришла экологическая антропология, объясняющая взаимовлияние природной среды и культур. Термин "экологическая антропология" в 1955 г. ввел в научный оборот американский антрополог М. Бейтс. От классических версий географического детерминизма экологическая антропология отличалась двумя особенностями. Во-первых, анализировалось взаимодействие природы и культуры, т.е. учитывалось влияние культуры, даже на доиндустриальном уровне, на экологическое окружение. Во-вторых, окружающая среда рассматривалась только с точки зрения используемых человеком ресурсов и условий, а не как совокупность всех природных особенностей той или иной территории.

В экологической антропологии выделяется несколько подходов к изучению взаимодействия природы и культуры. Наиболее распространен связанный с исследованиями Дж. Стьюарда (1902-1972). Его концепция называлась культурной экологией. Основная направленность концепции - изучение адаптации общества к окружающей среде. Главной ее целью является выяснение того, начинаются ли с адаптации внутренние социальные изменения эволюционного характера. Культурная адаптация - процесс непрерывный, поскольку ни одна культура настолько совершенно не приспособилась к среде, чтобы превратиться в статичную. Существенную роль в теории Дж. Стьюарда играет понятие "культурный тип", определяемое как совокупность черт, образующих ядро культуры. Эти черты возникают как следствие адаптации культуры к среде и характеризуют одинаковый уровень интеграции. Ядро культуры - это совокупность черт, наиболее непосредственно связанных с деятельностью по производству средств существования и с экономическим устройством общества. Кроме того, ядро культуры включает также социальные, политические и религиозные институты, тесно взаимодействующие с производством средств существования. Идеи Дж. Стьюарда получили дальнейшее развитие в трудах представителей американской культурной антропологии М. Салинса, Д. Беннета и Р. Неттинга.

Существенно дополнил культурно-экологический подход М. Салинс. Он предложил относить к окружающей среде социально-культурные параметры, например, влияние других общностей, контактирующих с изучаемой, а также учитывать тот факт, что

культура, трансформируя в процессе адаптации ландшафт, вынуждена приспосабливаться уже к тем изменениям, которым сама положила начало.

Культурная экология Дж. Стьюарда явилась теоретическим фундаментом для экологии религии О. Хульткранца. Культурно-экологический подход взаимодействует с экологической психологией, культурной географией (США), социальной географией (Западная Европа) и междисциплинарной областью исследований "экология человека".

В 60 - 70-е годы в США проявилась экосистемная или популяционная антропология, включившая в поле исследований индивида с точки зрения его биологических и демографических особенностей. В области теории этот подход отличается функционализмом, т.е. изучением закономерностей систем, объединяющих природные и социально-культурные явления. Важнейшие представители экосистемной антропологии - Э. Вайда и Р. Раппапорт. Главный объект их исследования - человеческие популяции. Основная задача - объяснить действие тех механизмов в культуре, которые постоянно поддерживают исследуемую экосистему в состоянии гомеостаза, или динамического равновесия. Р. Раппапорт предложил подразделить понятие "окружающая среда" на понятия "реальная" и "воспринимаемая", или "когнитивная", иначе говоря, имеющаяся в представлении изучаемого народа.

Проблемы и методы экологической антропологии близки проблемам и методам аналогичного способа анализа культур, существующего в российской науке. Речь идет о концепции хозяйственно-культурных типов, разрабатывавшейся С. П. Толстовым, М. Г. Левиным, Н. Н. Чебоксаровым, Б. В. Андриановым и о научной дисциплине "этническая экология", основателем которой можно считать В. И. Козлова. Этническая экология изучает особенности традиционных систем жизнеобеспечения этнокультурных общностей, влияние сложившихся экологических взаимосвязей на здоровье людей, воздействие культур на экологический баланс в природе. При исследовании особенностей жизнеобеспечения выделяются его физическая и психическая (духовная) стороны. К первой относится физическая адаптация людей к природной среде и социально-культурная адаптация, проявляющаяся посредством таких элементов культуры, как пища, жилище, одежда и т. д. Вторая выражается главным образом в психологическом приспособлении человека к окружающей природной среде путем применения культурно-обусловленных методов предотвращения или ослабления стрессовых ситуаций.

2. Роль природного окружения в формировании и отборе психологических черт личности

ВЛИЯНИЕ окружающей природы на восприятие, понимание отмечал еще русский историк В. О. Ключевский. Он видел в среднерусском ландшафте источник своеобразия русского национального характера. В. О. Ключевский выделял значения образов леса, степи и реки в русской культуре и их роль в формировании психологических черт личности (степь олицетворяла широту натуры, река воспитывала порядок и умение совместных действий). Вслед за Ключевским эту идею развивал Н. А. Бердяев, который отмечал, что в душе русского народа *"остался сильный природный элемент, связанный с необъятностью русской земли, безграничностью русской равнины"* (1). В XIX в. теории, рассматривавшие природно-ландшафтные особенности культуры в качестве источника своеобразия духа народа, были популярны не только в России.

Гипотеза о связи особенностей восприятия, познания, мышления со спецификой природного окружения стала центральным положением, вокруг которого в 60-е годы XX в. концентрировались исследования проекта "Культура и экология". Его активными участниками были американские антропологи Г. Барри, И. Чайлд, М. Бэкон, Р. Эдгертон,

Р. Болтон, Х. Виткин. Особо необходимо отметить вклад в разработку проблемы Дж. и Б. Уайтингов.

Основные понятия и взаимодействия рассматриваемой проблемы могут быть представлены следующим образом. Природное окружение (экология) - субстанциальная активность (экономика) - особенности воспитания детей (энкультурация) влияют на: 1) психологические особенности личности; 2) наличие или отсутствие детского труда; 3) особенности ритуалов и других проективных систем (магия, искусство, игры). Наибольший интерес ученых вызвала гипотеза о воздействии природного окружения на психологические характеристики личности, носящем не прямой, а опосредованный типом деятельности характер.

В итоге исследования 104 (!) традиционных обществ, проведенных М. Бэкон и Г. Барри, гипотеза о тесной взаимосвязи экономики, природных условий и специфики психологических черт получила подтверждение. В производящей экономике аграрных обществ ярко выражена тенденция к формированию у детей таких качеств, как послушание, ответственность, воспитанность. Образуется психологический тип личности, для которого характерны уступчивость, уживчивость, умение жить сообща.

В обществах охотников и собирателей антропологи выявили установку на воспитание самоуверенности, стремления к индивидуальным достижениям и независимости. В целом из этих качеств складывается самоутверждающийся тип личности. Общий результат исследований антропологов состоял в отыскании устойчивой корреляции между деятельностью по поддержанию существования, которая во многом определяется природными условиями, и характерными чертами личности, формируемыми в процессе социализации.

Несколько иначе подошел к этой же проблеме Р. Эдгертон, проанализировав четыре общества в трех странах Восточной Африки: Танзании, Кении и Уганды. Каждое из этих традиционных обществ представляет собой смешение пастушеских и фермерских групп. Основная направленность исследований Р. Эдгертона - сравнительный анализ влияния природных условий, экономики, особенностей деятельности на личностные характеристики выделенных групп населения. Он обнаружил, что у пастушеской части населения более развиты такие свойства, как независимость, незавуалированное выражение агрессии и др. Основной чертой, определяющей характер пастушеского населения, по его мнению, является "открытость". Необходимо подчеркнуть, что Р. Эдгертон не просто констатирует наличие определенных черт характера, а исследует их функционирование в культурном контексте: в совместной деятельности по поддержанию существования, в сексуальных отношениях, в связи с психозами, депрессиями, самоубийствами. Аналогичное исследование было проведено Р. Болтоном и его коллегами в перуанских Андах.

Относительно самостоятельным подходом к рассматриваемой проблеме является изучение того, как влияют на личность познавательные процессы и специфика восприятия, в свою очередь зависящие от природного и культурного окружения. Особенность такого подхода состоит в ограничении предмета исследования процессами восприятия, познания, мышления и преимущественно экспериментально-психологическим методом изучения. В ходе решения экспериментальных задач представители различных этнических общностей выделили два общих типа познания - когнитивных стиля : глобальный и артикулированный *. Влияние природного окружения на особенности когнитивного стиля исследовал Дж. Берри. Наиболее интересен в этом плане сравнительный анализ этнической общности темне (Сьерра-Леоне, джунгли) и

эскимосов Канады (тундра). Дж. Берри не получил однозначного подтверждения влияния ландшафта на особенности личности. Более надежно подтвержден факт опосредованного влияния природных условий на психологические качества человека через тип хозяйства. При сравнении общностей различного уровня исторического развития Берри отмечал изменения "Я" от большей дифференциации к меньшей, т.е. явление, обратное обнаруженному Виткином в онтогенетическом развитии. В последующих работах Дж. Берри продолжил анализ психологической дифференциации личности в производящих и собирающих обществах и связал эту дифференциацию с уровнем иерархичности общности.

** Определения этих понятий приводятся в данной книге в главе "Мышление и культура" (с. 124-137).*

Наиболее фундаментальные труды по рассматриваемой проблеме принадлежат Дж. и Б. Уайтингам и их соавторам. Они исходили из психоанализа, изложенного на языке теории научения, используя экспериментально-психологическую и социологическую методiku полевой работы. Первые контуры концепции, связывающей субстанциальную активность (понимаемую как экологическая адаптация), социализацию, особенности личности и проективные системы, были намечены в 1953 г. Дж. Уайтингом совместно с И. Чайлдом. Затем разработка этой темы была продолжена Уайтингом в 1961 г. в статье "Процесс социализации и личность", вошедшей в книгу "Психологическая антропология", изданную под редакцией Ф. Хсю. В новом издании этого труда в 1972 г. Дж. Уайтинг в соавторстве с Ч. Харрингтоном дополнил свою схему природным окружением. Исследования Дж. и Б. Уайтингов и их соавторов отличаются глубинным теоретическим осмыслением рассматриваемого круга проблем и интенсивной полевой работой. Наиболее фундаментальным их исследованием является "Проект шести культур", включающий ряд коллективных монографий. Обобщающий и итоговый труд этой серии - книга "Дети шести культур. Психокультурный анализ" (1975), в которой теоретическая концепция Дж. и Б. Уайтингов получила наиболее разностороннее развитие и эмпирическое подтверждение. Их модель психокультурного развития - это методология целого цикла исследований; ее значение выходит далеко за рамки изучения развития детей в шести культурах. Это своеобразная материалистическая концепция воспроизводства в традиционных культурах. В ней взаимодействуют экологическое окружение (климат, флора, фауна), история, поддерживающие субстанциальные системы, детское обучающее окружение (культурная среда), взрослая личность в единстве приобретенной и врожденной составляющих и проективные системы (религия, магия, ритуалы, искусство и отдых, игры, уровень преступности и самоубийств).

В последующих трудах Дж. и Б. Уайтинги специально рассматривали роль окружения в психологической антропологии. *"Для психологической антропологии, - пишут они, - важность инвироментальных факторов объясняется в первую очередь их воздействием на поддерживающие системы, экономику, образ жизни и социальную структуру, которые детерминируют разделение труда, статус и роль взрослых"*. Эффект такого воздействия на психологические свойства личности, прежде всего в западных цивилизациях, не всегда заметен. Поэтому *"одна из важнейших функций психологической антропологии состоит в отыскании этих скрытых различий"*(2).

Наряду с опосредованным влиянием природного окружения Дж. и Б. Уайтинги выделяют и более непосредственное его воздействие на экономику, социальную и политическую структуру общности. Значительное место в их исследованиях отводится изучению непосредственного влияния природных условий на отношение детей-родителей. Как показывают последние исследования, степень контакта младенца с родителями может существенно влиять на его развитие в более позднем возрасте. *"Согласно нашей гипотезе,*

тесный физический контакт, - отмечают Дж. и Б. Уайтинги, - *может иметь продолжительный эффект в реакции на физический стресс, физический рост и стиль коммуникаций*"(3) и, наконец, на особенности характера ребенка. Важность непосредственного контакта с ребенком подтверждается современными исследованиями. Например, Р.Хайнд отмечает, что *"тактильный, термальный стимулы, идущие от матери, вносят существенный вклад в ритм дыхания ребенка"*(4).

Особую группу составляют исследования о воздействии окружения на психологические характеристики личности в рамках этологического подхода к изучению культур. В этологии человека в рассматриваемой проблеме анализируется поведение в социальном и природном пространстве. Влияние окружения на психологические качества личности отражается в категориях, выражающих эмоционально-психологические состояния человека: агрессивность, враждебность, эмпатия, тревога, привязанность, страх, любовь и др. Важную связующую роль здесь играет потребность в уединенности и общении и степень их удовлетворения в современных и индустриальных обществах. Разрегулированность связи "Я-другие", неудовлетворенность потребности в общении ведут к деградации личности вплоть до тяжелых психопатологий.

Изучение воздействия социального и природного пространств состоит в установлении того, в какой степени они способствуют существованию и отсутствию, а также интенсивности эмоционально-психологических состояний. Наиболее наглядный пример подобного анализа - выявление причин, способствующих существованию такого качества человека, как агрессивность. На интенсивность его проявления воздействует непосредственное физическое окружение: температура воздуха, сила звука, а также ряд социально-психологических факторов (скопление народа, деятельность средств массовой информации). Предметом изучения становится и влияние на агрессивность, тревожность и тому подобных качеств климата, географических условий (высокогорье, изменение или стабильность светового дня).

В 70 - 80-е годы влияние окружения на эмоционально-психологические состояния личности исследуется более системно и целостно. Прежде всего изучается взаимодействие личность-пространство (person-place). Наиболее интересное воплощение такой подход получил в концепции территориального функционирования Р. Б. Тейлора. Территориальное функционирование рассматривается во взаимосвязанной, культурно- и социально-определенной системе поведения, чувствования, познания. Данная концепция имеет психологические, социально-психологические и экологические последствия соответственно для индивида, малой группы и экологической системы. Важнейшее психологическое следствие на индивидуальном уровне - уменьшение стресса, что ведет к уменьшению агрессивности, враждебности. На уровне малой группы на основе эмпатии повышается сплоченность. Экологические последствия состоят в более эффективном функционировании окружающей среды - природной и квазиприродной. Территориальное функционирование эффективно тогда, когда учтены социальные и культурно-обусловленные факторы, необходимые для существования человека как в традиционном, так и в современном обществе.

Обращает на себя внимание такой феномен, как привязанность к месту, определяемый как *"аффективные связи между индивидом и его непосредственным окружением"*(5). Это явление играет далеко не последнюю роль в формировании характера человека, в его отношении к окружающему миру.

1. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.,1990. С. 8.

2. Whiting B. B., Whiting J. W. A Strategy for Psychocultural Research // The Making of

- Psychological Anthropology. N.Y.,1979. P. 55.
3. Ibid. P. 54.
4. Hindu R. A. Individuals, Relationships, Culture. N.Y.,1987. P. 113-114.
5. Taylor B. Human Territorial Functioning. Cambridge. 1988. P. 6, 88,102-104.

Рекомендуемая литература

- Арутюнов С.А. Культурологические исследования и глобальная экология // Вестник АН СССР. 1979. №12.
- Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.,1990.
- Козлов В. И. Основные проблемы этнической экологии // Советская этнография. 1983. №1.
- Козлов В. И., Ямское А. Н. Этническая экология // Этнология в США и Канаде. М.,1989.
- Кондаков И. В. Введение в историю русской культуры. М.,1997.
- Barry H., Child I.L., Bacon M. Relation of Child Training to Subsistence Economy // American Anthropologist 1959. №1.
- Whiting B. B., Whiting J. W. A strategy for Psychocultural Research // The Making of Psychological Anthropology. N.Y.,1979.
- Whiting B. B., Whiting J. W. Children of Six Cultures. Cambridge (Mass.),1975.

ВОПРОСЫ К ГЛАВЕ 6

1. В чем состоят особенности экологической антропологии как способа изучения культур?
2. Назовите два основных аспекта развития этнической экологии.
3. На какие элементы культуры влияет экологическое окружение?
4. Что нового в изучение взаимодействия природы, культуры и личности внесли Дж. и Б. Уайтинги?

ТЕМЫ ПИСЬМЕННЫХ РАБОТ

1. Образ русской природы в литературе XIX в.
2. Роль природы в народном фольклоре.
3. Культура и природа: экологический кризис или гармония?

ЭТНОПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗУЧЕНИЕ КУЛЬТУР

1. Психологические типы культур. Исследование "национального характера"

ИДЕИ, сформулированные представителями "Психологии народов", в XIX в. получили разнообразную реализацию в изучении культур, начавшемся в 20-30-е годы в направлении "Культура-и-личность". Этнические или культурно-обусловленные черты психологии индивидов изучались также (правда, в несколько более поздний период времени) и в психологии. В психологии основное внимание уделялось анализу психологических черт

индивидов в эмпирических кросс-культурных исследованиях. В антропологии же большое значение имел общекультурологический аспект исследований (изучение национального характера, значение этничности в современном мире).

Начало этнопсихологическим исследованиям положила Р.Бенедикт, опубликовавшая на эту тему две работы: "Психологические типы культур Юго-Запада" (1928) и "Конфигурации культур в Северной Америке" (1932). Их основная идея состояла в том, что каждой культуре присущ специфический тип личности. Термин "конфигурация культур" означал особый способ соединения (сцепления) элементов культуры, создававший образ целого. В каждом типе культуры личности выделялась некая доминантная модель поведения или определяющая психологическая черта. Рассмотрим некоторые типы культур, выделенные Р.Бенедикт.

В аполлоновском типе культуры индейцев пуэбло центральной моделью поведения является подчинение индивидов традициям группы (возрастной, половой), в которой они живут, и воздержание от экстремально-эмоциональных проявлений своего характера. В данном типе культуры в большей или меньшей степени воплощается аполлоновский идеал "среднего пути" (мера во всем). Здесь не приветствуется явное выражение насилия, гнева, ревности. Кооперация и терпимость воспитываются с детства. Регулятивные нормы устанавливаются формальными структурами, а не индивидами. Иными словами, существует ориентация на традиции и формы организации культуры, а не на авторитарные санкции вождя. В то же время в таких обществах царят достаточно свободные нравы в области брачносемейных отношений и секса.

Дионисийский тип культуры индейцев plains представляет собой противоположность порядкам пуэбло. Вместо кооперации, сотрудничества - индивидуализм, нередко открытые формы насилия. Высок авторитет тех, кто показали себя бесстрашными и агрессивными, и тех, кто не останавливается перед насильственным достижением целей.

Параноидный тип культуры добуанцев (жители островов Добу) отмечен конфликтами и подозрительностью. В культуре аккумулируется враждебность в отношениях между мужем и женой, соседями и деревнями. Распространено верование, что удача, успех одного означает неудачу другого. Широко практикуется вредоносная магия.

В 40-50-е годы психология народов анализировалась через понятие "национальный характер". Следует иметь в виду, что данный подход не подразумевает аналогии с индивидуальным характером как совокупностью психологических черт. Нет и оценочного подхода "хороший-плохой". Исследование национального характера ориентировано на многомерный анализ культуры с целью обнаружить специфические особенности духовной культуры, поведенческих стереотипов. Правда, предполагается создание абстрактной модели личности, обладающей специфическими установками и настроением в мировосприятии, т.е. качествами, близкими к тем, что подпадают под понятие "менталитет".

В эти годы в США была опубликована серия работ, посвященных исследованиям национального характера. Среди них "Хризантема и меч" (1947) Р.Бенедикт, "Народы Великороссии" (1948) Г. Горера и Дж. Рикмана, "Темы во французской культуре" (1954) Р. Метро и М.Мид, "Одинокая толпа. Изучение изменяющегося американского характера" (1950) Д. Рисмена. Авторы стремились создать полифонический портрет народа, используя особенности уклада жизни, повседневного быта, норм межличностного общения, специфики религии, традиций, пытались уловить субъективный дух культуры. Примером такого же типа подхода к исследованию могут служить блестящие очерки о

быте народов Японии и Англии российского журналиста В. Овчинникова "Ветка сакуры", "Корни дуба".

Разнообразие аспектов в изучении "духа народов" и неослабевающий интерес к нему ученых различных стран мира в течение уже ста лет указывают на жизненность и ненадуманность данной проблемы как полноправной составной части культурологии. Основу национального характера представляет собой устойчивая повторяемость стереотипов поведения человека, реализуемых прежде всего в межперсональном взаимодействии. Кроме этого, национальный характер - это и аспект бытия культуры, существующей в объективированных формах (искусство, фольклор, религия, литература).

2. Этническая идентичность в современной культуре

В 70-е годы этнопсихологические особенности культур анализировались в виде этнической идентичности. Этническая идентичность, или просто этничность, - это чувство принадлежности к определенной культурной традиции. Объектами для изучения данного феномена в основном являются развитые индустриальные страны. Наиболее активно этничность изучалась в США, ставших своеобразным эталоном современной унифицированной индустриальной культуры. Именно в этой стране можно проследить в более явной форме тенденции, свойственные культурным процессам, происходящим в индустриальных странах.

В США долгое время господствовала концепция "плавильного тигля". Считалось, что в США иммигранты из различных стран "переплавляются" в единую (со стандартизированной американской культурой) этнополитическую общность высокой степени интеграции, что существует американская культура, некий сверхорганизм, объединяющий представителей различных народов. Данное положение можно подтвердить целым рядом аргументов в его пользу. Существуют некоторые особенности языка (американский вариант английского языка), американские игры (бейсбол, американский футбол и т. д.), имеются особенности в; моделях повседневного поведения, в строительстве жилищ, в пище.; Человек идентифицирует (отождествляет) себя со страной, культурой (я - американец). Это иногда приобретает непривычные для европейцев формы.

Разработана эпическая история Америки - идеализированное, романтическое повествование о временах покорения Дикого Запада, в центре которого - образ крепкого ковбоя, защитника слабых и поборника справедливости (что-то вроде Чака Норриса из известного сериала "Правосудие по-техасски"). Развивается, воздействуя на остальной цивилизованный мир, такое сложное явление современной культуры, как американское киноискусство - совокупность идеальных образцов, некая "американская мечта".

Образованию общих особенностей поведения, мотивов поступков, психологических черт сопутствует длительное совместное проживание в рамках одного социального организма (страны) групп людей, первоначально принадлежащих различным культурам. Аналогичные интегративные процессы шли и в бывшем Советском Союзе, в этом же направлении - в выработке некоторого средневропейского стандарта современной культуры - идут изменения в Европе. Можно говорить и об общих чертах общечеловеческой культуры. Но означает ли это полное усреднение, растворение в этом потоке изменений этнокультурных особенностей, национального своеобразия культур (от племени фульбе в Африке до сицилианцев в Италии)? Вряд ли на этот вопрос можно ответить утвердительно.

Нецелесообразно и неправильно противопоставлять две тенденции, существующие в современном мире: стремление к интеграции, объединению, созданию метакультурных общностей и к дифференциации, сохранению культур в их национально-особенных формах.

Этот тезис подтверждают и исследования культурных процессов, происходящих в США, с точки зрения "этнической идентичности". Обнаружилось, что культура воспроизводится на новом месте обитания, в другой стране (в данном случае в США). Европейские или латиноамериканские переселенцы сохранили специфический уклад жизни, язык, религиозные верования, воспроизводя в процессе энкультурации эпическое наследие своего народа, его историю. Уже нельзя было говорить (особенно явно это стало видно в 70-е годы) о "переплавке" культур в единый конгломерат, исчезновении их своеобразия, сведении всех и вся к некоему единому "индустриальному" знаменателю.

На смену господству теории "плавильного тигля" пришел тезис об этническом или культурном плюрализме, многообразии культур в границах одной сверхкультуры США. Важная роль в исследовании культурных процессов на американском континенте принадлежала группе психологических антропологов, объединивших свои усилия в коллективном труде "Этническая идентичность" (1975, 1982), изданном под редакцией Дж.Де Во и Л. Романуси-Росс. В нем участвовали и такие известные ученые, как М.Мид, Дж. Горер, Дж.Деверо, Т. Шварцман и другие.

Идейным руководителем и вдохновителем изучения этничности был Дж.Де Во - автор установочной статьи "Этнический плюрализм: конфликт и приспособление". Ее основная идея - показать, как индивид, его "Я" включены в культуру и одновременно в социально-иерархическую структуру современного общества. Понятие этничности как отождествления себя с определенной культурной традицией Де Во дополнил понятием этнической группы, в которой, собственно, реально и сохраняется этнокультурное своеобразие. Этническая группа - общность людей, разделяющих комплекс традиций, не распространенных среди других людей, с которыми они взаимодействуют. В традиции включаются народные религиозные верования и обряды, язык, чувство исторической преемственности, общего родства и места происхождения. Ведущим признаком этничности в узком значении этого слова Де Во считает *"чувство преемственности, непрерывной связи с прошлым, чувство, составляющее существенную часть самоопределения индивида"*(1). Особый акцент ученый делал на осознании непрерывности культурной (этнической) истории, ибо *"без осознания прошлого настоящее не имеет смысла"*(2). Де Во стремился изобразить человека как продукт культуры в реальном изменяющемся мире. Важное значение он придавал эмоциональной окрашенности чувства принадлежности к культуре и поискам индивидом смысла существования. Содержание "Я" приобретает смысл при отождествлении (идентификации) индивида с определенным образом действия, представления о прошлом, моделей будущего. Этничность, согласно Де Во, есть одна из важнейших форм социальной идентичности (самовыражение в чем-то, выделение себя из массы других). Он считает, что человек достигает реального и идеального (образного) смысла "Я" лишь в группе, несмотря на частичную потерю индивидуальной свободы.

Отражением непрерывности культурного процесса, неразрывности прошлого и будущего служит структурная модель "Я". "Я", как ядро личности, ориентировано на настоящее - на гражданина определенной страны, члена этнополитической общности, имеющего экономический статус и входящего в определенную профессиональную группу. Ориентация "Я" на будущее состоит в том, что человек имеет представление в светской или религиозной форме о желаемом будущем. В этом аспекте реализуется

приверженность человека к какой-либо идеологии. И, наконец, ориентация на прошлое является одной из форм этнической (культурной) идентичности. Индивиды, разделяющие ту или иную этническую идентичность, могут образовывать общности (группы) с совершенно различными количественными параметрами, но в качественном отношении выполняющими функцию носителя культурного разнообразия в той или иной социальной общности (традиционной или современной).

Тройственная схема "Я" индивида, погруженного в поток социокультурных процессов, может быть моделью для анализа различных культур (в истории и в современности). Ее части (ориентация) предполагают взаимодействие (борьбу) между ними. Всякую культуру можно рассматривать под углом зрения структурного *"Я" индивида в свете взаимодействия между приверженностью к прошлой этничности, настоящего статуса и будущего идеализированного представления об обществе"* (3).

Этническая идентификация дает личности устойчивое основание для динамического взаимодействия в современном обществе, связывает настоящее с прошлым, обеспечивает историческую преемственность, служит исходной системой ориентации в мире. Существенное значение играет здесь *"патриотизм, который может быть сильнейшей эмоцией, побуждающей даже пожертвовать своей жизнью за свою родину"* (4). Вообще стремление к сохранению культуры, любовь "к родному пепелищу", как полагают не только исследователи этнической идентичности, но и крупнейшие гуманисты XX в. Э.Фромм и А.Маслоу, есть фундаментальная и глубинная потребность человека.

3. Интеракционизм как метод анализа культур

В 80-90-е годы интеракционизм стал популярным методом изучения этнопсихологических особенностей культуры. Основным термином здесь становится "Я", понимаемое как объект рассмотрения личности, а теорией - символический интеракционизм Дж.Г.Мида. В общем виде интеракционизм означает, что содержание "Я" и, соответственно, культуры состоит в разнообразных социальных взаимодействиях индивида на различных уровнях (семья, детский коллектив, профессиональный коллектив и т.д.). Содержание "Я" индивида связано, таким образом, с осуществлением различных взаимодействий (интеракций), в которых он выполняет определенную функцию (играет роль). Содержание ряда взаимодействий имеет символическую нагрузку, смысл которой связан с культурными традициями. Человек является культурным существом с того момента, когда он начинает относиться к себе как к объекту, делает свое "Я" предметом размышлений. Реально человек может стать объектом для самого себя, воспроизводя и усваивая отношение к себе других людей. Дж.Мид придавал фундаментальное значение не только языку, но и жестам, дающим окраску интеракциям и имеющим специфически культурное значение.

Данная концепция частично повлияла и на теорию этничности Дж. Де Во. В полном объеме она стала основой исследования национально- (или культурно-) особенного "Я" различных регионов мира. Например, в Китае содержание "Я" связано с культурными традициями семьи, не заключено в границы "Я" индивида; оно шире, в каком-то смысле растворено в межличностных взаимодействиях внутри семьи. В Индии "Я" идентифицируется с кастой. В США преобладающая черта в культуре - индивидуализм. Недаром исследование об этом народе называется, как уже говорилось, "Одинокая толпа". Приметой современной культуры является стремление к изменению содержания "Я", моделей поведения. Это касается изменения политических взглядов, религиозной принадлежности (например, от христианства к буддизму), сексуальной ориентации.

Интересным примером реализации интеракционистского подхода является исследование народной модели "Я" в Японии. Личностное начало в народной традиции Японии представляется в виде единства внутренней и внешней стороны "Я". Баланс этих двух сторон обеспечивается некоей жизненной энергией Ю (биоэнергетика, по европейской терминологии), которая проявляется в двух формах: организованной и спонтанной (причина внезапных озарений). Главная задача личности (Я) в культуре — достичь гармонического единства внутреннего и внешнего, идеального синтеза, просветления (сатории). Вся культура Японии направлена на формирование гармоничного "Я", находящегося в единстве с природой и обществом.

С этнопсихологическим изучением культуры, в особенности с анализом этничности, связаны два явления в культуре современной эпохи. Прежде всего это феномен национального экстремизма, искаженной формы этнической идентичности. Любовь к своей культуре и этнической истории становится гипертрофированной и превращается в ненависть к другим народам и культурам. Абсолютизируются враждебность, настороженность по отношению к незнакомому, другому (чужестранцу). Обычно к иному человек относится двойственно: настороженно и с интересом. При нейтрализации интереса искажаются познавательные ориентации личности, сужается содержание "Я". Нередко это происходит в результате сознательного проведения кампании по созданию образа врага, источника бед и несчастий данной общности. Этим достигается сплочение последней. В результате национального экстремизма развивается гиперэтнический (терминология Дж. Деверо) тип личности. Все содержание "Я" сводится к тому, что есть представитель общности - культурной, конфессиональной, классовой. Общность, состоящая из таких индивидов, не в состоянии осуществлять воспроизводство культуры и потому деградирует.

Другой аспект развития культуры современности выражается в формировании идеала будущего на основе идеализированного представления о прошлом и внедрения моделей поведения последнего в жизнь. Это означает возвращение к "добрым, старым" временам, возрождению культурных стереотипов прошлого. Такое явление называется фундаментализмом. Наиболее ярко оно проявилось в конце XX в. в исламских странах. Его значение может быть понято в контексте борьбы культур-цивилизаций в современном геополитическом пространстве.

1. Ethnic Identity / Ed. by De Vos G., Romanucci-Ross L. Chicago; L., 1982. P. 17.
2. Ibid. P. 389.
3. Ibid. P. 39-40.
4. Ibid. P. 18.

Рекомендуемая литература

Белик А.А. Психологическая антропология. М., 1993.

Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса (№6. Об этнических чертах психики). М., 1983.

Дробижева Л. М. Об изучении этнопсихологических явлений этничности в социологическом и психологическом ракурсе // Этническая психология и общество. М., 1997.

П ротиков В. А., Ладанов И. Д. Японцы, Этнопсихологические очерки. М., 1985.

Табolina Т. В. Этничность и общество: поиск концептуальных решений // Этнология в США и Канаде. М.,1989.

Benedict R. The Chrysanthemum and the Sword. Boston,1946.

Culture and Self / Ed. by Marsella A., De Vos G., Hsu F.L.K. N.Y.,1985.

Ethnic Identity / Ed. by De Vos G., Romanucci-Ross L. Chicago; L.,1982.

Mead M. National Character and the Science of Anthropology // Culture and Social Character. 1961. №4.

ВОПРОСЫ К ГЛАВЕ 7

1. Какие типы культур выделяла Р.Бенедикт?
2. Что такое национальный характер?
3. Назовите формы идентификации "Я".
4. Как вы понимаете этническую идентичность?
5. Что такое символический интеракционизм?

ТЕМЫ ПИСЬМЕННЫХ РАБОТ

1. Этнопсихология Японии и Англии: два мира, две культуры.
2. Место национализма в культуре развитых стран.
3. Фундаментализм - культурное явление 80-90-х годов XX в.

Раздел 4 . Теории культур психолого-антропологической ориентации в 70-80-е годы XX века .

КЛАССИЧЕСКИЙ ПСИХОАНАЛИЗ В ИССЛЕДОВАНИИ КУЛЬТУР В 70-80-е ГОДЫ

1. Психоантропология Г.Стейна

ВО ВТОРОЙ половине XX в. психоанализ культуры существовал в виде психоистории и психоантропологии современной культуры. Психоистория - применение фрейдистских принципов для анализа истории посредством глубинных биографических исследований. Эту традицию психоанализа продолжил Э. Эриксон, создавший серию биографий-исследований деятелей культуры (Лютер, Ганди, Джефферсон, Гитлер). Впоследствии произошел переход от анализа бессознательного выдающихся личностей к изучению бессознательного на уровне групп индивидов, существующих в современной культуре. Особое внимание уделялось широко распространенным идеям, фантазиям, идеологизированным концепциям (-измам). В качестве группы может выступать этническая общность, социальная страта или даже конкретное общество (страна) в целом. Такой подход получил название психоантропологии культуры.

Наиболее активным представителем психоанализа в антропологии в 70-80-е годы был Г.Стейн. По его мнению, стратегическая задача психоантропологии - *"изучить*

взаимоотношения между существующей бессознательной структурой и осознанно проявляющимся содержанием, а также их отношением, в свою очередь, к реальности"(1). Одно из центральных понятий психоантропологии - фантазия группы. Это совокупность бессознательно разделяемых положений в символической форме, дающих группе чувство реальности и являющихся основой для исторических действий. Г.Стейн подчеркивает, что групповые фантазии человек защищает больше жизни. В связи с таким определением предмета психоантропологии Г.Стейн ставит вопрос о переформулировке понятия культуры, а точнее о новом акценте в ее понимании. Он считает, что определение культуры должно быть более психогенным и предлагает рассматривать ее в качестве "вместилища", "контейнера", в котором *"представлены бессознательные фантазии, страхи и защиты против них"*.

Культура, согласно этой точке зрения, есть поиски терапии, так как в современном обществе выживание в физическом мире стало вторичной задачей по сравнению с выживанием в интерпсихическом континууме. А *"посредством культуры, - отмечает Г.Стейн, - мы объективируем наши внутренние страхи, надежды на внешний контроль..."*. Определив таким образом культуру, Г.Стейн предлагает отказаться от широко распространенного в психологической антропологии понимания культурной организации и причинных отношений Дж.Уайтинга (природное окружение - субстанциональная активность - проективные системы). В качестве важнейшей особенности предлагаемого подхода (в отличие от Дж.Уайтинга) Г.Стейн выделяет то обстоятельство, что *"роль реальности в культурных системах становится более проблематичной... мир в большинстве - фантастический объект, а восприятие детерминировано бессознательным"*. Подводя итог своим рассуждениям, Г.Стейн пишет: *"Таким образом, культура, включая способы отношения к миру, есть сама по себе в большинстве своем вторичный институт, проективно построенный, производный от институтов сознания, определенных ранним опытом"*(2).

Анализируя пан-измы, всевозможные фантазии, Г. Стейн проводит аналогию между идеологической концепцией и бредом, разделяемым участниками. Г. Стейн достаточно критически относится к концепции этничности, считая ее фантазией, а не реальностью. Он считает, что стремление познать корни - не что иное, как "нарцисстические попытки... быть постоянно в детстве" и регрессивная тенденция современной культуры. В то же время его не устраивает и эмоциональный характер этнической идентичности. Он считает недостатком то, что язык этничности - это язык поэзии, песен, воображения и сердца. Стейн ратует за некую рационалистическую модель культуры некоего унифицированного типа людей.

В своей книге "Психоантропология американской культуры", в ее центральной главе "Белое этническое движение, пан-изм и реставрация раннего симбиоза. Психоистория групповой фантазии" он пытается ответить на сложнейшие вопросы современной культуры: *"почему индивиды изобретают или избирают мировоззрение, в котором идеологическое ядро - этничность; почему для индивидов "необходимо" бессознательно отдыхать, восстанавливаться в символическом социальном мире, соответствующем бессознательному уровню младенца; почему индивиды страстно настаивают на том, что поиски корней есть важнейшее историческое обязательство"*(3).

К сожалению, ответы на эти вопросы у него заменяются лишь применением психоаналитической фразеологии для описания культурных событий.

2. Концепции Дж.Деверо и У. Ла Барре

Дж.ДЕВЕРО (1908-1985) также сторонник применения классического анализа в этнологии. Но он считает невозможным ограничиваться только психоаналитической интерпретацией культуры. По его мнению, познание человека будет успешным при взаимодействии психоанализа, этнологии и социологии. Широкое применение социологических теорий - одна из особенностей концепции Дж.Деверо. В начале 30-х годов он испытал сильное влияние П. А. Сорокина, лекции которого молодой ученый-психоаналитик слушал в Гарвардском университете. Еще одна особенность исследований Дж.Деверо - стремление построить общую теорию человека, повышенное внимание к теории познания (эпистемология). В научном знании он выделяет три уровня: 1) полевая и клиническая работа (эмпирический уровень); 2) эпистемология и методология; 3) фундаментальная теория высокой общности. Причем третий уровень должен быть создан на основе взаимодействия психологии и социологии. В теории познания Дж.Деверо активно использует принципы теории математических типов, разработанных одним из крупнейших представителей неопозитивизма Б. Расселом. Таким образом, Дж.Деверо смело расширяет границы методов анализа полевого (клинического) материала, дополняет классический психоанализ новыми подходами, взятыми из других наук. Творчество Дж.Деверо охватывает значительный спектр проблем - от анализа древнегреческой драмы до парapsихологии. Для психологической антропологии наибольшее значение имеют его работы "Реальность и сон" (1951), "Терапевтическое образование" (1956), "Этнопсихоанализ" (1978), "Основные проблемы этнопсихиатрии"(1980).

Не менее интересно и разнопланово творчество психологического антрополога У. Ла Барре, на научное мышление которого сильное влияние оказала аналитическая психиатрия. Один из главных тезисов его теории - "экстраполяция клинических категорий из области психиатрических описаний индивидов в этнологическое описание культур". Но, несмотря на такую общую установку, У. Ла Барре не ограничивается только экстраполяцией клинических категорий. Классический психоанализ для него - исходный пункт, определенная совокупность принципов, понятий, потенциальную продуктивность которых он реализует в своих исследованиях. Важнейшим аспектом деятельности этого ученого является изучение психологических механизмов защиты, существующих в человеческом обществе. Имеются в виду различные типы ритуалов, выполняющих психотерапевтические функции, алкоголь, наркотики, галлюциногены. Последние, по мнению У. Ла Барре, сыграли определенную роль в возникновении религии. В вопросе происхождения религии и особенностей ритуалов У. Ла Барре далеко выходит за рамки классического психоаналитического понимания ее как невроза. Он стремится связать некоторые особенности ритуалов с употреблением галлюциногенных растений, а также с биологией человека. Так как *"...религия, - пишет У. Ла Барре, - исключительно человеческое явление, то корни ее в человеческой биологии..."*. Одновременно с этим он считает необходимым рассматривать религию как социальный феномен, а ритуал - в качестве *"гипнотически-галлюцинаторного социального заместителя реальности"*. Вместе с Дж.Деверо он настаивает на социогенном характере многих как соматических, так и психических заболеваний индивидов в современную эпоху. Он полагает в связи с этим, что *"нет причин, чтобы и терапия не была социогенной тоже"*. Развивая классическую тему психоанализа и психологической антропологии - соотношение нормы и патологии, американский исследователь утверждает, что *"мы должны рассмотреть более глубоко проблему динамики аномального окружения, в котором аномальный индивид чувствует себя, как дома"*(4).

Как следует из вышеизложенного, центральная идея творчества У. Ла Барре - соединить биологию и психологию с социальной спецификой человека. Данную сверхзадачу он решает при помощи интеграции этих дисциплин в одно целое (антропологический холизм) путем создания этологии культуры. Необходимо отметить, что У. Ла Барре был

одним из основателей этнологического подхода в психологической антропологии, этологии человека. Его первая статья, посвященная невербальной коммуникации и называвшаяся "Культурный базис эмоций и жестов", была опубликована в 1947 г. Он также автор исследования "Этология и этнология". Последовательное проведение интегративного принципа антропологического холизма (целостное рассмотрение человека) получило отражение в трилогии У. Ла Барре "Человеческое животное", "Призрачный танец: происхождение религии" и "Поющая голова".

1. Stien H. F. *The Psychoanthropology of American Culture*. N.Y., 1985. P. 8.
2. Ibid. P. 10, 11, 14.
3. Ibid. P. 34.
4. La Barre W. *Social Cynosure and Social Structure // Personal Character and Social Millieu*. N.Y., 1956. P. 545.

Рекомендуемая литература

Белик А. А. Психологическая антропология. М., 1993.

Devereux G. *The Works of G. Devereux // The Making of Psychological Anthropology*. Berkley, 1980.

La Barre W. *Social Cynosure and Social Structure // Personal Character and Social Millieu*. N.Y., 1956.

Stien H. F. *The Psychoanthropology of American Culture*. N.Y., 1985.

ВОПРОСЫ К ГЛАВЕ 1

1. В чем состоит особенность понимания культуры в психоистории?
2. Как вы понимаете выражение "культура - поиски терапии"?
3. Что нового в изучение культур внесли Дж. Деверо и У. Ла Барре?

КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ТВОРЧЕСТВА Э.ФРОММА

1. Жизненный путь и основные работы

Э.ФРОММ (1900-1980) - один из крупнейших мыслителей XX в. Его идеи и размышления о смысле существования человека, назначении в истории, об особенностях современной культуры еще долго будут воздействовать на науки о культуре и человеке.

Э.Фромм родился в г. Франкфурте, здесь же получил образование в университете. Кроме этого, учился в Гейдельбергеком университете, где его учителями были М. Вебер, К. Ясперс, Г. Риккерт. В 20-е годы на него сильное влияние оказали концепции З.Фрейда и К.Маркса, синтез которых он считал основой своей гуманистической теории человека и культуры. В это же время Э.Фромм познакомился с учением буддизма и оставался верен ему вплоть до глубокой старости. С 1930 по 1939 г. его научная деятельность была связана с Франкфуртским институтом социальных исследований. С приходом к власти нацистов Фромм эмигрировал в США. С 1969 по 1980 г. жил в Локарно (Швейцария), где плодотворно работал вплоть до своей смерти.

В 50-е годы Э.Фромм провозгласил себя сторонником радикального гуманизма как теоретической концепции личности и культуры. Радикальный гуманизм предполагает также реализацию определенных принципов при рассмотрении современного общества. Это касается положения о том, что: производство должно служить человеку, а не экономике; отношения между человеком и природой должны строиться на гармоничных основах кооперации; антагонизмы в современном обществе должны быть заменены отношениями солидарности; высшей целью культуры должно быть человеческое благо и предотвращение страданий; лишь разумное, а не максимальное потребление должно стать основой современного общества.

Данные исходные принципы определяют качества идеальной модели культуры Э.Фромма (здоровое общество), создание которой он считал существенным аспектом своей научной деятельности. Э.Фромм смотрит на культуру антропоцентрически, т.е. с точки зрения реализации родовых качеств человека. Э.Фромм считается представителем неопрейдизма и сторонником гуманистического подхода к анализу культуры.

Э.Фромм - автор многочисленных работ, часть из которых к настоящему времени издана на русском языке. Наиболее известны из них "Бегство от свободы" (1941), "Психоанализ и религия" (1951), "Сказки, мифы, сновидения" (1951), "Здоровое общество" (1955), "Психоанализ и дзен-буддизм" (1963), "Революция надежды" (1968), "Анатомия человеческой деструктивности" (1976) и "Иметь или быть" (1976).

2 Отчуждение как черта современной культуры

ПО Э.ФРОММУ, культурное, собственно человеческое начинается там, где кончается природное, и оно коренится в специфике человеческого существования, в отношении человека к миру и обществу, культуре в целом. Двойственность человека как природного и надприродного существа определяет основную историческую дихотомию* : вместе со стремлением человека как мыслящего существа к свободе и независимости в нем живет потребность к безопасности (бегство от свободы), удовлетворение которой принимает в истории различные формы. Связующим звеном между индивидом и культурой служит социальный характер. Господствующим типом такого характера обуславливается своеобразие культуры. В формировании социального характера Э.Фромм значительную роль отводит страху, который вытесняет в бессознательное черты, несовместимые с культурными нормами данного общества.

** Дихотомия - логический термин, означающий деление понятия или класса понятий на две части.*

Э.Фромм полагает, что человек как биологическое существо боится смерти, а как культурное - одиночества. Исторические формы социального характера Э.Фромм связывает с типами отчуждения. Понятие отчуждения имеет важное значение при анализе конкретных типов социального характера в европейской культуре раннего капитализма и более поздних эпох. Э.Фромм выделяет накопительский тип, сочетающий в себе скупость, упорство и педантизм; эксплуататорский тип, реализующий себя лишь через разрушение объекта своих отношений, и пассивный тип, характеризующий индивидов на противоположном общественном полюсе развития. Самым же главным в изменении культуры новой эпохи (капитализм) Э.Фромм считает изменения психологического отношения людей к миру, основной смысл которых - отчуждение.

В процессе культурных изменений, происходивших в Европе в XV- XVI вв. и несколько позднее, человек стал более независим и свободен, *"но при этом он освобождается от связей, давших ему чувство уверенности и принадлежности к какой-то общности. Он*

уже не может прожить всю жизнь в тесном мирке, центром которого был он сам: мир стал безграничным и угрожающим... Его отношения с братьями, в каждом из которых он видит возможного конкурента, приобрели характер отчужденности и враждебности; он свободен - это значит он одинок, изолирован, ему угрожают со всех сторон... Рай утрачен навсегда; индивид стоит один, лицом к лицу со всем миром, безграничным и угрожающим. Новая свобода неизбежно вызывает ощущение неуверенности и бессилия, сомнения, одиночества и тревоги"(1). С развитием рыночных отношений чувства изоляции и беспомощности лишь усиливаются. "Конкретные связи одного индивида с другим, - пишет Э.Фромм, - утратили ясный человеческий смысл, приобрели характер манипуляций, где человек рассматривается как средство. Во всех общественных и личных отношениях господствует закон рынка... Человек продает не только товары, он продает самого себя и ощущает себя товаром"(2).

Современную индустриальную культуру второй половины XX в. Э.Фромм считал обществом тотального отчуждения, породившим рыночный тип социального характера, который лишен внутренней ориентации. Ему присущи ложные эмоции, идолизация, искаженное чувство любви и богатый набор невротических патологий, связанных с бессмысленным, органическим (бездуховным) существованием. *"Люди с рыночным характером не умеют ни любить, ни ненавидеть. Эти "старомодные" эмоции не соответствуют структуре характера, функционирующего почти целиком на рассудочном уровне и избегающего любых чувств, как положительных, так и отрицательных, потому что они служат помехой для достижения основной цели рыночного характера - продажи и обмена, - а точнее, для функционирования в соответствии с логикой "мегамашины", частью которой они являются. Они не задаются никакими вопросами, кроме одного - насколько хорошо они функционируют, - а судить об этом позволяет степень их продвижения по бюрократической лестнице"(3).*

"Здоровое" общество, гуманистически ориентированная, а не репрессивная культура должны удовлетворять экзистенциальным потребностям человека. К ним в первую очередь относится бескорыстная любовь (как идеальная форма общения) в качестве единственного разумного ответа на все вопросы человеческого существования. Любовь - это специфическое миропонимание в области мышления. В деятельном аспекте она выражается в виде творчества и самореализации, в чувственном плане - ощущения единства с другим человеком и природой. За эталон чувственной любви Э.Фромм берет отношения, возникающие между родителями и детьми, бескорыстную привязанность.

Еще одна экзистенциальная потребность человека - потребность в творчестве как глубинное свойство человеческой природы, активная способность к преобразованию мира, создание мира духовных ценностей. Важной является и потребность человека в глубоких корнях. Она может быть реализована в форме родительской любви, а также ощущения принадлежности к роду культуры.

Существенным аспектом жизнедеятельности людей является стремление к уподоблению, идентификации, поиску объекта почитания. Э.Фромм неоднократно использовал в своих работах образ индивида, "заброшенного" в мир, теряющегося в "одиноким толпе" и нуждающегося в ценностной ориентации для того, чтобы понять самого себя. Потребностью человека является также стремление познать смысл окружающей действительности, своего места в мире.

Реализация этих экзистенциальных потребностей - способностей возможна в новом типе культуры, достигаемом путем трансформации *" - бюрократически управляемого индустриализма", в котором "максимум производства и потребления является*

самоцелью... в гуманистический индустриализм, при котором социальное устройство подчинено целям полного развития человека и всех его способностей. В том числе способностей любить и мыслить” (4).

В качестве идеальной модели, первичного организационного уровня культуры Э.Фромм предлагает "коммунитарные общности" людей, которые знают друг друга, т.е. не анонимное общество, свойственное современной культуре, а общность знакомых друг с другом людей (явление, характерное для традиционной культуры).

Для выделения различных типов обществ Э.Фромм обращается к исследованиям культур М.Мид, Р.Бенедикт, Дж.Мёрдока. На основании конструктивности-деструктивности (миролюбия-агрессивности) он выделял три типа культур. По существу, это три модели возможной организации жизни людей, их культуры.

Первый тип, или система А - жизнеутверждающие общества. В этой системе все идеалы, обычаи и нравы направлены на сохранение и развитие жизни во всех сферах общества. Враждебность, насилие, жестокость проявляются редко, репрессивные институты почти отсутствуют. Телесные наказания детей не практикуются, дети воспитываются в духе дружелюбия и кооперации. Отношение к сексу положительное и спокойное. Основная идея этого типа общности - коллективизм. Почти не обнаруживаются в открытой форме зависть, тщеславие и жадность. Мужчины и женщины обладают равными правами. В личной собственности находятся только предметы индивидуального обихода. В межличностных отношениях преобладает надежность, доверие, обязательность. В целом в этой культуре преобладает настроение комфорта, очень редки депрессии.

Второй тип, или система В, недеструктивное, но все же агрессивное общество. Здесь уже нет дружелюбия, характерного для обществ А. Явной чертой его является индивидуализм. Оно пронизано мужской агрессивностью, однако не отличается чрезмерной враждебностью.

И наконец, система С, деструктивные общества. Они агрессивны, жестоки, обладают разрушительными наклонностями как внутри, так и вне этнокультурных общностей. В них царят враждебность и страх, подозрительность; широко распространены коварство и предательство. Большую роль в них играют соперничество и частная собственность (5).

Естественно, что Э.Фромму близок первый тип культур (аполлоновский, по терминологии Р.Бенедикт). Ученый даже слишком прямолинейно (что ему не свойственно) соединял принцип частной собственности (идол современной культуры) с наиболее отрицательным, можно сказать отвратительным, типом культуры.

Гуманистическая ориентация Э.Фромма наиболее всесторонне раскрылась при исследовании религии как важнейшей стороны духовной культуры человечества. Несмотря на то что с опубликования основного в этой области труда "Психоанализ и религия" (1950) прошло много лет, он не утратил свою актуальность и сегодня.

3. Психология религии Э.Фромма как анализ характера культуры

ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ труды Э.Фромма - "Психоанализ и религия", "Дзен-буддизм и психоанализ", "Учение о Христе и другие очерки по религии, психологии и культуре", "Вы должны быть подобны богам: радикальная интерпретация Ветхого завета и его

традиций" - посвящены анализу религии. Основополагающие принципы подхода к ее изучению были им сформулированы в книге "Психоанализ и религия". По сути, он начинает свой труд с того пункта, на котором остановился З.Фрейд, а именно с аналогии между невротом и религией. Он не принимает интерпретацию этого положения Фрейдом, рассматривавшим религию в качестве коллективного детского невроза человечества, и дает иную трактовку. *"Мы должны, - пишет Э. Фромм, - интерпретировать невроз как индивидуализированную форму религии, более конкретно - как регрессию к примитивным формам религии, противоречащим официально признанным образцам религиозного мышления"*(6). В современном обществе, констатировал он, существуют различные формы примитивных религий и культов. Среди массовых и могущественных видов идолопоклонства он выделял поклонение насилию, успеху и т. д.

Кроме того, существует множество индивидуализированных форм религии. Большинство из них представляют собой неврозы, но их можно *"обозначить более respectable религозными названиями - культ предков, тотемизм, фетишизм, ритуализм, культ чистоты расы и т. д."* Присутствие элементов примитивных религий в современном ему обществе свидетельствовало, по Фромму, о регрессе человека и человечества. В связи с этим он ставил вопрос о силах, способных противодействовать негативному процессу. Прежде всего речь шла о потенциях монотеистических религий спасти человека. Э.Фромм делил религии на авторитарные и гуманистические. Обязательная черта всякой авторитарной религии (к ней он относил все мировые религии за исключением буддизма) - признание некоей высшей силы, управляющей судьбой людей. *"В авторитарной религии бог - символ власти и силы. Он высший, потому что он высшая сила, и человек по сравнению с ним совершенно беспомощен"*(7).

Напротив, в гуманистической религии, по мнению Фромма, в центре находится человек: *"...основная проблема религии не проблема бога, а проблема человека"*. В дальнейшем при рассмотрении особенностей гуманистической религии он вскрывал ее противоположность авторитарной религии в различных аспектах. Бог в гуманистических религиях, если он есть, - *"символ собственных способностей человека, которые последний стремится реализовать в своей жизни, и не является олицетворением силы и превосходства, имеющей власть над человеком"*. Гуманистические религии направляют людей на развитие *"способности любить других так же, как самого себя, и чувства солидарности со всеми живыми существами"*. Цель индивида - *"достижение высшей силы путем самореализации, а не поклонения"*(8).

К разряду таких религий Э.Фромм причислял буддизм, даосизм, дзен-буддизм, раннее христианство, религию разума времен Великой французской буржуазной революции, а также учения Сократа и Спинозы. Иначе говоря, он широко трактовал понятия "гуманистическая религия" и "религия" вообще, определяя религию как систему идеи и действий, признаваемую группой и дающую индивиду объект поклонения. Это позволяло американскому ученому объединить одним термином довольно разнородные явления.

Итак, в гуманистических религиях бог - символ того, чего человек может потенциально достигнуть, а в авторитарных - обладатель сущностных качеств человека, высшая сила над ним. Негативные процессы, происходящие в обществе, полагал Фромм, - следствие положения, сложившегося в авторитарных религиях. *"Чем более совершенным становится бог, тем более несовершенным человек"*. Бог выступает олицетворением любви, справедливости, разума, человек же лишается этих качеств: *"Он пуст и беден"*. Его сущностные силы *"теперь отделены от него, и человек отчужден от самого себя. Поклонением богу он стремится соединиться с той частью самого себя, которую потерял"*(9). Но чем больше человек вовлекается в этот процесс, тем более опустошенным

он становится. Как же преодолеть отчуждение вообще и его религиозную форму в частности? Ответ на этот вопрос, который Э.Фромм считал одним из основных, он искал в течение всей своей жизни, что нашло отражение в его научных трудах.

В числе важнейших средств преодоления отчуждения ученый называл гуманистическую любовь, реализующую христианский принцип "возлюби ближнего своего". Тот, кто любит только кого-либо одного, на деле демонстрирует стремление доминировать или, в лучшем случае, чувство привязанности; ученый же призывает любить без "доминантности и алчности", с полной отдачей личностных сил. Гуманистическая любовь и в рамках религии и вне их весьма напоминает психосоциальную терапию Э. =Фромма - один из способов нравственного совершенствования. По его словам, *"аналитическая терапия, в сущности, - попытка помочь пациенту постичь или возродить способность любить"* (10). Он сравнивал функционирование психологических механизмов нормативно-запретительного регулирования в религии и психоанализе, рассматривая понятия "грех" и "вина", а также их назначение.

В авторитарных религиях грех - это прежде всего страх перед богом, боязнь наказания; в гуманистических же - преступление перед самим собой; и главный судья здесь - внутренний голос (совесть), *"страж нашей целостности, взывающий к нам самим, когда есть опасность потерять себя"* (11). Соответственно различны и реакции человека на грех, т.е. на действие, не соответствующее нормам, принятым в той или иной религии различных типов. В авторитарных - это страх, ведущий к еще большей беспомощности, опустошенности, отчужденности от самого себя, от своей сущности, в гуманистических - осознание, переживание греха, страдание, возможность катарсиса, морального совершенствования личности.

Понятие "вина" занимает в психоанализе не менее важное место, чем "грех" в религии. По своим функциям они сходны: главная задача данного нормативно-регулятивного механизма, по Э.Фромму, состоит в смещении значения чувства вины от авторитарного к гуманистическому, содержащему возможность развития личности и противодействия отчуждению.

Одновременно в работе "Психоанализ и религия", да и во всей психоаналитической концепции автора, исследуется ритуалистический аспект невроза, его смысл и функции. Уже говорилось, что, по мнению Э.Фромма, одно и то же поведение можно рассматривать как невротические симптомы или ритуал. В качестве примера приводится человек, непрерывно моющий руки. Действия этого человека допустимо объяснить навязчивым подсознательным стремлением "смыть" с себя тем самым вину, реальную или мнимую. В данном случае перед нами невротик. Но вполне приемлемо, с точки зрения ученого, и иное объяснение: этот человек совершает непонятный для непосвященных ритуал своей индивидуализированной религии. В этом аспекте Э. Фромм выделял существеннейший общий отличительный признак всякого ритуала - отрыв цели действия от содержания. В приведенном только что примере особенность ситуации заключается в том, что содержание действия, т.е. мытье рук, никак не связано с целью выполняющего его человека. Это действие имеет опосредованный символический смысл в отличие от неритуального, вызванного какими-нибудь объективными причинами: моют руки, чтобы очистить их от грязи, перед едой, моет руки врач, чтобы не внести инфекцию. И тем не менее этот навязчивый ритуал имеет определенную психологическую функцию - "он защищает пациента от безысходного чувства вины", хотя и не всегда надежно.

В религии ритуалы тоже выполняют защитную психологическую функцию: во время их совершения запретные стремления получают выражение, тогда как в повседневной жизни

это невозможно. Исследуя психологические функции ритуала, Э.Фромм подчеркивал их символическую природу: *"Подобно тому как символический язык, который мы находим в снах и мифах, есть особая форма выражения мыслей и эмоций путем воображения в чувственном переживании, ритуал есть символическое выражение мыслей и эмоций в действии"*. Ученый считал символические ритуализированные действия закономерными в обществе, но при этом настаивал на различии навязчивых невротических и иррациональных, по сути, ритуалов и "рациональных", передающих устремления, которые признаны индивидом ценными(12).

Ранее отмечалось, что Э.Фромм квалифицировал некоторые явления современной действительности одновременно как ритуалы индивидуализированных религий и как неврозы, объявляя их пережитками примитивных архаичных верований типа тотемизма. Примечательно, что в психоанализе, начиная с К.Юнга, распространена идея, согласно которой психозы и неврозы имеют органическую основу в активации, выходе из-под контроля областей мозга, сформировавшихся на ранних стадиях эволюции человека, т.е. не специфически человеческих. Наличие в обществе пережитков иррациональной природы нуждается в объяснении или какой-либо интерпретации. Эту задачу выполняет способность индивида, названная Фроммом рационализацией. Ее суть состоит в объяснении и оправдании иррациональных явлений в обществе. Фромм уподоблял ее "логичному" объяснению параноиком своего бреда. Степень выраженности этого феномена показывает расстояние до "здорового" общества.

Примером рационализации может служить аргументация в защиту расовых предрассудков, поданная в научнообразной форме. Это психологическое свойство оправдывает наличие регрессивных элементов примитивных религий, которые тормозят духовное совершенствование, препятствуют преодолению отчуждения. Но все же главную опасность идеям гуманистической религии и гуманистического, по мысли Фромма, психоанализа несет современное идолопоклонство - наиболее распространенная форма проявления отчуждения. Это почитание власти, культ силы, успеха и наживы. Причем речь идет не просто о поклонении тому или иному идолу (слово, машина, власть и т. д.), а об особом отношении, позиции, *"в обожествлении вещей в противоположность... реализации таких важных принципов жизни, как разум и любовь, такой цели, как возможность стать тем, кем потенциально можешь стать"*(13). Э.Фромм призывал всех людей, атеистов и верующих, на борьбу с идолопоклонством - главным врагом человечества.

1. Фромм Э. Бегство от свободы. М.,1990. С. 62.
2. Там же. С. 106-107.
3. Он же. Иметь или быть? М.,1990. С. 154.
4. Он же. Наш образ жизни делает нас несчастными // Литературная газета.1964. 24 окт.
5. Он же. Анатомия человеческой деструктивности. М.,1994. С. 148-149.
6. Fromm E. Psychoanalysis and Religion. New Haven,1950. P. 27.
7. Ibid. P. 29, 31.
8. Ibid. P. 13, 37.
9. Ibid. P. 50.
10. Ibid. P. 87.
11. Ibid. P. 88.
12. Ibid. P. 90-91.
13. Ibid. P. 118.

Рекомендуемая литература

Белик А.А. Психология религии Э.Фромма и А. Маслоу // Религии мира. 1987. М.,1989.

Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М.,1994.

Фромм Э. Бегство от свободы. М.,1990.

Фромм Э. Иметь или быть? М.,1990.

Фромм Э. Искусство любви. Минск, 1991.

Фромм Э. Наш образ жизни делает нас несчастными // Литературная газета. 1964. 24 окт.

Fromm E. Psychoanalysis and Religion. New Haven,1950.

ВОПРОСЫ К ГЛАВЕ 2

1. Что такое отчуждение?
2. Каковы принципы радикального гуманизма?
3. Какие виды религий выделял Э.Фромм?
4. Какую функцию играет категория вины в концепции Э.Фромма?

ТИПЫ ПИСЬМЕННЫХ РАБОТ

1. Иметь или быть - два пути развития культуры.
2. Типы социального характера в России в 90-е годы.
3. Гуманизм и технократизм в современной культуре.

ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ А.МАСЛОУ И ОБРАЗ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

ОСОБЕННОСТЬ гуманистической психологии А.Маслоу (1908-1970) состоит в том, что в современном обществе он видит две культуры: одна образуется людьми, склонными к высшим переживаниям и ориентирующимися на высшие ценности бытия (красота, истина, добро), другая воплощает технократическо-бюрократическую тенденцию в жизни общества. Ее составляют люди, не склонные к высшим переживаниям. А.Маслоу конструирует в своих исследованиях модель идеальной культуры (эупсихия), позволяющей людям раскрыть их потенциальные возможности. Идеальную культуру создают люди особого склада, основная черта которых - стремление к самоусовершенствованию, самоактуализации. Человек должен стать тем, кем он может быть, - главный принцип создания нового общества.

1. Особенности изучения культуры и модель будущего А.Маслоу

А.МАСЛОУ анализировал такие менее исследованные культурные феномены, как творчество, любовь, игра, чувство юмора, искренность, обаятельность, высшие ценности бытия и экстатические состояния в форме высших переживаний.

Явления сознания, сознательный опыт, переживания сознания, поиски человеком смысла существования и ценностей бытия стали сферой исследований А.Маслоу. В свете теории

мотивации А.Маслоу исследовал науку, религию, управление (менеджмент) и организацию производства, обучение, психотерапию, медицину в целом.

В поле зрения Маслоу оказалась относительно новая для науки область: экстатические состояния человека как в религиозных ритуалах, так и в повседневной жизни. А.Маслоу по-новому видит соотношение нормы и патологии, которое он интерпретировал понятиями "метапотребности" и "метапатология". Метапотребности - это стремление к ценностям бытия: истине, красоте, совершенству, всесторонности, самоактуализации. *"Их подавление порождает определенный тип патологии, - пишет А.Маслоу, - которой я дал название метапатологии. Это заболевания души, которые происходят, например, от постоянного проживания среди лжецов и потери доверия к людям"*(1).

Таким образом, А.Маслоу наряду с традиционными типами патологии (психозы и неврозы) выявляет еще один, специфический, близкий к неврозам тип. *"Люди, которых мы называем больными, - это люди, которые не являются тем, кто они есть, люди, которые построили себе всевозможные невротические защиты против того, чтобы быть человеком"*(2). Наиболее существенный вопрос, волновавший А.Маслоу во всех направлениях его исследований, - проблема духовного мира человека, бытийных ценностей, которые и составляют его высшую природу.

Он много размышлял о непреходящей ценности человека с его чувствами, переживаниями, умениями видеть и творить красоту. Он не отделял эмоции от разума и считал невозможным существование одного без другого, был убежден, что человек не должен быть ни куклой, ни машиной, ни рабом, ни господином, а должен иметь право на свое уникальное "я".

Фундаментальную роль в своей концепции А.Маслоу отводил анализу отчуждения человека от человека и различным способам его преодоления, разнообразным аспектам коммуникации в современном индустриальном обществе.

По А.Маслоу, существуют два типа людей: способные к высшим переживаниям и неспособные. Первоначально он считал, что люди, не испытывающие высших переживаний, не способны их воспринимать. Но после дальнейших исследований Маслоу изменил свое мнение и стал использовать термин "человек, не имеющий высших переживаний", не по отношению к индивиду, который не может воспринимать такое психологическое состояние, а к тем людям, которые боятся подобных состояний, сопротивляются им и отрицают их, отворачиваются от них или забывают их. Одна из главных черт характера людей такого типа - отрицание эмоций, страх потери контроля над ними. А.Маслоу сравнивал отношения между человеком, испытывающим высшие переживания, и не испытывающим таковых, с "отношениями между одиноким мистиком и религиозной организацией".

А.Маслоу полагал, что в современном обществе важной задачей является установление контакта, коммуникации между двумя выделенными типами людей. Он понимал, что решить подобную задачу не под силу организованной религии ввиду ее сложной бюрократической системы: ключевые посты в ней занимают люди рациональные, не испытывающие высших переживаний, верующие не по убеждению, а по расчету.

Затруднено выполнение этой задачи и для человека, глубоко переживающего, поскольку *"каждый индивид имеет свою собственную религию, развиваемую в соответствии со своим собственным озарением, открывающим его личные мифы, символы и ритуалы... не*

имеющие значения ни для кого другого"(3). Индивидуальная религия не способствует коммуникации и не решает проблему сосуществования двух указанных типов людей.

А.Маслоу поднимал вопрос о понимании людей друг другом, об улучшении коммуникации между индивидами внутри общности и между различными культурами: как достичь понимания между "Мы" и "Они" и как добиться того, чтобы "Они" воспринимались лишь как "другие", а не как "чужие"? По мнению ученого, для этого необходимо преодолеть эмоционально-психологические барьеры, отчуждение человека от человека и одной этнокультурной общности от другой. Понимание друг друга на рациональном уровне (разум) неразделимо с общением на эмоционально-чувственном (добро и красота).

Частичное преодоление разобщенности А.Маслоу видел в различных неформальных объединениях, лишенных бюрократической структуры. Но главное, по его мнению, заключается в переустройстве общества. Он был полностью солидарен с Э.Фроммом в том, что необходимо превратить "бюрократически управляемый индустриализм... в гуманистический индустриализм, при котором социальное устройство подчинено целям развития человека и всех его способностей, в том числе способности любить и мыслить".

В таком обществе важную роль должна играть гуманистическая религия, идеология, объединяющая людей, культ Добра, Истины и Красоты, которые заменят религии и квазирелигии современности. А.Маслоу разработал модель идеального, "хорошего общества" - красивого и гармоничного объединения людей. Существенными чертами такого общества являются высокий уровень безопасности и возможность для человека максимально развивать свои способности, реализовать свое "Я".

Можно по-разному оценивать модель будущего А. Маслоу. По мнению одних, это наивно-утопический проект светлого будущего, и в чем-то они правы. Но можно и нужно оценивать идеальную модель Маслоу в свете возможных реальных преобразований. Ведь главный предмет его исследований - действительно существующие самоактуализирующиеся личности. Вероятно, наивным кажется и утверждение Маслоу о том, что достаточно 8% людей такого типа для гуманистического преобразования общности, в которой они живут.

В современном обществе люди связаны друг с другом множеством сложнейших взаимодействий. Поэтому совершенной утопией было бы считать, что этот мир можно кардинально изменить путем быстрых радикальных мер. Это лишь приведет к катастрофе. В то же время при ближайшем рассмотрении концепция А.Маслоу оказывается более конструктивной, чем другие общеполитические построения, имеющие общесоциологический статус.

2. Иерархия потребностей А.Маслоу

ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ концепция А.Маслоу - это поиски синтеза, своеобразная холистская антропология, общеполитическая концепция, в центре которой - живой, развивающийся человек с его внутренним миром, полным переживаний, размышлений, чувств и стремлений. Маслоу полагал, что его концепция - "философия природы человека", новый взгляд на человека, "новая общая понимающая философия жизни", приложимая к любой области человеческого знания, к любой профессии, к любым социальным институтам: семье образованию, религии и т. д.

Иерархия основных потребностей человека, предложенная Маслоу была впервые опубликована в журнале "Психологическое обозрение" в 1943 г. Американский психолог выделял пять иерархизированных уровней потребностей: физиологические; безопасности и самосохранения общения и любви; самоутверждения и признания; самоактуализации.

Потребности одновременно являются и целями человека т. с они динамичны. Физиологические потребности (голод, жажда к т. д.) необходимы для функционирования организма. Потребность в самосохранении, безопасности, мире также важнейшее условие человеческого существования на уровне индивида, общности, человечества в целом.

Стремление к общению с людьми и к любви Маслоу считал неотъемлемым качеством человека, отсутствие подобных потребностей - патологией. "Кто сказал, - спрашивал Маслоу, - что недостаток любви менее важен, чем недостаток витаминов?" При этом психолог-гуманист подчеркивал, что любовь - это не синоним секса. Секс он относит к физиологическим потребностям, сексуальное поведение подчинено любви и привязанности как наиболее развитым формам взаимодействия людей. Проявлением потребностей этого же типа является необходимость общения человека с другими людьми, без которого он не может существовать ни органически (физиологически), ни духовно.

Все люди стремятся к самоутверждению, признанию. А.Маслоу подразделял этот уровень потребностей на два вида: желание самоутвердиться, достичь в выбранной области деятельности свободы и независимости; стремление к достижению престижа, признания в глазах окружающих.

Наконец, высшей потребностью А.Маслоу считал самоактуализацию - желание самовыражения, реализации своих потенциальных способностей и непрерывное совершенствование их. Это потребность в творчестве и красоте. "Это не только конечное состояние, но и процесс актуализации своих возможностей". Это потребность в труд для самоактуализирующихся людей исчезает разделение "труд - радость". Самоактуализация - это *"труд ради того, чтобы сделать хорошо то что человек хочет сделать... Человек всегда хочет быть... настолько хорошим, насколько он может быть"*(4).

Одним из моментов самоактуализации являются высшие переживания - способность увидеть мир с детской непосредственностью. Это радость творчества, объединяющая ученого, художника, изобретателя - *"мгновения экстаза, которые нельзя купить..."*.

Проблемы, сформулированные А.Маслоу и его последователями в конце 60-х годов, а именно: реализация потенциальных возможностей, актуализация скрытых резервов человеческого организма, изучение поведения человека в экстремальных условиях - стали предметом односторонних исследований психологической антропологии, нейро-биологии, биохимии, космической психологии и других наук в последующие годы.

Сюда относятся и проблемы внушения, исследования возможностей народной медицины, способностей человека контролировать процессы, происходящие в его организме, т.е. такие, которые стали предметом не только науки, но массового интереса в конце 80 - начале 90-х годов за рубежом и в нашей стране. Не случайно в наш век сверхстрессов и перенапряжений, нервных срывов значительную и стабилизирующую роль играет психотерапия. Различные формы групповой психотерапии, разработанные в гуманистической психологии, в основном выполняют две функции - развивают способности человека, не нашедшие применения в рамках трудового процесса, и снимают стресс, вызванный темпом развития индустриального общества.

Влияние теории мотиваций А.Маслоу на различные сферы человеческой деятельности иногда называют незаметной революцией. И этому есть веские основания, так как изменения затронули фундаментальные аспекты воспроизводства человека в обществе, в частности, образование организацию трудовой деятельности, различные формы групповой терапии, способствующие снятию стресса, а также служащие личностному росту, новый подход к медицине.

Тем самым охватываются различные аспекты функционирования человека в единстве его души и тела. А.А.Маслоу придавал фундаментальное значение совершенствованию личности, изменениям в области образования. Гуманистический подход подчеркивал важность эмоционально-аффективной стороны в образовании, в формировании интереса к знаниям, в развитии творческих способностей, необходимость неавторитарного подхода к способам преподавания.

Истинное обучение, полагает Маслоу, должно научить видеть, слышать и создавать красоту духа и природы. "Одна из целей образования - научить тому, что жизнь красива". В гуманистической психологии были разработаны различные формы и техника актуализации способностей. Немаловажное значение имело приобщение к высшим переживаниям, использование измененных состояний сознания.

Естественным продолжением и логичным дополнением представляется применение принципов теории А.Маслоу к управлению и организации производства. Это получило отражение как в фундаментальных исследованиях по теории управления, так и в практической деятельности ряда ведущих фирм США, таких, как "Кодак", "Леви Страусс" и других, стремящихся максимально использовать потенциальные способности работников. По мнению ряда ученых, в том числе автора послесловия к книге "Мотивация и личность" Р.Коха, теория Маслоу во многом стала фундаментом для концепции экономического развития Японии в 70-80-е годы.

3. Значение гуманистического подхода к человеку

ГУМАНИСТИЧЕСКИЙ подход к человеку, разработанный американским ученым и его коллегами, оказывал и оказывает влияние на ряд областей научных исследований: религиоведение, межкультурное изучение личности и психологию науки, теорию и практику управления и др.

По мнению А.Маслоу, для изучения духовных ценностей и внутреннего мира человека непригодна позитивистски ориентированная наука. Он отвергал *"эмпирический-позитивистский-бихевиористский"* подход к внутреннему миру ввиду исключения духовных ценностей человеческого бытия из сферы рассмотрения наукой и декларирования вопросов, связанных с ними, бессмысленными. Другими словами, А.Маслоу выступал против науки, освобожденной от человеческого содержания, а также и против организованной религии, монополизировавшей духовную жизнь. Он был уверен, что следует отбросить *"старые претензии организованной религии быть единственным арбитром в вопросе веры и морали"*. Позитивистская наука игнорировала так называемые религиозные проблемы, объявляя их несуществующими для науки.

А.Маслоу был убежден, что ответы религии на вопросы о смысле жизни, о духовных ценностях наука отвергала справедливо, но сами вопросы отбросить было нельзя. Позитивисты не желали видеть за религиозной оболочкой земное, человеческое содержание проблем, ими затрагиваемым. Маслоу же стремился освободить духовные

ценности от религиозных наслоений и раскрывал роль позитивистской науки, которая своим индифферентизмом в значительной степени оказывает поддержку религии.

Изменить такое положение можно, согласно А. Маслоу, лишь добившись перемен в науке, прежде всего в областях, связанных с изучением человека. Эти изменения должны касаться общего подхода к анализу предмета науки и самого предмета. Им должен быть целостный и особенный человек, развивающийся в определенной культуре. Исследовать его необходимо в рамках холистического интеграционного подхода.

Другим важнейшим аспектом трансформации науки должно быть включение в предмет исследования проблемы ценностей, переживаний, красоты и т. п. Религия также должна была стать предметом анализа трансформированной науки, в данном случае гуманистической психологии или философии. Эту задачу А. Маслоу решил в одной из своих наиболее популярных книг "Религии, ценности и высшие переживания" (1964). Ее основная направленность - против бюрократически организованной религии, навязывающей индивиду догматический окостенелый взгляд на мир и человека.

"Организованная религия, церкви, - писал Маслоу, - окончательно могут стать главными врагами религиозного переживания и людей, испытывающих такие переживания, - это основной тезис моей книги". Свою задачу американский психолог видел в доказательстве того, что *"духовные ценности имеют естественное происхождение и не являются исключительной принадлежностью организованных церквей"*. Иными словами, религиозные чувства и ценности - частный случай светских, а не наоборот (5).

Отвергая организованную религию, А. Маслоу сосредоточивал внимание на религии индивида, на специфических переживаниях верующего с его личностными оттенками. Строго говоря, индивидуальная религия может быть совокупностью ценностных этических установок, норм, предписаний, опосредованных этнокультурными особенностями личности. Сущность религии, по Маслоу, нечто свойственное всем вероучениям: религиозность как таковая, основным моментом которой является *"личное озарение, откровение или экстаз некоего остро чувствующего пророка"*. В религии, таким образом, заключается лишь один из типов высших переживаний, свойственных людям как индустриальных, так и традиционных культур.

Итак, концепция А. Маслоу представляет собой определенную философию жизни, философию человеческой природы и является одной из первых попыток построения синтетической теории Человека. Гуманистический подход ученого к человеку есть определенное мировоззрение, а также общеполитическая система видения человека в мире. Существенно при этом, что его теория получила реализацию в различных областях науки и в практической деятельности человека. В работах А. Маслоу и в последующих исследованиях вечные философские вопросы ставятся несколько по-новому: как соотношение индивидуального сознания (Дух, Воля), его влияние на тело (организм) человека, как понимание коммуникации людей, их общения друг с другом.

1. Maslow A.H. The Farther Reaches of Human Nature. N.Y., 1971. P. 44.
2. Ibid. P. 52.
3. Maslow A.H. Religions, Values and Peak-Experience. Hannondsworth, 1982. P. 28
4. Maslow A.H. The Farther Reaches... P. 48.
5. Maslow A.H. Religions... P. 4, 19.

Рекомендуемая литература

Белик А. Концепция А.Маслоу - шаг на пути к созданию синтетической теории человека // Вестник МГУ. Серия 7 Философия. 1991. №3.

Белик А. По ту сторону фрейдовского психоанализа: в поисках смысла жизни // Твое здоровье. 1996. №2.

Маслоу А. Г. Дальние пределы человеческой психики. СПб., 1997

Маслоу А. Новые рубежи в развитии человека // Хрестоматия по гуманистической психотерапии. М., 1995.

Maslow A.H. Motivation and Personality. N.Y., 1987

Maslow A.H. Religions, Values and Peak-Experience. Hannondsworth, 1982.

Maslow A.H. The Farther Reaches of Human Nature. N.Y., 1971.

Вопросы к главе 3

1. Что такое высшее переживание?
2. Как рассматривает А.Маслоу две культуры в современном обществе?
3. Как вы понимаете самоактуализацию?
4. На какие сферы культуры повлияла гуманистическая концепция Маслоу?
5. Что такое метапатологии?

ТЕМЫ ПИСЬМЕННЫХ РАБОТ

1. Гуманизм и технократизм в современной культуре.
2. Значение гуманистической психологии для понимания современной культуры.

ЭТОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД К ИЗУЧЕНИЮ КУЛЬТУР

1. Общая характеристика

ЭТОЛОГИЯ - это наука, описывающая поведение животных в естественных условиях. В 70-80-е годы возникла этология человека как синтез этологии, этнологии, физиологии и психологии. Основной объект исследования - традиционные общества в сравнении с современной индустриальной культурой. Важная особенность такого подхода заключается в изучении культуры и человека в "естественном" состоянии. Поэтому этологи главный упор делают на анализе раннего детства ("докультурного", по их мнению) и культур охотников и собирателей, широко используя кино- и видеосъемку для запечатления непрерывности культурных взаимодействий и последующего анализа.

Предмет этологии человека имеет тройственную структуру:

1. Изучение детей в различных культурах в досоциальном естественном состоянии;
2. Исследование онтогенетического развития детей, особенности поведения взрослых в современных обществах и в обществах охотников-собирателей (в естественных культурах);
3. Поиски сходных аспектов в функционировании человека и животных.

В генетическом аспекте этология человека не только анализирует развитие ребенка с детских лет до взрослого состояния в условиях различных культур, но и исследует движение от предшествующего (животного) способа функционирования к человеческому (культурному), от высших животных к детям, а от них - к более зрелым этносоциальным формам. В этологии человека огромное значение имеет ритуал, понимаемый как коммуникативные модели поведения, выразительные движения - атомарные составляющие ритуалов, культурная и филогенетическая* адаптация. Взаимодействию двух последних аспектов в культурах в этологии человека придается фундаментальное значение. Подчеркнем, что именно тщательный анализ филогенетических (врожденных) и культурных форм (ритуалов) поведения, а не декларация приоритета того или иного фактора - важнейшая особенность этологии человека, выгодно отличающая ее от социобиологии, которая, по сути, есть лишь доказательство биологической сущности культуры и человека.

** Филогенетическое - врожденное, принадлежащее человеческому роду.*

Другим определяющим понятием этологического исследования культур является коммуникация, чаще всего определяемая как синхронизация стимульно-реактивного механизма при наличии специфических сигналов. Особую роль в этологии человека играет изучение невербальной коммуникации, прежде всего в эмоционально-жестовой форме. С коммуникацией тесно связано удовлетворение потребностей человека в общении и уединении. В этологии человека разработана концепция регуляции уединенности с использованием социально-психологического механизма "Я - другие". В анализе общения выделяется проблема отношения к незнакомым в детстве и в рамках той или иной общности.

Еще одно фундаментальное направление этологии человека - изучение эмоционально-психологических состояний в современном и традиционном обществах. Собственно говоря, именно с анализа агрессивности и насилия началось этологическое изучение культур. Впоследствии в круг исследования были включены ненависть, враждебность, тревожность, любовь, страх и привязанность. Без последнего качества, по мнению этологов, трудно сформировать полноценного человека в детстве. Нейтрализуя агрессивность, привязанность обеспечивает функционирование этнокультурных общностей ("социальная привязанность").

Этологию человека развивали Н.Блуртон-Джонс, У.Макгрю, М.фон Кранах, Дж.Боулби, П.Экман, У.В.Фризен, Е.Р.Соренсен, И.Эйбл-Эйбесфельдт, Р.Хайнд. Существенную роль в развитии этологии человека сыграл К.Лоренц, в первую очередь своей книгой "За зеркалом" (1977). Концептуально новая дисциплина оформилась в 1977 г., когда в ФРГ была проведена конференция. Несколько позже был издан солидный труд "Этология человека. Задачи и пределы новой дисциплины" (1979). Значительное внимание в этологии человека уделялось разработке теории и понятийного аппарата. В частности, внутрикультурное взаимодействие людей описывалось с помощью таких понятий, как "агрессивность", "страх" и "привязанность".

Определенным шагом в развитии этого направления было издание фундаментального труда И.Эйбл-Эйбесфельдта "Этология человека" (1989), в котором немецкий ученый проанализировал и связал воедино социальное поведение, онтогенетическое развитие человека, коммуникацию в различных ее формах, роль пространства в современной и традиционной культурах. Стремление к созданию интегративной дисциплины о культуре и человеке проявилось и в использовании последних открытий в биохимии, а именно нейробиохимических коррелятов культурных стереотипов поведения. Новые типы веществ

(нейротрансмиттеры и нейромедиаторы) дают возможность соотнести поведенческие стереотипы, внутриорганические процессы, воздействие внешних природных факторов в циклическом взаимодействии.

2. Виды и функции ритуалов

НАИБОЛЕЕ детально функции ритуалов исследовал И.Эйбл-Эйбесфельдт.

Классификация ритуалов осуществлялась на функциональной основе. Первая функция - сплочение, создание дружеских уз, сотрудничество. И.Эйбл-Эйбесфельдт рассматривал образование моделей, способных осуществить эту функцию как в индивидуальном развитии (онтогенез), так и в исторической перспективе (филогенез). Ритуалы этого типа состоят из различных видов: ухаживания, встречи, приветствия, обмен подарками. Особо западногерманский ученый выделял ритуалы синхронизации, способствующие формированию ритмических гармонических движений и навыка коллективных действий. Сплоченность достигается также ритуалами, выражающими общезначимые интересы или объединяющими в группу, изображающую *"акты совместной агрессии против общего врага"*(1). Обмен подарками - наиболее простой способ установления дружеских связей как внутри общности, так и вне ее. И.Эйбл-Эйбесфельдт отводил значительную роль отношениям типа "дай - возьми" не только на ранних этапах развития общества, но и в первые годы жизни ребенка. Обмен игрушками между детьми или просьба ребенка, обращенная к родителям, дать ему ту или иную вещь - это попытка увязать диалог в форме, подобной той, которую мы встречаем в ритуале обмена подарками.

Сотрудничество, сплоченность, способность образовывать дружеские узы - важнейшие качества, необходимые для функционирования общества на любой ступени его развития. Согласно исследованиям этологов, человеку присуща агрессивность. У животных аналогичное поведение по отношению к особям своего вида тормозится специфическими биологическими механизмами. Лишь в исключительных ситуациях агрессия приводит животного к убийству особи своего вида. У человека же со становлением социального типа жизнедеятельности подобные биологические механизмы заторможены; у него нет той сложной системы поз, жестов, ритуалов, которая существует у животных. На смену ей пришла культурная (социальная) система торможения агрессивности. Ее И.Эйбл-Эйбесфельдт выделял в качестве второй фундаментальной функции ритуалов.

Агрессивное поведение человека ограничивается специфическими культурными моделями, дающими возможность контролировать его и трансформировать в неагрессивные формы. Для этого в обществе были выработаны правила поединков и других форм агрессивного социального взаимодействия с целью предотвратить убийства людей внутри общности. *"Интрагрупповая агрессия, - пишет И.Эйбл-Эйбесфельдт, - часто приводит к установлению иерархического устройства, которое дает преимущество не только тем, кто занимал высшие ранги, но и всей группе"*(2). Борьба за высокие места в иерархической системе стала приобретать более ритуализованный характер, лидеров в группах *"начали выбирать не только за их силу, агрессивность, но и в соответствии с социальными способностями, такими, как умение установить мир, организовать деятельность"*. Все большую роль стали играть обряды, дающие возможность в ритуализованной форме проигрывать ситуацию, будущие действия и тем самым готовиться к ним. Этот вид ритуалов преобразовывает деструктивные импульсы, дает им выйти в культурно-приемлемой форме.

И.Эйбл-Эйбесфельдт высказывает мнение, что многообразные ритуализованные игры способствуют уменьшению агрессивности, и наоборот. Свою мысль он подкрепляет фактическим материалом, подтверждающим существование такой зависимости.

Например, редко ведущие войны бушмены соревнуются в разнообразных играх, а у регулярно воюющих эйпо (Западный Иран) и яномами (Верхнее Ориноко) ритуализованные игры почти отсутствуют. При формировании культурных моделей, контролирующей интрагрупповую агрессию, развиваются способы социального взаимодействия внутри общности, вырабатываются созидательные стереотипы поведения.

Более сложно, а часто невозможно в истории было взять под контроль интергрупповую агрессию - войны между общностями самого различного ранга. И.Эйбл-Эйбесфельдт проанализировал этот феномен с этнологической точки зрения. Считая, что войны - надбиологическое, культурное явление, западногерманский этолог выделяет две причины, делающие возможным их существование: дегуманизация, признание неравноценными членов других общностей и действие различных видов оружия на расстоянии - от лука и стрел до современных ракет. Таким образом, культурный стереотип враждебности чужого подавляет жалость к себе подобным, а удаленность людей друг от друга не дает реализоваться импульсам торможения агрессивности, действующим лишь при близком, лицом к лицу, контакте людей, И.Эйбл-Эйбесфельдт отмечал, что в ядерный век нагнетание напряженности нередко не выливается в открытый конфликт. Кризис может разрешиться и мирным путем. Но такие ритуализованные игры рискованны.

Ритуалы выполняют также функцию сдерживания, успокоивания в межличностных отношениях, нейтрализации межличностной агрессии. Основную нагрузку в выполнении этой функции несут невербальные формы коммуникации: доброжелательное выражение лица, улыбка и т. д.

Еще одна функция ритуалов связана со стремлением человека победить страх перед непознанными, необъяснимыми явлениями окружающего мира. Те или иные явления объясняются вмешательством сверхъестественных сил, злых духов и т. д. Например, если человек заболел, то, значит, в него вселился злой дух. Для его изгнания используются разнообразные ритуалы, в результате чего достигается пограничное состояние психики - транс, экстаз и т. д. Этот тип ритуалов близок по своему содержанию и функциональному назначению религиозным ритуалам традиционных обществ, изучаемых антропологами и религиоведами.

Кроме четырех рассмотренных функций ритуалов, И.Эйбл-Эйбесфельдт рассмотрел еще одно их важное назначение - поддержание организованности, *"сохранение дисциплины"*, по его терминологии (военный ритуал, гражданские обряды, отражающие социальный строй: авторитарный, демократический и т. д.)⁽³⁾.

3. Исследование процесса общения. Потребность в уединении и общении

В ЭТОЛОГИИ выделяют несколько видов, уровней коммуникации, на которых происходит общение людей: вербальная (словесная), невербальная (эмоционально-жестовая), обонятельная (запахи), тактильная (общение через прикосновение к телу, представляющему "культурно-разграниченную поверхность"), визуальная (фиксация внимания человека на внешне воспринимаемых формах, раскраске тела, выражении лица и, особенно, глаз). Все эти культурно-обусловленные формы коммуникации направлены на удовлетворение двух фундаментальных потребностей человека: в общении и в уединении.

В традиционных культурах существуют условия и механизмы удовлетворения этих потребностей. "Любое доиндустриальное общество удовлетворяет обе потребности человека - стремление к уединению и общению. Будь то лесные индейцы яномами,

скотоводы химба или земледельцы Новой Гвинеи, живущие на стадии неолита... всюду человек без особых усилий может при желании остаться наедине с собой или удовлетворить потребность в общении". Аналогичный вывод делает Эйбл-Эйбесфельд после изучения жизни бушменов Ко!, у которых достаточно времени для личного социального взаимодействия. *"Можно даже сказать, - пишет он, - что эти люди имеют время для того, чтобы быть людьми, в то время как мы тратим это богатство на бессмысленный рост и неконтролируемое развитие"*(4).

Современные мегаполисы отвечают лишь потребности человека в уединении. Стремление к уединению нередко превращается в изоляцию, теряется принадлежность к общности. Общество стало анонимным, человек живет среди незнакомых людей и адаптируется к такому положению различными способами. Основной путь адаптации - возведение барьера на пути коммуникации и контроль эмоционального поведения. Защитная реакция состоит в маскировке эмоций, которая становится устойчивым стереотипом поведения в современном обществе, традицией, передаваемой из поколения в поколение. Эмоциональное отчуждение распространяется не только на незнакомых, но и на близких, родных, детей и т. д. *"На Западе проблема приняла такие масштабы, - пишет И.Эйбл-Эйбесфельдт, - что люди уже озабочены своей неспособностью к общению даже с близкими родственниками"*. Поэтому большим успехом пользуется групповая терапия различных видов, *"закрывающаяся в тренировке людей стратегии коммуникации для того, чтобы они могли выразить самих себя и сбросить маски"*(5).

Строго говоря, потребность в одиночестве, уединении в современном обществе либо не удовлетворена, либо удовлетворяется патологически: уединение переходит в одиночество, в замкнутость. Уединение имеет смысл только при наличии общения. Диалог с самим собой возможен лишь при общении с другими. В противном случае человек лишается способности выразить себя. Под таким диалектическим углом зрения рассматривает коммуникацию американский исследователь И.Альтман в статье "Уединенность как межличностный пограничный процесс" (1979) и в других своих работах.

Основную задачу ученый видит в изучении того, *"как культура использует вариативность уровней поведения для регуляции "Я-другие" отношения"*. Понятие "уединенность" у него несет значительную функциональную нагрузку. Состояние уединенности И.Альтман рассматривает как избирательный контроль доступа к Я (Self). Избирательный контроль означает, что люди *"выборочно открывают или закрывают себя для социальной или физической стимуляции"*(6). Открытость или закрытость - существенные моменты для понимания психологии общения. Эти качества различны как по культурам, так и по типам личности. Отношение "Я-другие" Альтман рассматривает как непрерывный процесс, стремление к оптимизации желаемой и достигнутой уединенности. *"Регуляция уединенности, - пишет он, - включает взаимодействие вербального, невербального, инвироментального и культурного поведения, стремящегося оптимизировать отношения между достигнутой и желаемой уединенностью"*(7). Социально-психологический механизм "Я-другие" формируется на органическом уровне (отличие сигналов извне от собственных) в раннем детстве и на психологическом уровне в более позднее время. Поломка механизма регуляции этого отношения ведет к потере индивидуальности, психическим заболеваниям на основе неразличения я от не-я, внутреннего и внешнего мира.

И.Альтман предполагает, что регуляция отношения "Я-другие" - явление универсальное для всех культур. Для доказательства своего тезиса он рассматривает этнокультурные системы, в которых уединенность максимизирована и минимизирована, и показывает, что даже в предельных случаях есть культурные регуляторы отношения "Я-другие".

Содержание этого отношения в различных общностях изменяется от максимальной открытости до максимальной закрытости. Проиллюстрируем мысль Альтмана на конкретном этнографическом материале, используемом им в обоснование своей концепции. В качестве одного из примеров минимизации уединенности он приводит образ жизни индейцев мехинаку (Центральная Бразилия). Их дома расположены вокруг какой-либо площадки, близко друг к другу, каждый виден и может быть увиден другим, члены общности имеют представления о делах друг друга, о работе на участке у дома, стены жилищ плохо изолируют звуки и т. д. На первый взгляд кажется, что индейцам негде и некогда уединиться. Но при более детальном знакомстве с их жизнью выясняется, что у них существует множество способов регулировать отношения "Я-другие". Например, в лесу за деревней существуют секретные полянки как место уединения. Иногда семьи надолго покидают деревню и живут уединенно. Кроме этого, по правилам общения индейцы не задают друг другу щекотливых, вызывающих затруднение вопросов. Вообще, в течение многих периодов жизнь индейца протекает изолированно. При рождении первого ребенка семья несколько недель живет отдельно от остальных жителей. Первые год-полтора ребенок воспитывается уединенно. Следующий период изоляции начинается у мальчика примерно в 10 лет и длится около двух лет. Ребенок редко общается с людьми, отвыкает от игр, приучается говорить тихо и сдерживать свои эмоции. Длительное время индейцы проводят в одиночестве, если они решили стать служителями культа. Индеец мехинаку может провести в одиночестве около восьми лет.

Примером максимизации одиночества, закрытости отношения "Я-другие" может служить жизнь провинциального городка Пантеллерия на Сицилии. Здесь преобладает замкнутый образ жизни, который компенсируется раскованностью человеческих отношений во время карнавала. Карнавал здесь является основной формой регуляции отношений "Я-другие".

Основываясь на многочисленных исследованиях этнологов, подтверждающих универсальность такой формы взаимодействия людей, И.Альтман подчеркивает, что основная цель его исследований состоит не в выяснении того, присутствует или отсутствует регуляция уединенности, а в том, *"какие именно поведенческие механизмы используются для контроля отношения "Я-другие" (8).*

Поиски универсальных механизмов поведения человека, присущих всем культурам, - отличительная черта этологии человека. Такой подход получил выражение в стремлении построить общетеоретическую концепцию, разработать различные программы применения этологии к анализу этнокультурных общностей. Одна из точек зрения на перспективу развития этологии человека заключается в создании новой синтетической науки о человеке на основе интеграции этнологии, социологии, психологии, этологии.

4. Психобиологическая концепция И.Эйбл-Эйбесфельдта. Перспективы развития современной культуры

СВОИ ВАРИАНТ целостной концепции человека и культуры И.Эйбл-Эйбесфельдт разработал в книге "Этология человека" (1989) и ряде научных исследований, опубликованных в 80-е годы XX в. Выход фундаментального труда И.Эйбл-Эйбесфельдта означает построение синтетической концепции человека в завершенном виде. Безусловно, что эта задача не могла быть решена без работ К.Лоренца и других этологов, так же, как и без серии фундаментальных трудов самого И.Эйбл-Эйбесфельдта, написанных в предшествующий период: "Любовь и ненависть. Естественная история элементарных моделей поведения", "Общество бушменов Ко!", "Этология - биология поведения", "Новые направления в изучении человека".

Значительное внимание в "Этологии человека" немецкий ученый уделяет определению основных категорий и методологическим принципам построения рассматриваемой дисциплины (филогенетическая и культурная адаптация, понятие "внутреннего" и др.). Анализируются методы сбора, наблюдения и описания эмпирической информации, ее количественной обработки и построения различных моделей и диаграмм.

Но все же самая главная черта "Этологии человека" - это то, что в ней И.Эйбл-Эйбесфельдт связал воедино социальное поведение, онтогенетическое развитие человека, коммуникацию в различных формах (обонятельная, осязательная, визуальная и вербальная), роль пространства в традиционном и в современном обществах. Последние главы посвящены изучению истины и красоты. По-прежнему один из центральных предметов исследования - агрессивность, проблема мира и войны в традиционном и индустриальном обществах. Надо отметить, что вопросы, связанные с агрессивностью и конфликтами, актуальны именно для современного общества, в том числе для нашей страны. Поэтому целесообразно остановиться на некоторых аспектах данной проблемы.

Важнейшим итогом длительного исследования агрессивности в этологии человека явилось преодоление альтернативного подхода, т.е. выяснение того, врожденное это качество или приобретенное. Цель современного изучения этого феномена - понять, какую роль агрессивность играет в сложнейшем комплексе взаимодействий в общности людей, вскрыть условия ее возникновения, функционирования и воспроизводства, предсказать возможные деструктивные проявления, воздействовать (управлять) в направлении к созиданию, превращению в иные, культурно-приемлемые формы.

Агрессивность может иметь самые различные истоки. По мнению одного из коллег Эйбл-Эйбесфельдта Р.Мастерса, *"агрессия - природный компонент в человеческих эмоциях, так же, как агонистические отношения есть природный (естественный) компонент в социальном поведении человека... Агрессия есть продукт культуры как в сфере эмоций, так и поведения: культуры представляют собой различную комбинацию агрессии, страха и привязанности... И агрессия есть продукт индивидуального жизненного пути человека"*. В каждом из указанных аспектов агрессивность выполняет специфическую функцию, не всегда деструктивную. Например, через агрессивное поведение могут осуществляться образовательная и познавательная функции в детстве, выясняться *"пределы разрешенного или возможного поведения ребенка"*(9).

Во всех обществах агрессивности противостоит привязанность, основа взаимодействия людей друг с другом. Кроме того, в традиционном обществе существуют способы трансформации деструктивных импульсов в культурно-приемлемые формы. Это реализуется, с одной стороны, через компенсаторно-замещающее действие ритуалов и игр, содержащих соревновательные элементы, имитацию военных действий, а с другой стороны, посредством обязательного участия в ритуалах, цель которых - научить, сформировать стереотипы, обеспечивающие взаимодействие людей друг с другом, коммуникацию, общение. И.Эйбл-Эйбесфельдт подчеркивает универсальность форм нейтрализации агрессивности. Он выступает против тезиса о том, что наиболее воинственные племена лишены таких общечеловеческих чувств, как любовь, привязанность к детям. На основании изучения жизни одного из воинственных племен яномами он доказывает наличие родительской любви не только матери, но и отца. В качестве доказательства он приводит колыбельную, которую поют отцы этого племени.

Самое главное здесь, что в "примитивных" обществах люди испытывают такие же чувства, эмоционально-психологические состояния, как и в современном. Точно так же, как при изучении "первобытного" мышления, этологическое изучение человека

показывает общие для всех людей формы эмоционального взаимодействия. На основании исследования нейтрализации агрессивности, разрешения конфликтов можно рассмотреть условия возникновения последних в современном обществе.

Одна из причин возникновения и воспроизводства в современном обществе агрессивности, враждебности - нарушение процесса общения, коммуникации, обмена информацией в различных формах. Это ведет к разрегулиции отношений "Я-другие", "Мы-Они", росту конфликтов на индивидуальном и групповом уровне, потере контроля над социальными процессами вплоть до военных столкновений самого различного рода. Нарушается баланс между агрессивностью и привязанностью, человек не может реализовать свои эмоциональные потребности в общении и уединении.

Важную роль в этом играет нарушение, дисбаланс в двойственном (страх-интерес) отношении к незнакомому. Рассмотрим случай, когда по какой-то причине нарушилось это сложное динамическое равновесие. Например, в обществе стимулируется страх, блокируется интерес к новому, "Другому", он даже запрещен. Новое, незнакомое рассматривается только как враждебное, несущее в себе опасность. Это ведет к возрастанию чувства страха, агрессивности, снижает интерес, ориентировочно-исследовательскую деятельность человека, искажает имеющую сложный физиологический механизм реакцию на новизну, что, в свою очередь, приводит к изменениям во внутриорганических процессах.

В психологическом аспекте страх перед новым, неизведанным тормозит процесс познания в целом, в частности уродует когнитивные ориентации детей. В поведенческом аспекте данный дисбаланс означает уменьшение количества принятых решений на основе ориентировочно-исследовательской деятельности, идеально-планирующей функции (разум), все большее значение приобретают неконтролируемые импульсы (агрессивность). Зачем что-то изучать, познавать, когда насильем, агрессивностью можно быстрее достичь цель. В личностном аспекте получают преимущество и предпочтение такие черты, как враждебность, агрессивность. Личность деградирует, ее содержание сужается до тотальной враждебности к "Другому". В образе другого может персонифицироваться носитель других идей, мнений, человек другой расы, социальной или этнической общности, говорящий на незнакомом языке. Дисбаланс по отношению к незнакомому развивается под воздействием насильственного внушения, индоктринации.

Внутри любой общности (от социальной группы до страны) существует множество потенциальных конфликтов, царит напряженность, накоплена энергия, способная разрушить эту общность. Самый простой и иллюзорный способ добиться стабилизации при помощи средств массовой информации - внушить, что источник бед вне общности, что все другие - чужие, люди низшего сорта, нелюди, что их можно убивать. Такая социально-психологическая подготовка предшествует превращению агрессивности, конфликта в войну.

"Наша способность к агрессии, наше стремление доминировать... - пишет И.Эйбл-Эйбесфельдт, - превращается в войну, которая зависит от культурных факторов, таких, как технология и внедрение в сознание, индоктринация групповых ценностей, которые учат нас (что против нашей естественной склонности) рассматривать интерес семьи и рода второстепенным по сравнению с лояльностью по отношению к лидеру, который представляет группу. Путем индоктринации не члены группы объявляются полу-людьми или нелюдьми совсем"⁽¹⁰⁾.

Рассмотренная ситуация осложняется еще и тем, что страх играет фундаментальную роль в жизни человека. И.Эйбл-Эйбесфельдт отмечает, что *"человеческие существа показывают незаурядный аппетит к восприятию переживания страха и активно ищут ситуации, способные удовлетворить это желание"*(11). И это может быть не только желание сопереживания, как, например, при просмотре кинофильмов ужасов, но и стремление испытать его на самом деле. Дело в том, что переживания подобного рода стимулируют выработку веществ, активизирующих деятельность организма человека (например, адреналина), т.е. потребность в страхе закрепляется на биохимическом уровне. Необходимо отметить, что аналогичного результата (достижения внутриорганических преобразований) можно достичь вследствие реализации человеком таких качеств, как любовь, привязанность, удовлетворение от труда, творчества, применения своих способностей.

Многokратная стимуляция страха ведет к регрессии человека, к прежним эволюционным уровням поведения, потере контроля за поведением со стороны высших (человеческих) структур мозга. Согласно данным современных исследователей, вероятной причиной *"патологической, деструктивной агрессивности"* является активация тех отделов мозга, которые достались нам от рептилий. А это может *"произойти под влиянием алкоголя или активного насильственного внушения, индоктринации"*(12).

Открытие в 70 - 80-е годы типов веществ, позволивших соотнести поведенческие стереотипы и внутриорганические процессы, составило новый аспект в построениях И.Эйбл-Эйбесфельдта. Один из разделов его книги "Этология человека" называется "Нейроэтология человеческой свободы".

Существенное значение в поддержании стабильности личности, ее комфорта, чувства хорошего настроения играет сложный механизм психобиологической синхронизации, основа социальной привязанности. В процессе функционирования этого регулирующего механизма стимулируется производство эндорфинов, своеобразного нейрохимического коррелята общности. Эти и другие вещества действуют циклично в связи с временем дня и сезоном, природными условиями. Внешние природные факторы, влияющие на внутри органические процессы, могут увеличить или уменьшить готовность индивида к агрессии.

По предположению И.Эйбл-Эйбесфельдта, химические процессы, происходящие в мозгу, могут дать ключ к пониманию циклических колебаний поведения человека (от активного к пассивному, и наоборот), в которых катехоламины играют активизирующую роль, а эндорфины - стабилизирующую, успокаивающую.

Таким образом, открытие некоторых типов веществ (нейротрансмиттеры и нейромедиаторы) дало возможность соотнести поведенческие стереотипы, внутриорганические процессы и воздействие внешних природных факторов в их цикличности. При этом внутриорганические процессы, регулирующие активность-пассивность человека и ответственные за поддержание комфортного состояния, едины для всех людей. Универсальная биохимическая основа оказалась и у чувств общности, социальной привязанности.

Наличие внутриорганических процессов, участвующих в регуляции поведения, ведет, по крайней мере, к двум следствиям, актуальным для настоящего изложения. Первое: есть психобиологический механизм, общий по сущности, но различный по формам в традиционном и современном обществах, противодействующий дезинтеграции, разобщенности людей. Следовательно, возможно его сознательное использование, управление и предупреждение проявления патологической агрессивности как на уровне

индивида, так и на уровне общности. В традиционном обществе этот механизм проявляется в форме ритуалов с экстатической составляющей, в современном - в виде компенсаторно-замещающего воздействия искусства, спорта и других коллективных взаимодействий. И второе следствие: внутриорганические регулятивные механизмы существенно составили биохимический фундамент для этологии человека как синтетической психобиологической концепции человека. Еще раз были доказаны единство человеческого рода, равноценность людей, живущих в различных типах обществ.

Закончить рассмотрение этологии человека И.Эйбл-Эйбесфельдта хотелось бы, приведя его тезис, актуальный для современной индустриальной культуры. Ученый подчеркивает, что человек - один из самых способных "творцов страхов" в эмоциональной и интеллектуальной форме. Страх же есть источник напряжения и агрессии. Поэтому *"всякие меры, снижающие страх, могут рассматриваться как важнейший вклад в направлении мира"*(13). К сожалению, реализации указанной тенденции противостоит отчуждение человека от человека, дезинтеграционное развитие современной индустриальной культуры.

Опаснейшая регрессивная тенденция существует в современных формах тотемизма и фетишизма, поклонения идолам: прагматизм - успех, культ государства и партии и т. д. Центральное место отводится "научному" обоснованию абсурдных идей и критике концепций, невыгодных господствующей идеологии (в светской или религиозной форме). Это явление Э.Фромм называет рационализацией.

Весьма интересен вопрос, какой тип социального характера выбирает современная тоталитарная индустриальная система. Безусловно, гуманистический подход к человеку не совместим (по крайней мере в 90-е годы) с целями технократического индустриализма. Стремление человека реализовать свое целостное "Я" не соответствует фрагментарному использованию духовных или физических сил личности в производственном процессе. Подобная установка контрастирует с целями индустриальных систем, которые очень четко выделил К.Лоренц. *"И капиталисту, и советскому функционеру одинаково важно доводить людей до состояния одинаковых идеально не способных к сопротивлению подданных под лозунгом "Долой индивидуальность" "*(14). Как же противостоять этой тенденции, объективно свойственной современным индустриальным системам? К.Лоренц ответил на этот вопрос в своей последней книге "Упразднение человечности" (1983). В ней тщательно исследованы 70-е годы и предложены интересные способы преодоления кризисных явлений в социальной организации общества. Основополагающую роль в понимании ситуации, сложившейся в мире, К.Лоренц отводит комплексной разработке науки о человеке в виде *"социально-экономической экологии"*, исследованию функциональной роли культуры. Главная цель науки о человеке - *"формирование и сохранение иерархии ценностей, природных и социальных, начиная от нашего вида и природной среды обитания и кончая оптимальной средой жизни индивидуума"*(15).

Фундаментальным в поисках эффективных решений проблем, стоящих перед человечеством, он считал "этнокультурный и социопсихологический анализ как архаических, так и современных культур". Главный способ реализации своей концепции К.Лоренц видел во всемерном *"расширении и углублении гуманитарных исследований, сочетающихся с экологическим и эстетическим воспитанием"*. Но для решения столь важных задач *"человечеству необходимо вырваться из цепей политической демагогии и коммерческого потребительства, а это невозможно без самопознания, свободного от ложных научных догм"*(16).

Сущность преобразования человека и культуры в гуманистическом направлении очень точно выразил американский психолог К.Роджерс: *“Человек в течение долгого времени ощущал себя в жизни марионеткой, сделанной по шаблону... Но... Он выбирает себя, пытается в самом сложном и часто трагическом мире стать самим собой - не куклой, не рабом, не машиной, но уникальным индивидуальным "Я"”*(17).

1. Human Ethology. Cambridge,1979. P. 44, 46.
2. Ibid. P. 41.
3. Ibid. P. 25.
4. Эйбл-Эйбесфельдт И. Общественное пространство и его социальная роль // Культуры 1983. №1. С. 118, 119.
5. Human Ethology. P. 51.
6. Ibid. P. 97.
7. Ibid. P. 101.
8. Ibid. P. 108.
9. Ibid. P. 274, 370.
10. Eibl-Eibesfeldt I., Sutherlin Ch. Fear, Defence and Agression in Animal and Man // Fear and Defence. Chur, 1990. P. 393.
11. Ibid. P. 384.
12. Eibl-Eibesfeldt I. Dominance, Submission and Love // Pedophilia-Biosocial Dimension. Berlin, 1990. P. 158.
13. Eibl-Eibesfeldt I., Sutherlin Ch. Fear, Defence and Agression... P. 405.
14. Лоренц К. Восемь смертных грехов человечества // Знание - сила. 1991. №1. С. 8.
15. Lorenz K. Der Abbau des Menschlichen. München, 1983. P. 221.
16. Ibid. P. 273.
17. Роджерс К. К науке о личности // История зарубежной психологии: Тексты. М.,1986. С. 228.

Рекомендуемая литература

- Белик А.А. Этологические исследования в этнологии // Советская этнография. 1989. №3.
- Бутовская М.Л., Файнберг Л.А. У истоков человеческого общества. М.,1993.
- Дерягина М.А., Бутовская М.Л. Этология приматов. М.,1992.
- Мак-Фарленд Д. Поведение животных. Психобиология, этология и эволюция. М.,1988.
- Эйбл-Эйбесфельдт И. Общественное пространство и его социальная роль // Культуры 1983. №1.
- Human Ethology. Cambridge,1979.

ВОПРОСЫ К ГЛАВЕ 4

1. В чем заключается особенность этологического изучения культур?
2. Какие функции ритуалов вы знаете?
3. Какие виды коммуникаций выделяют этологи?
4. Как действует межкультурный механизм регуляции "Я-другие"?
5. Каковы перспективы развития современной культуры согласно концепции К.Лоренца?

ТЕМЫ ПИСЬМЕННЫХ РАБОТ

1. Страх как эмоциональное психологическое состояние и его роль в искусстве современного индустриального общества (литература, кинематограф).
 2. Потребность в общении и ее удовлетворение в различных типах культур.
 3. Тема "Отношение к незнакомому" в фольклоре и в традициях различных народов.
-

КУЛЬТУРОЛОГИЯ И ПРОБЛЕМЫ БУДУЩЕГО ГЛОБАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ

ВСЕ ПРЕДШЕСТВУЮЩИЕ главы пособия посвящены рассмотрению типов теорий культур, анализу различных аспектов воспроизводства культуры, в них выделены проблемы культурологии (детство как феномен культуры, культура и мышление, соотношение природы, культуры и личности, некоторые аспекты этнопсихологии). Центральное место в исследовании отводится культуре, понимаемой как локально исторический тип бытия людей, специфический способ жизнедеятельности, отличающий их от животных. Фундаментальной проблемой стало сравнение традиционной и современной культур.

Автор рассматривает вектор развития культур в целом, а точнее то, что представляет собой историко-культурный процесс. Собственно говоря, именно с обсуждения этой проблемы первые эволюционисты XIX в. начинали построение теоретических концепций культуры. Актуален этот вопрос и в современную эпоху. Чем является исторический путь человечества - последовательным развитием по некоей обязательной для всех линейной схеме (стадии, этапы) или же взаимодействием различных типов культур-цивилизаций? С таким аспектом анализа тесно связаны проблемы совершенствования культур (прежде всего индустриальной), разработки моделей будущего развития и влияния человека на ход историко-культурного процесса в целом. Исходя из линейной схемы развития истории, данные вопросы затрагивал в своем анализе культур Э.Тайлор. Он считал, что главный рецепт от всех бед - просвещение всего человечества, избавление его от невежества и пережитков. В рассмотрении культурных изменений в направлении к дедуктивному мышлению, рационалистической науке, преодолению мифологического мышления его поддерживал Л.Леви-Брюль.

Б.Малиновский и А.Рэдклифф-Браун впервые исследовали принципы управления межкультурным взаимодействием и пытались применить их на практике. Они же поставили вопрос о будущем традиционных культур. Целый ряд исследователей, подвергнув критическому анализу современную индустриальную культуру, предлагают свои рецепты ее усовершенствования. Э.Фромм размышлял о возможных способах преодоления отчужденности путем изменения доминирующего социального характера. А.Маслоу возлагал надежды на создание будущего общества, в котором решающую роль будут играть самоактуализирующиеся и склонные к высшим переживаниям индивиды. И.Эйбл-Эйбесфельдт основную задачу видит в сохранении мира, нейтрализации агрессивности и уменьшении "количества страха".

С того времени, когда Б.Малиновский и А.Рэдклифф-Браун разрабатывали свою концепцию косвенного управления и социальной инженерии, возможности в управлении людьми, в модификации их поведения многократно возросли. Поэтому на исходе XX в. вопрос о воздействии на историко-культурный процесс, о глобальном моделировании и планировании имеет уже не теоретическое, а практическое значение. Естественно, чтобы осуществлять идеально-планирующую функцию, необходимо иметь прогностическую модель развития мира. Наиболее интересно проблема будущего развития воплотилась в

виде культурологической концепции профессора Гарвардского университета С.Хантингтона и комплексной программы глобального моделирования, известной под названием "Доклады Римского клуба". Теория культур-цивилизаций С.Хантингтона созвучна общей концепции культур, представленной в данном пособии, поскольку в ней также проводится идея, что культурные особенности более значимы, нежели политические и идеологические разногласия, и фундаментальной проблемой современной эпохи объявляется противостояние "современного" и "традиционного".

С.Хантингтон возрождает цивилизованный подход к анализу историко-культурного процесса. Он использует способ исследования, применявшийся А.Тойнби, Н.Данилевским, О.Шпенглером. Определенную роль данный подход играет в рассмотренной ранее теории культуры А.Крёбера. С.Хантингтон полагает, что основной конфликт эпохи заключается в противостоянии современности и традиционности. Содержание современной эпохи состоит в столкновении культур-цивилизаций. К ведущим культурам-цивилизациям С.Хантингтон относит западную, конфуцианскую (Китай), японскую, исламскую, индуистскую, православно-славянскую, латиноамериканскую и африканскую. Последняя, по его мнению, может играть такую же, как и другие культуры, роль только в случае ее целостного развития по пути модернизации.

Согласно С.Хантингтону, идентичность (самосознание, самоотождествление) будет иметь в ближайшем будущем все более определяющее значение именно на уровне выделенных культур-цивилизаций, или метакультур. Это также связано с осознанием конфликтности мира и грядущими столкновениями цивилизаций по "линиям культурных разломов", т.е. пространственных границ метакультурных общностей. При этом С.Хантингтон пессимистически оценивает перспективу исторического развития и полагает, что линии разломов между цивилизациями есть линии будущих фронтов.

С.Хантингтон отстаивает мнение, согласно которому различия между цивилизациями-культурами огромны и еще долго будут оставаться таковыми. Цивилизации несхожи по своей истории, культурным традициям и, самое важное, с его точки зрения, религиям. У людей различных культур-цивилизаций отличаются представления о мире в целом, о свободе, моделях развития, об отношениях между индивидом и общностью, о Боге. основополагающим для общекультурологической концепции является положение С.Хантингтона, о том, что межкультурные различия более фундаментальны, чем политические и идеологические.

Особую роль в определении облика современного мира играет фундаментализм (строгое соблюдение архаических норм, возврат к старым порядкам), прежде всего в виде религиозных движений. Возврат к традиционным культурным ценностям С.Хантингтон оценивает как реакцию на экспансию западной индустриальной культуры в развивающиеся страны. Данное явление охватило в первую очередь страны исламской ориентации, играющие существенную роль в современном мире.

Основной "культурный разлом" ученый видит в противостоянии Запада остальному миру; определяющую роль в отстаивании своей культурной самобытности играет конфуцианско-исламский союз. Каков же выход из создавшейся ситуации? Не будем рассматривать самую мрачную перспективу третьей мировой войны, так как в настоящее время все же многие ее причины устранены или устраняются. Но на место противостояния двух сверхдержав активно выдвигается противостояние различных культурных систем и формируется многополюсное поликультурное взаимодействие. При этом, как уже не раз бывало, России в этом взаимодействии отводится существенная роль.

Она находится внутри сложного треугольника воздействий: цивилизованного индустриального Запада, исламского Юга и конфуцианского Китая и Японии на Востоке.

С.Хантингтон же видит один из возможных вариантов развития конфликта эпохи в том, что Евroatлантизм, находясь на вершине своего могущества, сможет (более или менее органично) усвоить ценности других культур. В принципе, переориентация современной индустриальной культуры на более интровертную, обращенную к внутреннему миру человека в последние десятилетия уже идет. Это выразилось в огромном интересе к личностному совершенствованию, к религиозным системам буддистской и даосистской ориентации, в неприятии молодым поколением рационально-вещественного подхода к жизни, появлении контркультуры и поисков смысла существования в западной культуре. Данные тенденции существуют в западной культуре с начала 70-х годов. Они оказывают влияние на внутреннее функционирование индустриализма.

Как единица же внешнего геополитического взаимодействия западная культура имманентно стремится к модернизации, к бесконечному обновлению, что с трудом совмещается с логикой существования устойчивых культурно-обусловленных стереотипов поведения, чувствования, мироощущения, составляющих основу других цивилизаций. В то же время стержень развития современного индустриализма - непрерывный, нередко бессмысленный рост экономики, диктующий унификацию форм, в которых он происходит, максимальную атомизацию и однородность (в культурном отношении) обществ. Постулат непрерывного роста как основы индустриальной культуры был подвергнут резкой критике и детальному анализу в серии "Доклады Римскому клубу". Необходимость изменений во всей системе отношений современного общества диктовалась нарушением баланса индустриальной культуры и природы, который может привести к необратимым последствиям в виде резкого ухудшения условий жизни на Земле.

Работы, посвященные экологическому кризису, появились еще в 60-е годы. Но тогда на них мало обращали внимания. Лишь в начале 70-х годов после публикации исследований Л.Медоуза "Пределы роста" (первый доклад Римского клуба) и М.Месаровича и Э.Пестеля "Человечество на перепутье" (второй доклад Римского клуба) мировое сообщество отреагировало на новые идеи, касающиеся организации жизни людей. Впервые была подвергнута сомнению необходимость всевозрастающего экономического роста. Месарович и Пестель предложили понятие "органический рост" и создали математическую модель развития мира в целом на основе взаимодействия десяти региональных подсистем (в принципе, их можно назвать культурами-цивилизациями). Основанием для их выделения служили исторические и культурные традиции, образ жизни, уровень экономического развития. Модель глобального развития включала следующие единицы взаимодействия: США и Канада; Западная Европа; Япония; СССР и страны Восточной Европы; Латинская Америка; Северная Африка и Ближний Восток; Центральная часть Африки; Южная и Юго-Восточная Азия; Китай; Австралия и Новая Зеландия; Южная Африка.

Новое в понимании культурного развития в глобальном масштабе состояло в идее пределов роста, в ограничении стихийного развития индустриализма и заключении процесса модернизации в какие-либо управляемые формы. Речь шла о создании регулятивного органа и механизма развития человеческой культуры в целом. Хочется подчеркнуть, что речь идет именно о культуре (точнее, культурах), а не только об экономическом развитии. "Доклады Римского клуба" были также посвящены влиянию технологического роста на традиционные формы жизнедеятельности людей, воздействию на современную культуру эры микроэлектроники и информационной революции, роли и

типам образования в различных культурах. Таким образом, в комплексных исследованиях ученых была поставлена задача опережающего прогностического анализа ситуации, сложившейся на Земле, и намечена стратегия дальнейшего поведения человечества.

Суть сложившейся ситуации выразил один из идеологов Римского клуба Э.Янч: *"В настоящее время мы начинаем осознавать человеческое общество и окружающую среду как единую систему, неконтролируемый рост которой служит причиной ее нестабильности. Достигнутый ныне абсолютный уровень этого неконтролируемого роста определяет высокую инерционность динамической системы, снижая тем самым ее гибкость и способность изменяться и приспосабливаться. Стало совершенно очевидным, что в этой системе нет никаких внутренних кибернетических механизмов и не осуществляется никакого "автоматического" саморегулирования макропроцессов. Этим кибернетическим элементом эволюции нашей планеты является сам человек, способный активно воздействовать на формирование своего собственного будущего. Однако он сможет на деле выполнить эту задачу только при условии контроля над всей сложной системной динамикой человеческого общества в контексте окружающей его среды обитания... Что может возвестить вступление человечества в новую фазу психологической эволюции"*⁽²⁾.

Такая постановка вопроса означает необходимость применения идеально-планирующей функции человека как его специфической особенности к моделированию процесса развития культур в целом. При этом следует иметь в виду, что в модели экономического развития органического или сбалансированного роста существенное значение придавалось внеиндустриальным факторам адаптации к особенностям культур.

Вместо стоимостных субъективных показателей индустриализма представители Римского клуба предложили "человеческие качества" в виде целей развития, среди которых важнейшую роль играло сохранение культурного наследия. По мнению организатора и вдохновителя Римского клуба А. Печчеи, *"проблема пределов человеческого роста и человеческого развития является по сути своей проблемой главным образом культурной"*⁽³⁾. Ее решение во многом зависит от изменений современной культуры как способа организации жизни человека.

Идеи, развиваемые А. Печчеи, весьма близки к размышлениям К.Лоренца, высказанным им в его последней книге "Упразднение человечности" (1983). К.Лоренц - один из основателей этнологического подхода к изучению культуры - рассуждал о необходимости переключения все большего объема человеческой энергии с создания и потребления материальных ценностей на производство ценностей духовных. Он полагал, что изменения в современном мире возможны лишь на основе *"углубленного этнокультурного и социопсихологического анализа как архаических, так и современных культур"*⁽⁴⁾.

Возвращаясь к проблеме, сформулированной в начале главы, о будущем взаимодействии культур-цивилизаций в XXI в., подчеркнем, что разрешение конфликта между современностью и традиционностью лежит в плоскости использования особенностей культурно-исторического пути различных народов и специфичности экологической ситуации, сложившейся на Земле.

1. См.: Одум Г., Одум Э. Энергетический базис человека и природы. М., 1978;

2. Коммонер Б. Технология прибыли. М., 1976.

3. Печчеи А. Человеческие качества. М., 1985. С. 123-124.

4. Lorenz K. Der Abbau Des Menschlichen. Munchen, 1983. P. 279-280.

Рекомендуемая литература

Гуревич П.С. Культурология. М.,1996. Гл. 5, 6.

Коммонер Б. Технология прибыли. М.,1976.

Одум Г., Одум Э. Энергетический базис человека и природы. М.,1978.

Печчи А. Человеческие качества. М.,1985.

Тинберген Я. Пересмотр международного порядка. М.,1980.

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций // Полис. 1994, №1.

ВОПРОСЫ К ГЛАВЕ 5

1. В чем, согласно концепции С.Хантингтона, состоит основной конфликт современной эпохи?
2. Какие цивилизационные теории культур вы знаете?
3. Какое значение имеет концепция органического роста для развития индустриальных стран?
4. Какие возможные изменения произойдут с культурой в первой половине XXI в.?

ТЕМЫ ПИСЬМЕННЫХ РАБОТ

1. Мир как взаимодействие культур (сравнительный анализ концепций Н.Данилевского, А.Тойнби и С.Хантингтона).
2. Проблема будущего в современной научно-фантастической литературе:
 - а) Пессимизм-оптимизм;
 - б) Будущее как столкновение различных типов культур (на примере "корчевщиков" и "жестянщиков" из романа Г. Гаррисона "Неукротимая планета").
3. Современные сценарии будущего и роль в них традиционной культуры.

СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Источники :

Бенедикт Р. Образы культуры // Человек и социокультурная среда. М.,1992.

Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М.,1993.

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

Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.,1985.

Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М.,1994.

Малиновский Б. Магия и религия // Религия и общество. М.,1996.

Малиновский Б. Смерть и реинтеграция группы // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. М.,1996.

Мид М. Культура и мир детства. М.,1988.

Мосс М. Общества. Обмен. Личность. М.,1996.

Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Ницше Ф. Соч.в 2 т. М.,1990.Т.1.

Психоанализ и культура: Избр. труды К. Хорни и Э.Фромма. М.,1995.

Работы Л. Уйта по культурологии: Сб. переводов. М.,1996.

Рэдклифф-Браун А. Табу // Религия и общество. М.,1996.

Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. М.,1993.

Сорокин П.А. Основные черты русской нации в двадцатом столетии // О России и русской философской культуре. М.,1990.

Тайлор Э. Первобытная культура. М.,1989.

Фрейд З. Тотем и табу // Фрейд З. "Я" и "Оно". Труды разных лет. Тбилиси,1991.Т.1.

Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. М.,1989.

Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. М.,1992.

Фрезер Дж. Золотая ветвь. М.,1983.

Фрезер Дж. Фольклор в Ветхом завете. М.,1985.

Фромм Э. Бегство от свободы. М.,1990.

Фромм Э. Иметь или быть? М.,1990.

Хайдеггер М. Время и бытие. М.,1993.

Хёйзинга И. Homo Ludens. М.,1992.

Швейцер А. Культура и этика. М.,1973.

Шпенглер О. Закат Европы. М.,1993.

Шпет Г.Г. Введение в этническую психологию // Шпет Г.Г. Сочинения. М.,1989.

Шубарт В. Европа и душа Востока. М.,1997.

Эванс-Притчард Э. Нуэры. М.,1985.

Эйбл-Эйбесфельдт И. Общественное пространство и его социальная роль // Культуры 1983. №1.

Эриксон Э. Детство и общество. СПб.,1996.

Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М.,1996.

Это человек. Антология / Сост. П. С. Гуревич. М.,1995.

Юнг К. Архетип и символ. М.,1991.

Юнг К. Проблема души нашего времени. М.,1994.

Юнг К. Психологические типы. М.,1995.

Ясперс К. Истоки истории и ее цель. М.,1973. Вып.1 и 2.

Литература :

Аверкиева Ю.П. История теоретической мысли в американской этнографии. М.,1979.

Аграйл М. Психология счастья. М.,1990.

Актуальные проблемы этнографии и современная буржуазная наука. М.,1979.

Алексеев В.П. Становление человечества. М.,1984.

Алексеева Т.И. Географическая среда и биология человека. М.,1977.

Андрианов Б.В. Неоседлое население мира. М.,1985.

Артановский С.Н. Некоторые проблемы теории культуры. Л.,1977.

Артемова О.Ю. Личность и социальные нормы в раннепервобытной общине. М.,1987.

Бауэр Т. Психическое развитие младенца. М.,1979.

Белик А.А. Психологическая антропология. М.,1993.

Берндт Р.М., Берндт К.Х. Мир первых австралийцев. М.,1981.

Бородой Ю.М. Эрос. Смерть. Табу. М.,1996.

Буржуазная философская антропология XX века. М.,1986.

Введение в культурологию. Воронеж,1994.

Выготский Л.С. Мышление и речь // Выготский Л.С. Сочинения в 6 т. М.,1982.Т.2.

Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М.,1973.

Гуревич П.С. Культурология. М.,1996.

- Гуревич П.С. Первообразы культуры. Лики культуры. М.,1995.Т.1.
- Гуревич П.С. Философия культуры. М.,1995.
- Давыдов Ю.И., Роднянская И.Б. Социология контркультуры. М.,1980.
- Ионин Л.Г. Социология культуры. М.,1995.
- Кон И.С. Ребенок и общество. М.,1988.
- Концепции зарубежной этнологии. М.,1976.
- Коул М. Культурно-историческая психология. М.,1997.
- Коул М., Скрибнер С. Культура и мышление. М.,1979.
- Корнеев П. В. Критика современных буржуазных и ревизионистских концепций человека. М.,1981.
- Лебедева Н.М. Социальная психология этнических миграций. М.,1993.
- Леви-Стросс К. Печальные тропики. М.,1984.
- Маркарян Э.С. Теория культуры и современная наука. М.,1983.
- Орлова Э.А. Введение в социальную и культурную антропологию. М.,1994.
- Очерки по истории теоретической социологии XIX - начала XX в. М.,1994.
- Очерки по истории теоретической социологии в XX столетии. М.,1995.
- Пути развития зарубежной этнологии. М.,1983.
- Расы и народы. Ежегодник. М.,1993. №23.
- Самосознание европейской культуры в XX веке. М.,1995.
- Сатыгин С.И., Ничипоренко В.Н., Полонская И.Н., Религиоведение: социология и психология религии. Ростов-н/Д.,1996.
- Свод этнографических терминов и понятий. Этнография и смежные дисциплины. М.,1988.
- Свод этнографических терминов и понятий. Религиозные верования. М.,1993.
- Сильвестров В.В. Философское обоснование теории и истории культуры. М.,1990.
- Семенов Ю.И. Секреты Клио: Сжатое введение в философию истории. М.,1996.
- Соколов Э.В. Культурология. М.,1995.
- Соколов Э.В. Понятие, сущность и основные функции культуры. Л.,1989.

- Тойнби А. Постигание истории. М.,1991.
- Токарев С.А. История зарубежной этнографии. М.,1978.
- Токарев С.А. Ранние формы религии. М.,1990.
- Шкуратов В.А. Историческая психология. М.,1997.
- Этнография детства. М.,1983.
- Этнография детства. М.,1988.
- Этнология в США и Канаде. М.,1989.
- Этнологическая наука за рубежом: проблемы, поиски, решения. М.,1991.
- Этнологические исследования за рубежом. М.,1983.
- Aisuworth M. Infancy in Uganda. Baltimore,1967.
- Altman I. The Environment and Social Behaviour: Privacy, Personal Space and Crowding. Montrey,1975.
- Altman I. Privacy: a Conceptual Analysis // Environment and Behaviour. 1976.V.8.
- Altman I. Privacy as an Interpersonal Boundary Process // Human Ethology. Cambridge,1979.
- Arbman E. Ecstasy or religious trance. Uppsala,1963-1970.V.1 -3.
- Bamouw V. Culture and Personality. Chicago,1985.
- Barry H, III, Child I.L., Bacon M.K. Reaction of Child Training to Subsistence Economy // American Anthropologist 1959. №1.
- Bartlet F. G. Psychology and Primitive Culture. N.Y.,1923.
- Benedict R. The Chrysanthemum and the Sword. Boston,1946.
- Benedict R. Configurations of Culture in North America // American Anthropologist 1932. №1.
- Benedict R. Patterns of Culture. N.Y.,1934.
- Berlin B., Kay P. Basic Color Terms: Their Universality and Evolution. Berkley,1969.
- Berry J.W. Human Ecology and Cognitive Style, N.Y.,1976.
- Berry J.W. Temne and Eskimo Perceptual Skills // International Journal of Psychology 1966. №3.
- Berry J., Poortinga Y., Legall M., Dasen P. Cross-Cultural Psychology: Research and Applications. Cambridge,1992.

- Blurton J.N.G. (Ed.). *Ethnological Studies of Child Behaviour*. Cambridge,1972.
- Boas F.Race, Language and Culture. N.Y.,1940.
- Bock Ph.K. *Continuities in Psychological Anthropology*. San Francisco,1980.
- Bock Ph.K. *Rethinking Psychological Anthropology*. N.Y.,1988.
- Bolton R. *Systo, Hostility and Hypoclycemea // Ethnology* 1981. №2.
- Bo/ton R., Gross L., Koel A., Michelson C., Munroe R.L., Munroe R.H. *Pastoralism and Personality: an Andeau Replication // Ethos* 1976. №3.
- Bourguignon E. *Dreams and Altered States of Consciousness in Anthropological Research // Psychological Anthropology*. Ed. by F.L.K.Hsu. Cambridge (Mass.),1972.
- Bourguignon E. *Psychological Anthropology*. N.Y.,1979.
- Bourguignon E. (Ed.). *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change*. Columbus (Ohio),1973.
- Bourguignon E. *Spirit Possession and Altered States of Consciousness: The Evolution of Inquiry // Altered States of Consciousness*. N.Y.,1972.
- Bourguignon E. *World Distribution and Patterns of Possession States // France and Possession*. Montreal,1968.
- Cole M. *Cultural Psychology*. Cambridge,1996.
- Cole M., Scribner S. *Culture and Thought: A Psychological Introduction*. N.Y.,1974.
- Coult A.D. *Psychedelic Anthropology*. Philadelphia,1997.
- Culture and Social Character*. N.Y.,1961.
- De Vos G. *Ethnic Pluralism: Conflict and Accommodation // Ethnic Identity*. Chicago; London,1982.
- De Vos G. (Ed.). *Responses to Change: Society, Culture and Personality*. N.Y.,1976.
- Devereux G. *Basic Problems of Ethnopsychiatry*. Chicago,1980.
- Devereux G. *Dreams in Greek Tragedy*. Oxford; Berkley,1976.
- Devereux G. *Ethnopschoanalysis*. Berkley,1978.
- Devereux G. *Reality and Dream*. N.Y.,1951.
- Dollard J., Miller N. *Personality and Psychotherapy*. N.Y.,1950.
- Edgerton R., Langness L. L. *Methods and Styles in the Study of Cultures*. San Francisco,1974.

Eibl-Eibesfeldt I. Aggression in the Ko! - Bushmen // Psychological Anthropology. Ed. by T. R. Williams. Hague; Paris. 1975.

Eibl-Eibesfeldt I. Human Ethology. N.Y.,1989.

Eibl-Eibesfeldt I. Love and Hate. The Natural History of Elementary Behavioral Patterns N.Y.,1982.

Fromm E. Psychoanalysis and Religion. New Haven,1950.

Geertz C. The Interpretation of Cultures. N.Y.,1973.

Hallowell A.I. Culture and Experience. Philadelphia,1955.

Harris M. The Rise of Anthropological Theory. N.Y.,1968.

Honigman J.J. Culture and Personality. N.Y.,1954.

Honigman J.J. Personality in Culture. N.Y.,1967.

Hsu F.L.K. (Ed.). Psychological Anthropology. Homewood,1961.

Hunt R. (Ed.). Personalities and Culture. N.Y.,1967.

Johoda G. Psychology and Anthropology. N.Y.,1982.

Kardiner A., Linton R. The Individual and His Society. N.Y.,1939

La Barre W. The Gost Dance. N.Y.,1972.

Le Vine R. Culture, Behaviour and Personality. Chicago,1982.

Malinowski B. Magic, Science and Religion. N.Y.,1955.

Marsella A., De Vos G. and Hsu F.L.K. (Eds). Culture and Self N.Y.,1985.

Mead G. V. Mind, Self and Society. Chicago,1934.

Mead M. Coming of Age in Samoa. N.Y.,1928.

Mead M. Growing in New Guinea. N.Y.,1930.

Metraux R., Mead M. Themes in French Culture. Palo Alto,1954.

Naroll R., Naroll L. Cultural Anthropology. L.,1977.

Roheim G. The Origin and Functions of Culture. N.Y.,1943.

Spindler G. The Making of Psychological Anthropology. Berkley,1978.

Stien H. Psychoanthropology of American Culture. N.Y.,1985.

Tyler S.A. (Ed.). Cognitive Anthropology. N.Y.,1969.

Wallace A. Culture and Personality. N.Y.,1970.

Whiting B., Whiting J. Children of Six Cultures. Cambridge (Mass),1975.

Williams T.R. (Ed.) Psychological Anthropology. The Hague; Paris

СЛОВАРЬ ПОНЯТИЙ И ТЕРМИНОВ

Анимизм - вера в существование души и духов, универсальная для всех культур. Согласно Э.Тайлору, анимизм - первая стадия религии.

Антропогеография - теория культур Ф.Ратцеля, в которой ключевую роль играет анализ воздействия природной среды на развитие культуры. Значительное внимание уделяется изучению пространственного перемещения предметов материальной культуры (этнографические предметы), которые в антропогеографии являются основным объектом исследования. Антропогеография - первая историческая форма диффузионизма.

Ареал (культурный) - 1) пространственная характеристика функционирования и развития культур;

2) теория культурных ареалов - концепция, разработанная американскими этнологами (основатель О. Мейзон, США), для изучения пространственного распространения явлений культуры. Одна из разновидностей диффузионизма.

Аутоэротизм - удовлетворение сексуальных влечений при отсутствии внешнего объекта, т.е. с помощью собственного тела. Примером аутоэротической деятельности является сосание младенцем груди матери, целью которого (наряду с пищевым насыщением) выступает также получение удовольствия. Явление универсально для всех культур.

Архетип - форма коллективного бессознательного. Архетипы выполняют, согласно К.Юнгу, функцию моделей познания и поведения. Архетип - это бессознательный пласт культуры, источник мифологии, аккумуляция родовой памяти человечества.

Биологический детерминизм в культуре, биологическое направление в изучении культур - способ исследования, рассматривающий в качестве источника многообразия культур внешние расовые особенности или специфику генетической программы человека. Ныне существует в виде социобиологического подхода к анализу культуры и человека.

Биологический способ жизнедеятельности - тип жизни, присущий животным. Предполагает доминирование генетически обусловленных образцов поведения и наследственно предопределенное реагирование на внешние условия.

Бихевиоризм - направление в психологии, объяснявшее поведение человека как совокупность реакций на предъявляемые стимулы (раздражители).

Влечения - пограничные, по Фрейду, образования между физическим и психическим (соматически-телесным и душевным), "психические представители", возникающие в недрах телесного аппарата и достигающие души раздражители. Характеризуются четырьмя аспектами: источником, целью, объектом и энергией.

Влечение к жизни - влечение, целью которого является сохранение и поддержание жизни во всех ее проявлениях.

Влечение к смерти - присущие индивиду, как правило бессознательные, тенденции к саморазрушению и возврату в неорганическое состояние. Во вне проявляется в агрессии по отношению к людям и предметам.

Вытеснение - перевод психического содержания из сознательного в бессознательное состояние. Один из важнейших защитных механизмов в культуре, благодаря которому неприемлемые желания "Я" становятся бессознательными и не реализуются в деструктивных формах.

Диффузионизм - направление в изучении культур, основной предмет исследований которого - заимствование элементов культуры. Большую роль при этом играют пространственные характеристики распространения культур.

Идентификация (отождествление) - бессознательный процесс, благодаря которому человек (например, ребенок) ведет себя, думает и чувствует так, как это делал бы другой человек, с которым он себя идентифицирует. Культурная (этническая) идентификация придает смысл существованию человека и культурные формы развития личности.

Идолизация - неистовое поклонение идолам (спорта, рок-музыки, кинематографа, политики). Связано с созданием культа, аналогичного религиозному, причем в формах доисторических религий. Состоит в коллекционировании вещей, фотографий и других предметов, имеющих отношение к кумиру, и в придании им сверхъестественных свойств.

Измененные состояния сознания (ИСС) - общее понятие для обозначения различных видов экстатических состояний, существующих во всех типах культур. Выражает эмоциональный аспект функционирования человеческого общества.

Когнитивный стиль - понятие, выражающее особенности мышления и познания в условиях различных культур. Обычно выделяют две разновидности: полнезависимый (глобальный, определяемый внешними обстоятельствами, ситуацией) и полнезависимый (артикулированный, ориентирующийся на мнение "Я").

Коллективные представления - приемы действия, мышления и чувствования, внешние по отношению к индивиду и обладающие принудительной силой. Коллективные представления образуют совокупность верований и чувств, общих (в среднем) членам одного и того же общества, и обладают относительной самостоятельностью. Термин введен в науку Э.Дюркгеймом.

Конфигурация культуры - 1) особое соединение, сцепление элементов культуры, придающее специфическое своеобразие ее локально-историческим типам;
2) графический путь развития культуры в виде пиков и падений, линия, отражающая специфику развития определенной локальной культуры (термин А.Крёбера).

Креационизм - теологическая версия возникновения культуры и человека, создания их Богом уже на определенном уровне развития.

Культура реальная - явления культуры как орудия труда, изобретения, навыки, а также особенности технологического и экономического уровня культуры (термин А.Крёбера).

Культура ценностная - система идей и представлений о желаемом. Воплощается в искусстве, философии, религии, нравственных нормах и придает смысл и целостность культуре (термин А.Крёбера).

Культурный взрыв - понятие, используемое А.Крёбером для обозначения высших точек в развитии культур.

Культурный круг (культурная провинция, зона) - понятие диффузионистского направления в изучении культур. Выражает пространственный параметр распространения предметов материальной культуры (этнографические предметы) и некоторого комплекса верований и обрядов, специфических для данной культуры. Использовалось Ф.Ратцелем, Ф.Гребнером, Л.Фробениусом.

Культурный релятивизм - утверждение равноправности всех типов культур, отказ от выделенных систем культурных ценностей. Направлен против евроцентристской трактовки историко-культурного развития, подчеркивает уникальность, самобытность локальных культур. Составляет ядро концепции М.Херсковица, связан с утверждением относительности в понимании нормальности различных этнокультурных стереотипов поведения. Нацеливает исследователя на внутреннее понимание ценностей каждой культуры. Культурный релятивизм имеет методологическое, этическое и практическое значение.

Культурный способ деятельности - особый способ жизнедеятельности человека, выражающийся в отсутствии доминирования генетической программы развития. Ее место занимает культура как особый способ, образ жизни, каждый раз нуждающийся в воспроизведении новым поколением людей. Действия человека опосредованы характером взаимодействий, целесообразностью, осуществляемой при помощи идеально-планирующей функции мышления, которое, являясь достоянием не отдельного индивида, а человеческого рода, может функционировать лишь в культурном окружении. Особенностью культурного способа деятельности является вынесение во вне продуктов культурного взаимодействия, овеществление идеальных образов. Человек действует не только с предметно-вещественными образованиями, но и с идеальными сущностями.

Культурная энергия - 1) совокупность жизненных сил, энергия этноса (народа), высвобождающаяся в период резких исторических изменений (А.Крёбер);
2) количество энергии (в киловатт-часах, лошадиных силах), осваиваемой определенной культурой в расчете на одного человека (Л.Уайт).

Культурология - 1) наука об особенностях развития, функционирования и воспроизводства культур, об исторических типах культур и методах их исследования;
2) теория культур Л.Уайта, один из способов познания культурного многообразия человечества.

Либи́до - одно из ключевых понятий психоанализа, обозначающее лежащую в основе всех проявлений сексуального влечения индивида психическую энергию.

Личность - культура, отраженная в поведении индивидов.

Логическое мышление - историческая форма мышления, опирающаяся на законы тождества, непротиворечивости в рассуждениях. Согласно Л.Леви-Брюлю, является достоянием исключительно индустриальной культуры. В традиционном обществе его

место занимает "дологическое" мышление с законом "партисипации" (уподобление) образа и объекта и отсутствием непротиворечивости в построении суждений.

Магия - 1) колдовство, ведовство - общее обозначение обрядов, связанных с верой в сверхъестественное воздействие человека на предметы природы, животных и человека; 2) стадия умственного развития человечества, основанная на вере в собственные способности воздействовать на природу. Магию как стадию развития культуры выделял Дж.Фрезер.

Менталитет - относительно целостная совокупность мыслей, верований, навыков духа, которая создает картину мира и скрепляет единство культурной традиции или какой-либо общности. В культурологии особенности мироощущения выражаются также понятием "сенсотип", отражающим доминирование того или иного вида деятельности.

Мышление интуитивное - форма мышления, основанная на озарении, интуиции, не предполагающая выделения дискретных, последовательных этапов достижения конкретного результата. Очень часто связана с состоянием транса и тому подобных явлений. К.Юнг выделял эту форму в качестве равноправной логическому мышлению.

Невроз - психически обусловленное расстройство, симптомы которого выражают в символической форме породивший его душевный конфликт. Наиболее известны - невроз навязчивого поведения (именно этот тип служит З.Фрейд для проведения аналогий между неврозом и культурой), фобии животных, истерические расстройства.

Негритюд - учение об особой сущности африканской культуры, ее выделение в качестве идеала и образца, эталона для всех других, прежде всего европейских культур. Утверждает преимущества менталитета африканцев в их гармоничном слиянии с природой, подчинении ритмической космической основе, отсутствии личностного раздвоения по сравнению с менталитетом белых.

Опредмечивание - объективация форм, овеществление идей, существенная сторона культуры и культурного способа деятельности.

Полигенизм - концепция, отрицающая единство человеческого рода, считающая расовые группы человечества неравноценными и создавшими различные типы культур.

Политеизм - многобожие, почитание многих богов, стадия в развитии форм религиозных верований.

Психология народов - первый вариант психологического подхода к изучению культур.

Ритуал - 1) церемонии, действия, организованные особым образом, преимущественно религиозного назначения, смысл которых не всегда непосредственно вытекает из характера деятельности, т.е. носит символический характер; 2) в этологии человека - действия, состоящие из атомарных составляющих, выразительных движений (жест, эмоционально окрашенное слово, положение частей тела, расположение людей, их позы, мимика лица и т. д.), несущие информационно-коммуникативную нагрузку и способствующие пониманию людей внутри культуры и между культурами. Система культурных взаимодействий, обеспечивающих сплоченность общности, предотвращающих конфликты и нейтрализующих агрессивность.

Сензитивные периоды - периоды в развитии ребенка в детстве, отличающиеся повышенной восприимчивостью к овладению культурой (навыками, языком, стереотипами поведения). Явление универсально для всех культур.

Тотемизм - отождествление племени с определенным видом святого животного, тотема. Этот вид религиозных верований содержит в себе утверждение о кровнородственных узках определенной общности с животным-тотемом.

Функционализм - направление в изучении культур, основанное Б.Малиновским. Главное содержание направления - выяснение функции, назначения каждого элемента культуры. Противостоит эволюционизму в понимании обрядов и ритуалов традиционного общества как пережитков, атавизмов. Рассматривает любое явление культуры в качестве связующего элемента всей культурной системы.

Эволюционизм - направление в изучении культур, первая теория культур. В центре внимания - эволюционно-прогрессивный характер историко-культурного процесса.

Экзогамия - вид брачно-семейных отношений, исключающий кровнородственные связи, даже вообще половые отношения внутри первичной общности организации жизни людей.

Энкультурация (вхождение в культуру) - овладение этнокультурным опытом, специфическим для данной локально-исторической культуры. Обеспечивается системой культурных институтов. Необходимо отличать от социализации, овладения общечеловеческим опытом взаимодействий. В действительности оба эти процесса неразделимы. Но если в результате социализации человек овладевает особым способом действия, специфическим для него в отличие от животных, то в результате энкультурации появляется человек особой культуры.

Этос - общее качество культуры, пронизывающее ее подобно запаху (А.Крёбер), система идеалов и ценностей, доминирующая в культуре и имеющая тенденции контролировать поведение ее членов.

Этноцентризм - система взглядов, утверждающая преимущество и уникальную ценность только одного образа жизни (типа культуры). Другие системы ценностей объявляются низшими, недоразвитыми, несовершенными по сравнению с отстаиваемым эталоном. Обычно здесь речь идет об абсолютизации европейского типа культуры и евроцентризме как форме проявления этноцентризма. Но в истории и современности существуют и другие варианты этноцентризма (например, негритюд).

Белик А.А. В 43 - Культурология. Антропологические теории культур. М.: Российский гос. гуманитар. ун-т. М.,1999. 241 с.

Учебное издание

Белик Андрей Александрович . КУЛЬТУРОЛОГИЯ . АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ КУЛЬТУР .

Редактор С. М. Пчеляная -- Художник В. В. Сурков -- Технический редактор Г. Я. Каренина

Корректор Т. М. Козлова -- Компьютерная верстка Л. и. Плехова

Лицензия ЛР №020219 от 22.09.96. Подписано в печать 26.03.98 г. Формат 60x90/16. Гарнитура Петербург. Усл. печ.л. 15,0. Уч.-изд. л. 17,5.

Тираж 2 000 экз. Заказ №664

Издательский центр Российского государственного гуманитарного университета 125267 Москва, Миусская пл., 6.
