МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
Кемеровский государственный университет
Кафедра истории и теории культуры

А. В. Горбатов
Ю. И. Михайлов

ОСНОВНЫЕ ШКОЛЫ

И

КОНЦЕПЦИИ КУЛЬТУРОЛОГИИ

Учебное пособие

Кемерово 2000

Рецензенты: доктор философ. наук, профессор **Г.С. Баранов**
канд. психол. наук, доцент **М.С. Яницкий**

Горбатов А.В., Михайлов Ю.И.

Основные школы и концепции культурологии. // Учебное пособие.- Кемерово: Кемеровский государственный университет, 2000.- 83 с.

Специфика настоящего пособия состоит в систематичном изложении общепризнанных типов теорий культуры и культурологических проблем. К последним относится анализ соотношения культуры и мышления, культуры и цивилизации, культуры и личности, личности и природы, а также различных аспектов типологии культуры.

Учебное пособие написано в соответствии с установленным требованием государственного образовательного стандарта и предназначено студентам вузов и учащимся, изучающих курс "Культурология".

© Горбатов А.В., Михайлов Ю.И., 2000

© Кемеровский госуниверситет, 2000

Введение

Настоящее учебное пособие было подготовлено авторами исходя из практики преподавания учебной дисциплины “Культурология” для студентов высших учебных заведений. Опыт показывает, что наибольшую трудность в освоении теоретического и фактического материала данной учебной дисциплины представляет тот ее раздел, который предполагает усвоение идейного наследия ученых, работы которых заложили фундамент культурологии как науки. Это обстоятельство определило тематическую направленность настоящего издания.

Содержание и структура учебного пособия определены стремлением авторов дать сжатые и, вместе с тем, емкие характеристики школам и направлениям культурологической мысли в зарубежной и отечественной науке. Материал, представленный в настоящем издании, не претендует на исчерпывающее освещение всех научных концепций, которые на современном этапе развития культурологии составляют интеллектуальный фонд этой области гуманитарных знаний. В соответствии со сложившейся в науке идейной преемственностью и общей хронологической последовательностью формирования научных концепций в каждом из самостоятельных разделов пособия представлены те методологические подходы, которые являлись определяющими для всего последующего развития культурологической мысли. Задачи и принципы анализа, на которые опирался тот или иной исследователь, порой существенно разнились, поэтому с тем, чтобы облегчить их понимание, методологически близкие подходы были объединены в соответствующих разделах. Таким образом, последовательное освоение материала в рамках предлагаемой структуры, с одной стороны, даст представления о магистральных направлениях в развитии культурологии как науки, а с другой - позволит уяснить идейную близость подходов конкретных исследователей.

Характеристика всех без исключения концепций, представленных в на-

стоящем издании, была построена с учетом итоговых заключений и выводов, к которым подошли исследователи на протяжении всей своей научной деятельности. Однако следует подчеркнуть, что в большинстве случаев авторские подходы к проблемам изучения культуры претерпевали определенные методические, а подчас и методологические изменения. Для того, чтобы работа с настоящим учебным пособием была максимально плодотворной, авторы настоятельно рекомендуют после ознакомления с общей характеристикой каждой конкретной научной концепции обратиться к оригинальным авторским текстам. Краткие выдержки из их работ, представленные в тексте учебного пособия, разумеется, не могут отразить весь спектр научных взглядов классиков культурологической мысли.

В конце учебного пособия помещены вопросы для повторения пройденного материала и список авторских работ, опубликованных на русском языке в доступных изданиях, а также рекомендуемой литературы, посвященной критическому анализу и комментированию тех культурологических концепций, которые представлены в настоящем учебном пособии.

Эволюционизм социальный

Доминирующая концепция общественного развития в конце XIX - начале XX вв., опиралась на понятие “**эволюция”**. Человеческая культура в соответствии с этими научными взглядами рассматривалась как совокупность процессов адаптации людей, организованных в общественное целое, к их природному окружению.

Формированию эволюционизма предшествовали эмпирические исследования традиционных культур, проводившиеся в рамках этнографических и этнологических исследований. Для эволюционистского объяснения общественного развития были характерны:

1. Идея психического единства человека и единообразия развития куль-

тур;

2. Прямая однолинейность развития культур - от простого к сложному;

3. Обязательность выделения стадий развития для всех обществ;

4. Идея общественного прогресса- эволюция доминирует над регрессией.

Английский ученый **Эдуард Тейлор** (Тайлор) (1832-1917) первоначально готовился к карьере коммерсанта-промышленника. Однако, оказавшись волей обстоятельств в 1855 г. в Америке, он увлекся изучением древних культур этого континента. Вернувшись на родину, он все остальное время начал отдавать изучению традиционных культур.

Формирование его научных взглядов пришлось на тот период, когда стремление ученых осмыслить огромное количество данных о жизни т.н. "отсталых" народов привело к возникновению различных эволюционистских теорий. Не будучи атеистом, Тейлор исходил из того, что в развитии культуры действуют естественные и только естественные причины. Для него идеалом, образцом были точные науки. Он утверждал, что "люди вообще еще слишком мало подготовлены к тому, чтобы считать изучение человеческой жизни отраслью естествознания и применять в широком смысле указания поэта: " объяснять нравственные явления так же, как явления природы" (1,С. 2). Таким образом, все формы культурных явлений Тейлор уподоблял видам растений и животных.

В главном труде своей жизни "Первобытная культура"(1871) Тейлор наиболее полно изложил свою эволюционную концепцию. В ней последовательно отстаивалась идея прогрессивного развития культур. Все культуры, по мнению исследователя, должны пройти примерно те же стадии в своем развитии, что и цивилизованные (европейские) страны, от простых форм к сложным, от невежества к просвещению: "основной тенденцией культуры от первобытных до новейших времен оказывается движение ее от дикости к цивилизации" (1,С.13). Соответственно, прошлое человечества можно восстановить, изучая существующие примитивные общества.

В естественно - научном методе Тейлора, несмотря на его внутреннюю

логику, присутствовал существенный недостаток: явления культуры в своем эволюционном развитии изучались вне связи друг с другом. Культура или цивилизация, в его определении, выступает как простая совокупность элементов: знаний, верований, искусства, орудий труда, оружия, техники, обрядов, ритуалов и т.д. В концепции Тейлора культура не представляет собой целостного явления. Он изучал ее как ряды усложняющихся в процессе развития элементов. Например, в ряду орудий более рационально изготовленные топоры вытесняют более грубые, более неуклюжие, в ряду изящных искусств менее сложные музыкальные инструменты оттесняются более сложными и т.д. Реконструкция происхождения общества осуществлялась "методом ножниц и клея", т.е. искусственного подбора примеров из множества обществ и эпох без учета целостного социокультурного контекста.

Как бы скрупулезно ни подбирали факты эволюционисты, у них все же не складывалась общая картина поступательного развития мирового сообщества. Почему в Америке не было ни колеса, ни арочного свода у народов, которые в эволюционном ряду развития техники достигли того же уровня, что, например, народы древнего Востока? Почему полинезийцам известен парус, когда у более развитых, с точки зрения эволюционистов, народов его нет?

Из всех явлений культуры главное внимание Тейлор уделял религии. Не случайно он является автором т.н. анимистической (от лат.anima – душа, дух) теории религии. Согласно представлениям ученого - в основе религиозных верований примитивных народов, начальной и исходной формой религии является вера в существование душ и духов, "первобытный анимизм". Причина появления анимизма, по мнению ученого, в том, что первобытные люди "старались понять, во-первых, что составляет разницу между живущим и мертвым телом, что составляет причину бодрствования, сна, экстаза, болезни и смерти? … во-вторых, что такое те человеческие образы, появляющиеся в снах и видениях?" (1, С.266).

"По-видимому, понятие о человеческой душе, составившись раз в уме людей, - пишет Тейлор, - послужило образцом или типом, по которому складывались не только понятия о других душах низшего порядка, но и представ-

ления о духовных существах вообще, начиная от крошечного германского эльфа, играющего в высокой траве, до небесного творца и правителя мира, великого духа североамериканских индейцев” (1, С. 346). Постепенно из идеи души развивались более сложные религиозные представления, вплоть до сложившихся мировых религий. Таким образом, по Тейлору, анимизм, это первая религия, которая появилась вместе с выделением человека из царства животных. Учение о душе подверглось разнообразным эволюционным изменениям в ходе развития культуры. Однако, считает ученый, во все времена “понятие о человеческой душе по существу оставалось неизменным от философии дикарей-мыслителей до учения современных профессоров богословия… Учение о душе составляет главную часть системы религиозной философии, которая связывает непрерывной умственной нитью дикого поклонника фетишей с образованным христианином” (1, С.300).

Современные исследования убедительно продемонстрировали, что “первобытный анимизм” был не столь всеобъемлющим и универсальным, как это представлялось автору. Тем не менее, его пристальный интерес к первобытным представлениям о душе человека сыграл важную роль для последующего развития гуманитарной мысли.

Герберт Спенсер (1820-1903)- английский философ, биолог, психолог и социолог. В своем фундаментальном труде “Основы социологии” Спенсер проводил аналогию между обществом и организмом, единством законов природы для физического и морального миров. В своих исследованиях Спенсер переносит на человеческое общество принципы биологической эволюции - естественный отбор и борьбу за существование. Принцип естественного отбора был предложен Ч. Дарвином и первоначально относился только к органической, но не к культурной эволюции. Спенсер, приняв его концепцию, однако отказался от термина “естественный отбор”, предпочитая говорить о “выживании наиболее приспособленных”.

В эволюции, как считал Спенсер, непрерывно взаимодействуют два подпроцесса: дифференциация (постоянно возникающая неоднородность и разнообразие структур внутри системы) и интеграция (объединение расходя-

щихся частей в новые целостности).

Развитие начинается с количественного роста увеличения объема и числа элементов культуры. Рост приводит к дифференциации. Элементы становятся все более непохожими, начинают выполнять специализированные функции и требуют механизма согласованности. Исходя из этого, Спенсер сформулировал “общий закон эволюции”, суть которого состоит в том, что развитие всякой организации начинается с примитивной стадии, для которой характерна однородность и простота структуры и продолжается в направлении все более усложненных стадий, отличающихся возрастающей разнородностью составных частей. Чем больше та или иная организация обнаруживает в своей структуре различных составных частей, тем более сложной и развитой ее можно ее считать, - полагает Спенсер. При интеграции отбираются наиболее устойчивые структурные соотношения в направлении наименьшего сопротивления среде. Индивиды приспосабливают свое поведение к правилам общества, приобретая наследственную предрасположенность к определенным типам социального поведения. Поведение, в целом, подчиняется законам естественного отбора и, таким образом “полезные” обычаи должны выживать, а “вредные” - отмирать.

Так, общественная жизнь в рассуждениях ученого представляет собой арену борьбы индивидов и групп за выживание, в которой успеха добиваются наиболее сильные и приспособленные. Спенсер приписывает экономической конкуренции ту роль, какую естественный отбор играет в теории Дарвина.

Спенсер считал, что общества или культуры развиваются под влиянием внутренних - антропологических (физическая природа человека, расовая дифференциация, разнообразие психических качеств) и внешних детерминант (географическая среда, экономические факторы, завоевания на ранних стадиях эволюции, способы жизнеобеспечения). Он полагл, что с ранних стадий человеческой предыстории продолжается медленная адаптация человеческой природы к результатам социокультурных процессов. Под их воздействием происходят модификации человеческих качеств, они постепенно аккумулируются в популяции, передаваясь от поколения к поколению как на-

следственно, так и через традицию. В силу различных условий и обстоятельств существования человеческих популяций эти качества оказываются у них неодинаково развитыми.

В рамках классического эволюционизма идея эволюционного неравенства рас была доминирующей, поэтому Спенсер часто употреблял понятия “высшая“ и “низшая” раса. Он же одним из первых высказал гипотезу, в последующем неоднократно опровергнутую, о том, что “отсталые культуры были созданы людьми физически, умственно и морально неразвитыми”.

В сфере изучения культур именно Г. Спенсер ввел в широкий научный оборот понятия “функция”, “структура”, “культурный институт”, что дает все основания считать его предшественником функционализма в культурологии (см. *структурно-функциональный подход*). Однако отчетливо выраженный натурализм в оценке социальных явлений (сведение их к явлениям биологическим) неизменно приводил к упрощенному взгляду на функционирование общества и принцип эволюции сегодня уже не считается универсальным и не распространяется на все общественные явления. Тем не менее, классический эволюционизм (Э.Тейлор, Г.Спенсер, Г.Морган) получил свое идейное развитие в неоэволюционизме (см. *Культурно- эволюционная школа Л. Уайта*).

В настоящее время, как отмечает Э. Орлова, принято выделять три типа эволюционных концепций: однолинейные, универсальные и многолинейные. Первые предполагают собой последовательное развитие социокультурных систем (например, классическая по Моргану, “дикость- варварство- цивилизация”).

Вторые, в рамках теории универсальной эволюции, обосновывают последовательность в развитии культуры, которая выводится на самом высоком уровне обобщения. При этом происходит отвлечение от разнообразия условий и черт совместного существования людей, и концепции создаются на уровне общепризнанных универсалий.

В свою очередь, многолинейная эволюционная концепция предполагает возможность множества равноценных путей развития. Эта теория, в отличие от вышеназванных, не претендует на установление всеобщих универ-

сальных законов эволюции. Сторонники этой позиции ограничиваются изучением отдельных регионов и построением эмпирических обобщений относительно наблюдаемых исторических повторов и параллелизмов (3, С. 131).

1. Тейлор Э. Первобытная культура. М., 1939.
2. Орлова Э.А. Введение в социальную и культурную антропологию. М., 1994.

Вопросы:

1. Каковы достоинства и недостатки метода Э. Тейлора? Объясните основное содержание концепции анимизма.

2. В чем заключается основное содержание эволюционизма Г. Спенсера?

3. В чем, на ваш взгляд, состоят недостатки линейной схемы развития культур?

“Философия жизни” Ф. Ницше

Немецкий философ **Фридрих Ницше** (1844-1900) называл себя “революционером духа”, а свою философскую концепцию “переоценки всех ценностей” - первой “истинной” философией.

Мир, бытие в себе, - утверждает Ницше - бессмысленно и хаотично, чуждо человеку и непостижимо. Лишь в искусстве оно обретает свои краски и оттенки, получает смысл. Жизнь человека как частный случай космического бытия наполнена жестокостью и страданиями, страхом и ужасом. Чтобы жить, человек вынужден ограждать себя от них “блестящим порождением искусства”.

Сам человек - или творец, или материал для творчества. Ницше пишет: “… природа разделяет **людей духовных** по преимуществу**, людей по преимуществу мышечных**, с сильным темпераментом и, наконец, третьих, не

выдающихся ни в одном, ни в другом, **посредственных**. Третьи - большое число, а первые и вторые - элита. Высшая каста - назову их “теми, кого всех меньше”, - будучи совершенной, обладает и преимущественными правами тех, кого меньше всех, - среди этих прав привилегия воплощать на земле счастье, красоту и благо” (1, С.83-84).

Таким образом, “высокая культура” может возникнуть лишь там, где существуют две полярные друг другу общественные касты: работающих и праздных, или каста “принудительного труда” и каста “свободного труда”. Когда дело идет о создании культуры, точка зрения распределения счастья несущественна. Кто не способен к творчеству “высших ценностей” культуры, тот должен добровольно принести себя и свою жизнь ей в жертву. “Посредственность сама по себе есть первое условие того, чтобы существовали исключения, - посредственностью обусловлена культура в ее высоком развитии” (1, С.85).

Ницше выступал за “здоровое”, аристократическое искусство “большого стиля”, которое призвано служить немногим избранным, “господам земли” и не делать никаких уступок “стадному инстинкту” масс. В этом отношении рабовладельческий строй античного полиса представлялся ему идеальным для расцвета искусства: “рабство принадлежит к сущности культуры”.

Элитарная теория Ницше исключает народ из процесса исторического творчества. “Некрасивой и нефилософской массе никогда не льстили так, как теперь, когда на ее лысую голову возложили венок гения” - считал Ницше, выступая против тех, кто признавал за массами потенцию к творчеству.

Истинная же культура утверждается расой варваров и завоевателей. Люди с первобытной натурой, варвары, обладающие еще не надломленной силой воли и стремлением к власти, завоевывают более слабые, миролюбивые расы или старые, одряхлевшие культуры. Ницше противопоставляет разум и чувство, приветствуя чувство (страсть) как символ жизни и клеймя истину (разум). Последователь Ницше, представитель “философии жизни”, Т. Лессинг, в подтверждение тезиса своего учителя пишет: “Человек, которому все время приходится размышлять, раздумывать, рефлектировать о том, что

же действительно истинно и хорошо, подтачивает свою способность к решению и действию… И мы уже не отдаемся с полной решительностью великому морю жизни и перестаем доверять всемогуществу инстинктов, тем менее трагичной, тем более уютной, мелкой, узкой и негероичной должна стать жизнь. Все великое требует страсти! А страсть- это фанатизм. Односторонний фанатизм. И пристрастность, ограниченность” (3, С. 400-401).

Высокое искусство Ницше рассматривает как противостояние дионисийского и аполлоновского начал. Аполлоновское - критическое и рациональное. Аполлон символизирует умеренность, стремление к гармонии и покою - в аполлоновском начале “красота одерживает победу над страданием” - в нем выражается “мудрость бога”.

Дионис символизирует стихию жизни, бурной природы, непокоя. Дионисийское - чувственное, иррациональное. Его следует понимать по аналогии с опьянением или наркотическим напитком - здесь творец сам поднимается до уровня божества.

Так, культура, по Ницше, развивается, преодолевая противоборство двух начал. Попеременно побеждает то пластическое искусство, красота, умеренность, то все отвергается, опрокидываются традиции в морали, искусстве. Подчинение Диониса Аполлону порождает трагедию. Это не только вид искусства, но и состояние человека, когда творческое, интуитивное, образное художественное начало подавляется критическим анализом и притязаниями разума. С точки зрения философа, именно трагическое мировосприятие, основанное на противостоянии этих двух начал, позволило эллинской культуре добиться невиданного подъема. Но со временем теоретический разум (аполлоновское начало) уничтожил истоки процветания эллинской культуры. Потому сегодня, считает немецкий мыслитель, необходимо восстановить трагический миф для того, чтобы дать мощный заряд энергии творчества. (На молодого Ницше большое внимание оказало творчество Р. Вагнера, который, с точки зрения философа, в своих музыкальных драмах “Тангейзер”, “Тристан и Изольда”, “Парсифаль” и др. шел по пути возрождения искусства “большого стиля”).

В зрелом возрасте философ отдавал предпочтение Дионису. Это искусство призвано служить избранным; ему нет дела ни до человека, ни до человечества - мир творчества не признает ни долга, ни ответственности и выводит искусство по “ту сторону добра и зла”.

Ницше считает, что нравственные принципы не могут быть навязаны обществом, традицией, религией, воспитанием. Человек сам определяет и судит себя. “Можешь ли ты создать себе сам добро и зло? И утвердить над собой волю свою как закон? И быть самому себе - мстителем и судьей закона своего? ” (2, С. 54). Более всего философ ценит в человеке его уникальность, способность на самоопределение. “Из всего написанного я люблю только то, что пишется собственной кровью. Пиши кровью: и ты узнаешь, что кровь есть дух” (2, С. 34). Тот человек, который более доверяет не природе, а социальным установкам, морали, традиции, религиозным нормативам и запретам - раб, он подобен винтику в механизме. Тот же, который преодолевает слабости современной культуры - сверхчеловек.

Для того, чтобы стать сверхчеловеком, дух должен пройти три превращения. Устами своего Заратустры Ницше говорит в притче о том, как дух сделался верблюдом, верблюд - львом и, наконец, лев - ребенком. Верблюд, сносит все покорно, тащит на себе весь груз человеческой культуры. Над ним возвышается его господин- дракон, имя, которому- “Ты должен!”. Золотая чешуя дракона- это ценности созданные за тысячелетия. “Созданы уже все ценности, и все они - это я. Поистине, не должно больше быть “Я хочу!”- так говорил дракон ” (2, С. 22).

Чтобы завоевать себе право создавать новые ценности, нужна сила льва, сбросить поклажу и сказать - “Я хочу!”. Затем лев в душе человека должен стать ребенком - символ начала, готовности к созиданию. Став ребенком, свободный человеческий дух обретает свой потерянный мир, начинает созидание себя и мира. Освобожденный от общественного влияния и морали стада, сверхчеловек несет ответственность только перед собой. В дилемме мораль или свобода философ выбирает свободу. Он против морали, прикрывающей духовную нищету и коллективизм. Ницше выступает за свободную

мораль индивида, здорового нравственно и физически, волевого и устремленного в будущее.

Современное мышление заражено нигилизмом, считает Ницше. Его сущность заключается в обесценивании высших идеалов, ведущее к декадансу, вырождению человечества. Нигилизм (лат. nihil- ничто) ведет к потере смысла существования. Результатом является господство рационализма, морали стадного человека, стремление к социальному равенству (христианство, социализм и т.д.). “Пассивному нигилизму” Ницше противопоставляет “активный нигилизм” или, охарактеризованный позже критиками как “аристократический цинизм”, деятельное отрицание всех прежних ценностей и утверждение новых - “воли к власти”, ценностей “сверхчеловека” и др.

Идеи Ницше, изобилуют противоречиями и парадоксами, в своей подборке они весьма эффектны и, что немаловажно, допускают разные интерпретации. Нацизм в свое время многие положения Ницше истолковал в своих целях. Подобная интерпретация идей немецкого философа превратила мыслителя в шовиниста, человеконенавистника, “предтечу” гитлеризма, каким он на самом деле не был. Тем не менее, Ф. Ницше остается современным мыслителем. Увлечение идеями немецкого философа во многом прослеживается в творчестве философов, культурологов, литераторов, психологов, деятелей искусства, которые принадлежат XX столетию. В этом ряду: О. Шпенглер, З. Фрейд, М. Хайдеггер, Л. Шестов, Б. Шоу, Т. Манн, Г. Гессе, А. Камю, Ж.П. Сартр, Х. Ортега-и-Гассет и многие другие деятели мировой культуры.

1.Ницше Ф. Антихристианин. //Сумерки богов. М.,1990.-С.17- 93.

2.Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М., 1990.

3.Лессинг Т. Шопенгауэр. Вагнер. Ницше. // Культурология. XX век: Антология. - М., 1995.- С. 399-431.

Вопросы:

1. Охарактеризуйте аполлоновское и дионисийское начала в культуре.

2. Раскройте значение термина “сверхчеловек” в ницшеанской трактовке. Как стать “сверхчеловеком”?

3. Согласны ли вы с тем, что философия Ницше - философия нигилиз-

ма? Аргументируйте свои положения.

Общественно-историческая школа локальных культур

Освальд Шпенглер (1880-1936) - немецкий философ. В своем наиболее значительном произведении “Закат Европы”(1918), он выдвинул концепцию культуры, оказавшую очень большое влияние на историко-культурологическую мысль XX столетия.

Шпенглер высмеивал европейское деление истории на древнюю, средневековую и новую, как “невероятно наивное и бессмысленное”. Европоцентристской схеме линейного историзма Шпенглер противопоставил учение о множестве равноценных по уровню зрелости культур. В его концепции культуры - это определенные организмы, каждый из которых замкнут и абсолютно неповторим, а мировая история есть их коллективная биография. Он их насчитывает восемь: египетская, индийская, вавилонская, китайская, греко-римская (аполлоновский тип души), майя, византийско-арабская (магический тип души), западноевропейский (фаустовский тип души). Шпенглер указывает на возможность появления русско-сибирской культуры, под которой подразумевалось социалистическое общество.

Шпенглеру принадлежит идея структурно сходных циклов развития цивилизаций. Он сравнивает стадии развития разных культур, находя в них много общего. Он же говорит о полицикличности исторического процесса: “ Каждая культура, каждая ранняя пора, каждый подъем и спад, каждый из ее внутренне необходимых уровней и периодов имеют определенную, всегда равную, всегда со значимостью сим- вола периодически возвращающуюся

длительность … ” (1, С.55).

Культуры имеют свои фазы развития, аналогичные стадиям развития живых организмов: детство, юность, зрелость и старость. Они существуют около тысячелетия, а затем исчезают, оставив разнообразные памятники и следы, которые могут быть как-то использованы другими культурами, но заимствование ее внутренних принципов (пра-феноменов) невозможно. Таким образом, Шпенглер отрицает культурную преемственность, для него нет единой мировой культуры: “ Вместо безрадостной картины линеарной всемирной истории... я вижу настоящий спектакль множества мощных культур с первозданной силой расцветающих из лона материнского ландшафта, к которому каждая из них строго привязана всем ходом своего существования, чеканящих на своем материале - человечестве- **собственную** форму и имеющих каждая **собственную** идею, **собственные** страсти, **собственную** жизнь, воления, чувствования, **собственную смерть**” (1, С.151).

Культура по Шпенглеру - это символически выраженная смысловая система, в которой реализует себя соответствующая душа. Душа культуры уникальна и не может быть до конца выражена рациональными средствами. Потому так трудно понять внутренний мир людей другой культуры, понять природу их чувств, символов, верований.

В своем развитии каждая культура вырождается в цивилизацию, переходит от “души к интеллекту”, от героических деяний к утилитарной работе. Культура умирает, когда душа осуществила уже полную сумму своих возможностей в виде народов, языков, вероучений, искусств, государств, наук.

Его труд был обращен, прежде всего, к европейской культуре. “Фаустовская душа”- мятежная, которая стремится преодолеть мир своей волей. Жить для “фаустовского человека”- значит бороться, преодолевать, добиваться. Шпенглер говорит о близкой гибели западной культуры (в XIX в. произошел переход в стадию цивилизации): переизбыток разрушительной техники, гиперурбанизм, подчинение человеком природы, масса вместо народа, лозунг “хлеба и зрелищ” вместо религиозных и народных праздников, классовая борьба, направленность на внешнее действие, а не на углубленную

работу, война. “Культура и цивилизация - это живое тело душевности и ее мумия” (1, С.538). Когда практическое благоустройство жизни поглощает человека, то на культуру уже не остается душевных сил, “огонь души угасает”. Следует отметить, что в конце жизни Шпенглер пересмотрел свое отношение и пришел к выводу, что Запад возродится в будущем (т.н. “Восход Европы”)

Положение о полной изолированности культур друг от друга нередко вызывает критику. Если бы души культур были столь абсолютно отделены друг от друга и столь различны по структуре, то как бы Шпенглер написал свою книгу? Тем не менее, влияние его учения огромно. Шпенглер был среди тех, кто утверждал, что нет культур развитых и не развитых, а есть культуры разные, и каждая значима, по-своему уникальна и представляет собой сложную символически выраженную смысловую систему, каждая имеет душу и судьбу.

Николай Яковлевич Данилевский (1822-1885)- российский литератор и естествоиспытатель. Находился под следствием и был выслан из Петербурга по делу петрашевцев. Участник и руководитель ряда научных экспедиций.

Взгляды Данилевского удивительно совпадали с вышеуказанным автором. Однако не Данилевский, а Шпенглер вошел в философское сознание как возвеститель концепции локальных культур. Взгляды русского мыслителя на Западе оставались неизвестными до 1920 г., пока не была издана книга “Россия и Европа”. Данилевский был идеологом “панславизма” - течения, провозглашающего единство славянских народов. Задолго до Шпенглера в своем главном сочинении “Россия и Европа”(1869), он выдвинул теорию **культурно-исторических типов** (к.и.т.) или цивилизаций. Они, подобно живым организмам, находятся в непрерывной борьбе друг с другом и с окружающей средой, проходят три этапа: этнографический (подготовительный- 1000 лет), политический (становление государственности 400 лет) и цивилизационный (расцвет -50-100 лет). Завершается цикл длительным периодом упадка и разложения.

Каждый к.и.т. проявляет себя в четырех основах: религиозной, политической, социально-экономической и собственно культурной. Отсюда исхо-

дит его схема “одноосновных”, “двуосновных” и “многоосновных” цивилизаций. Одноосновные цивилизации проявили себя только в одной сфере: евреи (религия), греки (культура- искусство, науки и т.д.), римляне (политика). Европейцы создали “двуосновную” цивилизацию (культура и политика), и никому еще не удалось связать воедино все четыре сферы. Эту роль в будущем, по мнению Данилевского, сможет выполнить славянский к.и.т. во главе с Россией.

Запад же находится в стадии упадка и враждебен России. Данилевский утверждает: “ Не надо себя обманывать. Враждебность Европы слишком очевидна: она лежит не в случайных комбинациях европейской политики, не в честолюбии того или другого государственного мужа, а в самых основных ее интересах. Будучи чужда европейскому миру по своему внутреннему складу, будучи, кроме того, слишком сильна и могущественна, чтобы занимать место одного из членов европейской семьи, быть одною из великих европейских держав,- Россия не иначе может занять достойное себя и Славянства место в истории, как став главою особой, самостоятельной политической системы государств и служа противувесом Европе во всей ее общности и целости. Вот выгоды, польза, смысл Всеславянского союза по отношению к России ” (4, С.401-402).

Данилевский разделил все самобытные цивилизации на три класса:

Первые - положительные, т.е. достигшие “исторической индивидуальности” - народы этой группы составляют 10 к.и.т. (египетский, китайский, ассирийский, индийский, иранский, еврейский, греческий, римский, аравийский, германо-романский (европейский). Они содействовали прогрессу человеческого духа и частично или полностью исчерпали возможность своего развития. Две цивилизации- мексиканская и перуанская погибли насильственной смертью на ранней стадии развития.

Второй класс образуют отрицательные к.и.т., совершающие лишь “разрушительный подвиг”. Они как “божий кнут” способствовали гибели дряхлых цивилизаций (например, гунны, монголы, турки).

Третий класс- это начинающие развиваться цивилизации (например,

финны), коим не суждено сыграть ни созидательной, ни разрушительной роли в истории человечества, они вошли в состав других цивилизаций в качестве “этнографического материала”.

Таким образом, согласно русскому мыслителю, отсутствует единая человеческая культура. Существуют множество развивающихся отдельных цивилизаций, каждая из которых, как разные грибы в лукошке грибника, вносит свой вклад в общую сокровищницу человечества. Человечество постоянно пользуется этим сокровищем, становясь все более богатым.

Арнольд Джозеф Тойнби (1889-1975)- английский историк, философ, дипломат, общественный деятель. Основной труд- 12 т. сочинение “Исследование Истории”. Не без влияния Шпенглера в своем труде, он излагает концепцию локальных культур. Использует термин цивилизации как синоним культуры. В отличие от своих предшественников - примитивных обществ, которые обладали короткой жизнью, территориально ограничены и малочисленны, жизнь цивилизаций более продолжительна, они занимают большие территории, а число людей велико.

Из цивилизаций Тойнби выделяет а) получивших полное развитие и б) неудавшиеся (монофизитская христианская, дальне-западная христианская). Цивилизации получившие полное развитие, он подразделяет на независимые и сателлитов. Независимые, в свою очередь, делятся на: 1. Цивилизации не связанные с другими (среднеамериканская, андская); 2. Цивилизации не являющиеся производными от других (шумеро-аккадская, египетская, эгейская и др.); 3. Цивилизации порожденные иными (сирийская, африканская, православно-христианская, западная и др.)

Каждая цивилизация проходит в развитии четыре стадии: возникновение, рост, надлом и распад, после чего она гибнет, а ее место занимает другая - т.е. перед нами концепция исторического круговорота цивилизаций. Тойнби насчитывает 36 цивилизаций, из них 21 были тщательно исследованы и описаны за шесть тысяч лет человеческой истории. Цивилизации представлялись динамическими образованиями эволюционного типа, 14 из 21 постигла беда, когда они повернули вспять. Историк выделяет четыре параллельно разви-

вающихся и частично пересекавшихся “связки” по три поколения культур: минойская-эллинская-западная; минойская- эллинская- православная; минойская- сирийская- исламская; шумерская- индская- индуистская (3.С. 86, 87). В современном мире, считает Тойнби, сохранилось пять “живых” цивилизаций: западная, объединяемая западным христианством; исламская- от севера Африки и Ср. Востока до Великой Китайской стены; 3. дальневосточная - юго-восток Азии; 4. индуистская; 5. православно-христианская, или византийская, расположенная в юго-восточной Европе и России.

Таким образом, в основе цивилизаций у Тойнби лежит религиозная принадлежность, а не этнические или языковые особенности. Именно религия и задает возможность сплочения людей в истории, их единства в поиске финального смысла бытия, считал он.

Движущими силами истории, помимо “божественного провидения”, Тойнби считал отдельных выдающихся людей - “творческое меньшинство”, которые ведут за собой пассивное большинство. Элита свободна от воспроизводства материальных благ. Принадлежащие к ней администраторы, профессиональные солдаты и священники наделены, по Тойнби, даром мистического прорыва, ведущего к универсализации исторического процесса. Именно элита создает неповторимый духовный облик каждой цивилизации. Хотя деятельность человека и общества во многом предопределена природными и социальными законами, за людьми сохраняется свобода выбора в созидании своего будущего: “Мы, люди, наделены свободой выбора, и мы не можем сбросить груз ответственности на плечи Господа или природы. Мы должны взять это на себя. Это нам решать” (3, С.40).

Само же развитие цивилизации обусловливается импульсами “вызов” и “ответ”. “Меньшинство” отвечает на “вызовы”, бросаемые данной культуре внешним миром и духовными потребностями, находит решение проблемы. Затем следует новый вызов и новый успешный ответ и т. д. В результате обеспечивается поступательное движение истории.

Когда же “меньшинство” не способно ответить, оно превращается в “господствующую элиту”, которая навязывает свою власть силой оружия, а

не авторитетом. Начинается раскол общества:

1. вертикальный, когда общество распадается на ряд локальных государств, что служит основанием для междоусобных войн.

2. горизонтальный, когда само общество распадается на борющиеся партии. Отчужденная масса населения становится “внутренним пролетариатом”, который совместно с внешними врагами-варварами, “внешним пролетариатом”, в итоге разрушает цивилизацию.

Позднее, Тойнби пересмотрел свои взгляды, придя к заключению, что все известные культуры, питаемые мировыми религиями, это ветви одного человеческого “древа истории”. Тенденция единения цивилизаций преобладает над изоляционистской. Потому, будущее человечества он видел в духовном совершенствовании, в общечеловеческой единой религии.

1. Шпенглер О. Закат Европы. М.,т.1.-1993.

2. Тойнби А. Дж. Постижение истории. М., 1991.

3. Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. СПб. 1996.

4. Данилевский Н.Я. Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо- романскому. М., 1991.

Вопросы:

1. В чем состоят недостатки теории локальных цивилизаций ?
2. Что общего во взглядах Шпенглера, Тойнби, Данилевского?
3. Какой вклад внесли вышеуказанные ученые в культурологию?

Социологическая школа

Крупнейшие западноевропейские социологи конца XIX - начала XX вв. рассматривали проблемы современного им общества прежде всего, как кри-

зис ценностных систем. В связи с этим они обратились к всестороннему изучению различных аспектов культуры и религии. Благодаря этому в социологии начинает широко использоваться аксиологический подход, направленный на понимание сущности ценности и ценностного отношения. Для развития культурологических знаний это был принципиально важный момент, связанный с появлением новой концепции культуры. Суть нового подхода заключалась в признании ценности как основополагающего принципа культуры.

Громадную популярность на рубеже веков получили труды **Макса Вебера** (1864-1920), немецкого социолога, философа и историка. Свою научную деятельность он начинал в конце 1880-х годов как историк хозяйства, который изучал римскую аграрную историю, торговые отношения средневековой Европы и многие другие проблемы, связанные с развитием экономики обществ. В числе главных работ можно выделить такие фундаментальные исследования как “История хозяйства”, “Хозяйственная этика мировых религий”, “Хозяйство и общество”. В ходе анализа колоссального фактического материала Вебер стремился, прежде всего, к воссозданию целостной картины поступательного развития европейской культуры и цивилизации.

Стремление к типологизации различных явлений культуры обусловило изложение его концепции в соответствии с представлениями об идеальных типах. Так, объективные для материализма (марксизма) формации человеческой истории как античность, феодализм, капитализм он понимал как идеальные образы-схемы, с помощью которых ученый может упорядочить фактический материал. Строгое отношение к факту выразилось в четкой системе координат, ориентируясь на которые, Вебер излагал свою концепцию культуры. Стержнем этой системы стало понятие рациональности как способа организации общества. Рациональность он понимал как связь веры и образа жизни, власти и управления. Эта тесная связь, сплоченность различных аспектов общественной жизни находит свое выражение в системе ценностей с присущей ей иерархией.

Уровень рационализации экономической деятельности обратно пропорционален силе магического элемента, который сохраняется в религии общества. Таким образом, рациональность экономической жизни прямо зависит от того, насколько религия освободи- лась от магии. Тесная связь и взаи-

мовлияние религии и экономики - один из важных аспектов концепции Вебера.

Проблема общезначимости наук о культуре стала центральной в исследованиях Вебера. Он считал, что, изучая человеческую деятельность, нельзя исходить из тех же методологических принципов, из которых исходит астроном, изучающий движение небесных тел. Абстрагироваться от того, что человек есть существо сознательное, не может ни историк, ни социолог, ни экономист. Но и руководствоваться при изучении социальной жизни методом непосредственного вживания, интуиции Вебер отказывался, так как результат подобного способа изучения не обладает общезначимостью, к которой он так стремился.

Наука о культуре, обществе и истории, заявляет Вебер, должна быть также свободна от оценочных суждений, точно так же, как и наука естественная. Оценки и вкусы самого ученого не должны влиять на его научные суждения.

В отличие от взгляда на ценности и их иерархию как нечто надысторическое, Вебер склонен трактовать ценность как установку той или иной исторической эпохи, как свойственное эпохе направление интереса. Интерес эпохи - это нечто более устойчивое и объективное, чем просто интерес того или иного исследователя, но в то же время нечто более субъективное, чем надысторический “интерес”. Ценности - лишь выражения общих установок своего времени, и поэтому у каждого времени есть свои “абсолюты” Абсолют, таким образом, оказывается историческим, а стало быть, относительным” (1,С.187). Вместе с тем Вебер проводил различие между субъективными оценками и научными.

Важнейшим методологическим инструментом для Вебера служит понятие “идеального типа”. Идеальный тип существует мысленно, это продукт нашей фантазии. В этом смысле Вебер называет идеальный тип “утопией”. Такие расхожие понятия, как “ремесло”, “капитализм”, “церковь”, “секта”, “христианство”, согласно Веберу,- идеальные типы, употребляемые для изображения индивидуальных исторических образований (2, С.584-588). Вместе с тем Вебер считает, что “реалистическое” истолкование идеальных типов, то есть отождествление этих ум- ственных конструкций с самой исто-

рико-культурной реальностью является заблуждением. Такие общественные институты как право, государство, церковь должны изучаться только как проявление деятельности индивида или группы индивидов, а не абстрактно. Семья, нация, церковь или государство сами по себе не являются реальными субъектами социального действия. Осмысленное действие индивида Вебер называет целерациональным. Эти целерациональные действия составляют социальную жизнь. Однако не всякое действие является социальным. Так, например, религиозная акция (молитва, созерцание и др.) не является социальным действием. Отличительным признаком социального действия является ориентация на других людей. Это выражается, в частности, в хозяйственной деятельности, когда индивид учитывает и ориентируется на действия других людей. Вместе с тем у любого социального действия должна быть ясно осознаваемая цель. Поэтому, когда человек действует как частичка толпы, массы, его действия не являются социальными, поскольку имеют чисто подражательный характер.

Во всех исследованиях Вебер проводил мысль о рациональности как определяющей черте современной европейской культуры. Рациональность противостоит традиционному и харизматическому способам организации общественных отношений. Основанием для различения их у Вебера являются опять-таки идеальные типы, которые выступают как рациональное начало, начало харизматическое и, наконец, традиционное. Господство обусловленное нравами, привычкой к определенному поведению Вебер называет традиционным. Харизматическое господство связано с понятием “харизмы” (исключительная способность, пророческий или магический дар), которой обладают пророки, маги, герои и полководцы. Этот тип господства противостоит традиционному. Если традиционное господство основано на привязанности к обычному порядку вещей, то харизматическое опирается на необычайное. Однако оба типа совпадают в том, что подразумевают личные отношения между господином и подчиненным. Формально-рациональный тип безличен.

С этими типами Вебер связывает нравственные ценности: 1) этика братской любви (“добро”); 2) разум; 3) стихийно-экстатическое начало, харизма. Все они представляют собой основные ценности, которые, по Веберу, испытывают притяжение и одновре- менно противостоят друг другу, так

же как и идеальные типы.

“Различные ценностные порядки мира находятся в непримиримой борьбе”, - говорил Вебер в своем докладе в Мюнхенском университете в 1918 году. Вебер приводил такие разноречия между ценностями - Священным, Прекрасным, Добром, Истиной - которые прежде были, казалось, в полной гармонии: “Мы знаем сегодня только то, что нечто может быть прекрасно, хотя оно не является добрым, но и то, что оно прекрасно именно в том, в чем оно не добро; это нам известно со времен Ницше, а еще ранее вы найдете его в “Цветах зла”, как Бодлер назвал томик своих стихов. И уж ходячей мудростью является то, что нечто может быть истинно, хотя оно не прекрасно, и поскольку оно не прекрасно, не священно, не добро”. Мировоззренческая основа мышления Вебера определялась политеизмом. Религия в концепции исследователя выступает как основа для ценностей. Примирение враждующих ценностей - одна из важных проблем, решение которой вытекает из общей позиции Вебера. Он скептически оценивал возможность сближения и считал, что никакое научное мышление, никакая философская медитация не в состоянии обнаружить достаточное основание для того, чтобы обосновать свое предпочтение и противопоставить одну группу ценностей другой. По аналогии с тем, что “спор между богами” вечен, Вебер писал о невозможности решить вопрос о ценностном соотношении культур. Так, например, невозможно определить бульшую ценность французской или немецкой культур.

Этот подход, основанный на “политеизме” демонстрирует близость Вебера-мыслителя к философу Ницше, в частности, в упорном стремлении к истине, которая сама по себе не дает утешения и, как правило, сурова. В этой связи весьма показательно, что из понятия “рациональности” он устраняет нравственно-этический аспект и в итоге бесстрастный разум оказывается противопоставлен таким понятиям как добро и красота.

Иную роль он отводит религиозному сознанию. Оно определяет хозяйственный уклад общества, материальные, а также идеологические интересы различных социальных групп. В этом отношении наиболее показательна его работа “Протестантская этика и дух капитализма”, где он, полемизируя с марксизмом, отвергает тезис о том, что экономические отношения определяют формы общественного сознания. Вебер последовательно обосновыва-

ет свое научное видение в соответствии с которым именно религиозные убеждения и религиозная этика были главными стимулами развития капиталистической экономики.

Ценностный подход к изучению культуры использовал в своих работах **Питирим Сорокин** (1889 - 1968). Родился в семье ремесленника, окончил Санкт-Петербургский университет. Преподавал в психоневрологическом институте, где выступил инициатором создания “Социологического общества имени М.М.Ковалевского”. В 1922 г. был вынужден эмигрировать в Европу. В дальнейшем плодотворно работает в США. С 1930 г- декан социологического факультета Гарвардского университета. Основные работы: “Социология революции”(1925); “Социальная мобильность” (1927); “Кризис нашего времени” (1941).

Основная методологическая посылка П.Сорокина сводится к тому, что культура в своем становлении и развитии создает религиозные, правовые, эстетические и другие системы. В своей совокупности они образуют сверхсистему со свойственным ей особым типом мышления. Внутреннее единство культуры и составляющих ее частей заключается в том, что все многообразие культурного творчества в конечном итоге выражает одну, главную ценность. В этом подходе обнаруживается несомненное родство концепции с идеями М. Вебера. Подобно другим ученым своего времени Сорокин отчетливо осознавал всю остроту кризиса поразившего европейскую культуру, но в отличие от О. Шпенглера его диагноз не был безоговорочно пессимистическим: “Мы живем и действуем в один из поворотных моментов человеческой истории, когда одна форма культуры и общества (чувственная) исчезает, а другая форма культуры лишь появляется” (3, С. 436) .

В центре научных интересов Сорокина находились личность, общество и человек. Личность в его концепции является субъектом взаимодействия. В соответствии с этим общество выступает как совокупность индивидов с их социокультурными отношениями. Культура соответственно выступает как совокупность значений, норм, ценностей и одновременно как совокупность ее носителей, в деятельности которых раскрываются значения и ценности. Формы культуры, о которых писал ученый, были для него основными рабочими понятиями с помощью которых все многообразие фактов истории

культуры и вся сложность культурных процессов могли быть упорядочены для строгого анализа.

Идеациональная культура строится исходя из признания сверхчувственности и сверхразумности Бога. Именно он выступает как единственная и реальная ценность. В связи с этим и идеациональное искусство выражает основную посылку этой формы культуры - основная реальность-ценность есть Бог. Его стиль сугубо символичен. Знаки этого искусства, воплощенные в конкретных образах (голубь, якорь, оливковая ветвь), на самом деле символы ценностей невидимого божественного мира. Данное искусство - это не результат усилий профессионального художника, а творчество безымянного коллектива верующих, которые общаются с Богом и со своей собственной душой. “Оно предполагает великолепие духовности, но облаченной в ветхие одеяния”(3, С. 436).

Чувственная культура, по сути своей, является эмпирической светской и “соответствует этому миру”. Она базируется на новом принципе, согласно которому объективная действительность и ее смысл сенсорны. Искусство этого типа культуры соответственно живет в эмпирическом мире чувств и ставит своей целью доставить чувственное наслаждение. Чувственное искусство свободно по П.Сорокину от морали религии и других ценностей. “Стиль чувственного искусства натуралистичен, даже подчас несколько иллюзионистичен, свободен от всякого сверхчувственного символизма”(3, С.437).

Между этими культурными типами нет непроходимой границы и возможны переходы. Описывая изменения в социокультурной системе общества, Сорокин характеризует их как состояние постоянного перехода из идеациональной фазы в чувственную и наоборот. Вместе с тем переход общества из одной фазы в другую может вызывать социальные потрясения. Именно поэтому все глобальные социальные конфликты XX века ученый рассматривал как закономерное следствие перехода западной культуры от чувственной фазы к идеациональной, которая характеризуется ориентацией на сверхчувственное царство Бога.

1. Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина. Очерк истории эстетической аксиологии. М., 1994.

2. Вебер М. “Объективность” познания в области социальных наук и социальной политики. // Культурология. XX век: Антология. М., 1995.- С. 497-539.

3. Сорокин П. Человек, цивилизация, общество.- М.: Издательство политической литературы, 1992.

Вопросы:

1. Раскройте содержание понятия “рациональность” в концепции М. Вебера.
2. Дайте характеристику основных типов культуры по П.Сорокину.
3. Дайте определение культуры в системе П.Сорокина “личность-общество”.

Культурно- эволюционная школа Л. Уайта

Уайт Лесли Алвин (Элвин) (1900-1975) - ведущий американский культуролог и антрополог. С 1927 г. преподавал социологию и антропологию в универсистете г. Буффало, с 1930 г. в Мичиганском университете, где работал вплоть до выхода на пенсию. В 1962 г. возглавил Американскую антропологическую ассоциацию. Основные работы: “Концепция культуры”, “Концепция эволюции в культурной антрпологии”, “Концепция культурных систем: ключ к пониманию племен и наций”, “Наука о культуре”.

Именно Уайт целенаправленно стремился создать обоснование науки о культуре - культурологии. В осуществлении этого грандиозного замысла ученый предпринял попытку переосмыслить концепцию эволюции культуры, которая до него была изложена в трудах Г.Моргана и Э.Тейлора. С этой целью он попытался продемонстрировать, что сама концепция культурной эволюции не является прямым заимствованием из биологии, а сформировалась го-

раздо раньше, еще в античное время. Тем не менее, в собственной интерпретации эволюционной теории Уайт сохранил главный ее постулат - одна форма вырастает из другой. Это положение он распространяет на понимание цивилизации, все стадии которой он рассматривает как взаимосвязанные. Подобно тому, как человеческий род един, множество локальных культур и традиций составляют единую культуру человека. В связи с этим культура может быть описана исходя из собственных принципов и законов.

Понимание культуры как интегрированной системы позволило Л.Уайту выделить в ней три взаимосвязанные между собой подсистемы: технологическую (орудия производства, средства существования, средства нападения и защиты), социальную (типы коллективного и индивидуального поведения), идеологическую (идеи, верования, знания). Поскольку человек вынужден приспосабливаться к естественному окружению, то первичной подсистемой является технологическая, которая обеспечивала выживание человека и, в конечном счете, к ней восходит культура. Социальные и идеологические феномены вторичны по отношению к технологической оснащенности общества.

Отталкиваясь от этого положения, Уайт считал, что основной функцией культуры является извлечение энергии для удовлетворения насущных потребностей человека в пище, жилье, воспроизводстве общества. В связи с этим, по мысли ученого, развитие культуры идет за счет увеличения количества энергии на душу каждого члена общества, а также за счет увеличения эффективности орудий и инструментов с помощью которых эта энергия используется. Третьим показателем культурного развития он считал объем произведенных предметов и услуг для удовлетворения потребностей человека. Логическим завершением этих научных построений стал “закон Уайта” согласно которому уровень развития культуры определяется объемом произведенной энергии и эффективностью ее использования. По сути дела, это обоснование существования “термодинамического” механизма накопления, хранения, передачи и преобразования энергии общества.

Фундаментальным признаком, отличающим людей от животных, Уайт считал способность человека символизировать- придавать предметам, явле-

ниям, действиям символическое значение и воспринимать символическое значение: “… слово, каменный топор, фетиш, отношение к теще и молоку, произнесение молитвы, окропление святой водой, керамический сосуд, участие в голосовании, соблюдение святой субботы, “а также некоторые другие особенности, привычки и предметы, присущие человеку как члену общества” (Тейлор). Они суть то, что они суть: предметы и действия, связанные с символической способностью человека ” (1, С.22).

Соответственно, если технологическая подсистема, по Уайту, является фактором, определяющим все остальные подсистемы культуры в процессе ее эволюции, то символ выступает в качестве сущностного признака общественной жизни в целом, дающего ключ к пониманию всех ее истоков.

В своих трудах “Понятие культуры” и “Наука о культуре” Уайт по сути дела очертил новую область гуманитарного знания: “ В том случае, когда символизированные предметы и явления рассматриваются во взаимосвязи с организмом человека, т.е. в соматическом контексте, их по праву можно назвать поведением человека, а изучающую их науку - психологией. Когда же символизированные предметы и явления рассматриваются и объясняются во взаимосвязи друг с другом, а не с организмом человека, мы называем их культурой, а изучающую их науку - культурологией” (1, С.22).

Уайту удалось обосновать использование термина “культурология” для изучения культуры и предложить универсальный подход для ее исследования - системный (ср. с концепцией трех подсистем культуры). Таким образом, культурология, наконец, выделилась из культурной антропологии, и новый этап изучения культуры был уже связан не с ее детальным описанием, а с поиском закономерностей развития. Как и в других областях научного знания, в этой ситуации первоочередной стала задача терминологического оформления представлений о культуре. Реакция ученых на новый термин “культурология” оказалась весьма негативной. Уайта упрекали за использование ненужного термина, который лишен конкретного содержания. Отвечая оппонентам, ученый подчеркивал, что его использование позволяет разграничить области компетенции психологии, социологии и новой науки о культуре. Формирова-

ние этой науки имеет объективный характер, поскольку после всесторонних исследований человека возникла антропология, затем, в результате глубокого изучения социума сформировалась социология. Совершенно очевидно, что в соответствии с представлениями о культуре как целостной системе, обладающей собственными закономерностями развития, с неизбежностью начинается формирование самостоятельной науки - культурологии. “Изобретение нового слова часто необходимо для выявления отношения, и это слово будет творческим,- пишет Уайт. Таково, конечно, значение слова “культурология”: оно выявляет связь между человеческим организмом, с одной стороны, и экстрасоматической традицией, какой является культура,- с другой. Оно носит творческий характер; оно утверждает и определяет новую науку” (2, С.156).

В своей итоговой работе “Концепция культурных систем” Уайт попытался всесторонне рассмотреть процессы становления и развития глобальной системы культуры и предложил прогноз ее развития к концу XX века. Безусловно, важнейшей заслугой Л.Уайта является отказ от стремления рассматривать понятие культуры только как методологическую категорию. Наследие Уайта в целом не получило должного признания при жизни, - не придерживаясь ни одного из официально признанных направлений, он создает свое - культурно-эволюционное. Только к 90-м годам двадцатого столетия приходит понимание значимости его работ. Обоснование объективного характера культуры, по сути дела открытие “мира культуры” с его законами и системными связями стало началом нового этапа в развитии гуманитарного знания.

1. Уайт Л. Понятие культуры. // Антология исследований культуры. СПб., 1997.- т.1. - С. 17-48.

2. Уайт Л. Наука о культуре. // Антология исследований культуры. СПб., 1997.- т.1. - С. 141-156.

Вопросы:

1. Назовите основную функцию культуры по Л.Уайту.

2. В чем суть “закона Уайта”?

3. Определите роль и место “культурологии” в системе гуманитарных наук по Л.Уайту.

Психоаналитическая школа

Основоположник **Зигмунд Фрейд** (1856-1939)- австрийский психиатр и психолог, основатель Венского психоаналитического общества, члены которого (К.Юнг, А.Адлер, О.Ранк, и др.) стали впоследствии известными психоаналитиками, возглавившими конкурирующие между собой научные школы. Наиболее известные труды: “Толкование сновидений”, “Тотем и Табу”, “Лекции по введению в психоанализ”, “Я и Оно”, “Будущее одной иллюзии”. Исходный пункт его доктрины - гипотеза о существовании бессознательного как особого уровня человеческой психики. Согласно его учению психика состоит из трех слоев: **Я** (Эго), **Оно** (Ид) и **Сверх-Я** (Супер-эго).

Я - сознательное и предсознательное - посредник между бессознательным и внешним миром. Я воспринимает информацию об окружающем мире, сохраняет ее в памяти и регулирует действия индивида в интересах его самосохранения.

Оно - имеет природное происхождение, в нем сосредоточены все первичные влечения человека, слепые инстинкты, стремящиеся к немедленному удовлетворению независимо от отношения субъекта к внешней реальности, которые сводятся преимущественно к двум группам:

1. **Эрос** - инстинкты жизни, которые включают в себя все силы поддерживающие жизнь и обеспечивающие продолжение рода. Наиболее существенные из них - сексуальные - энергия либидо (от лат. “хотеть”);

2. Вторая группа - инстинкты смерти - **Танатос** - лежит в основе всех проявлений жестокости, агрессии, самоубийств... Фрейд верил, что людям

присуще стремление к смерти - т.е. всем живым организмам присуще стремление вернуться в неопределенное состояние, из которого они вышли. Он считал, что инстинкты смерти подчиняются закону термодинамики, согласно которому любая энергетическая система стремится к сохранению динамического равновесия. Ссылаясь на А. Шопенгауэра, Фрейд утверждал: “Целью жизни является смерть”.

Сверх - Я - включает моральные стандарты, запреты и поощрения, усвоенные личностью первоначально бессознательно в процессе воспитания, прежде всего от родителей. Это моральная сила личности, представляющая собой скорее идеал, чем реальность.

Сверх-Я включает в себя две подсистемы: а) совесть, которая приобретается посредством родительских наказаний (чувство вины, самооценка), и б) эго-идеал, - формирующийся под воздействием родительского одобрения (гордость, самоуважение).

С формированием Сверх-Я на место родительского контроля встает самоконтроль, основные функции, которого препятствовать сексуальным и агрессивным импульсам Оно, т.к. их проявления осуждаются обществом и “уговорить” Я сменить реалистические идеалы на моральные.

Я всегда пытается подчинить себе Оно, но если не удается, то Я подчиняется Оно, создавая лишь видимость своего превосходства. Фрейд сравнивает Я с всадником, который должен обуздать превосходящую силу лошади-Оно. Но бывает и так, что “всаднику, если он не хочет расстаться с лошадью, часто остается только вести ее туда, куда ей хочется…”(1, С. 253).

Сверх-Я тоже может господствовать над Я, выступая в роли совести или смутного чувства вины. Так как требования к Я со стороны Оно, Сверх-Я и внешней реальности несовместимы, то индивид неизбежно пребывает в ситуации конфликта. От него он спасается с помощью “защитных механизмов ”, действующих на неосознанном уровне.

Назовем некоторые: рационализация - ложная аргументация (басня Эзопа: лиса не могла дотянуться до виноградной кисти и потому решила, что ягоды еще не созрели); проекция - перевод собственных неприемлемых мыс-

лей, чувств, поведения на других (так, молодая женщина не сознает, что борется со своим сильным сексуальным влечением, но подозревает каждого в намерении ее соблазнить); замещение - переадресовка от более угрожающего объекта к менее угрожающему (ребенок, которого наказали родители, толкает свою младшую сестру и ломает ее игрушки); сублимация - переключение энергии либидо на процесс творчества. Сублимация рассматривается Фрейдом как единственно здоровая конструктивная стратегия обуздания нежелательных импульсов, т.к. она позволяет Эго изменить цель или объект импульсов без сдерживания их проявления.

Движущая сила человечества по Фрейду это стихийные влечения, среди которых основным является инстинкт продолжения рода, половой инстинкт- "**либидо**". Фрейд утверждал, что сублимация сексуальных инстинктов послужила главным толчком для великих достижений в науке и культуре. Так, сильные неосознанные агрессивные побуждения могут быть переадресованы или сублимированы в социально приемлемом направлении. Например, для хирурга сублимацией является каждая операция.

Трансформация либидо в творческое вдохновение с точки зрения классического психоанализа наиболее наглядно проявляется в искусстве. Мог ли Пушкин написать "Я помню чудное ...", если бы А. Керн оказалась для него более доступной? А позднее, в частном письме, он пишет о ней "… наша вавилонская блудница". За три "болдинских месяца"- 50 вдохновенных произведений, а в следующий "медовый"- пять небольших стихотворений.

"Похоже... всякая культура вынуждена строиться на принуждении и запрете влечений..., - утверждает Фрейд,- неизвестно еще даже, будет ли после отмены принуждения большинство человеческих индивидов готово поддерживать ту интенсивность труда, которая необходима для получения прироста жизненных благ" (2,С.96). Культура, по Фрейду, выражает собой систему социальных норм и всегда стоит над человеком. Главной предпосылкой развития культуры является неудовлетворенность. Согласно теории психоанализа, утверждает последователь Фрейда Отто Ранк, " абсолютной истиной считается, что вопрос "получит ли Ганс свою Грету?"- является главной темой по-

эзии, бесконечно повторяющийся в бесконечных вариантах и никогда не утомляющих ни поэта, ни его публики” (3,С.127). Сами же творцы-художники чаще остаются непонятыми неудачниками. “Служение искусству делает не совсем легким приспособление к социальной среде; нам не приходится перечислять примеры и иллюстрации того, что художники не считались и теперь еще не считаются образцовыми супругами, отцами, друзьями или гражданами” (3,С.130).

Конфликты психики индивида, имеющие биологическую основу, проецируются на общество и являются причиной и содержанием культуры - морали, искусства, государства, права и т.д. Так, религия, по Фрейду, - это фантастическая проекция во внешний мир неудовлетворенных влечений. А современные политические экстремисты, согласно психоанализу, лица обычно лишенные нормальной семейной жизни, - реализуют свое либидо в актах террора.

Согласно Фрейду, у наиболее культурных людей природное начало подавляется с особой силой, именно они чаще становятся жертвами психических заболеваний, сексуальных расстройств, инфарктов. Соответственно, матерщинник и грубиян подвержен этими опасностями намного меньше. Самоубийства, практически отсутствующие у примитивных народов, также характерны для наиболее цивилизованной и утонченной части общества. Фрейд в своей работе “Недовольство культурой”(1930) предостерегает общество от переизбытка ограничений, запретов и условностей, т.к. они угрожают психофизическому благополучию человечества - “ у индивида это вызывает бунт или невроз, либо делает его несчастным” (4,С.132). (В викторианской Англии стулья и столы до пола покрывали чехлами - ножки, хоть и деревянные, но обнажать их перед посторонним взглядом - неприлично; непристойным считалось попросить соседку положить на блюдо ножку цыпленка. Само слово “ножка” провоцировало викторианское воображение). Современная культура, считает Фрейд, делает жизнь человека невыносимой, его разрывают на части чересчур завышенные культурно-моральные установки Сверх-Я и природно-инстинктивная психическая стихия Оно, социальность и сексуальность, мо-

раль и агрессивность. Возможно, потому Фрейд считается одним из вдохновителей сексуальной революции молодежи на Западе середины XX в.

Исследователи в концепции Фрейда находят массу недостатков. Однако противоречия и ошибки не заслоняют его несомненных достижений: выделение значительной роли бессознательного в жизни человека и функционировании культуры; создание концепции личности, ориентированной на взаимодействие с культурой; исследование психотерапевтической функции культуры; формирование изучения соотношения нормы и патологии в различных культурах и многое другое. Сегодня без идей З.Фрейда трудно представить себе современную гуманитарную мысль и искусство.

1.Фрейд З. Я и Оно. // История психологии (10-е-30-е гг. Период открытого кризиса): Тексты. М., 1992.- С. 243-272.

2. Фрейд З. Будущее одной иллюзии. // Сумерки богов. М.,1990.

3. Ранк О. Значение психоанализа в науках о духе.//Миф о рождении героя. М., 1997.

4. Фрейд З. Недовольство культурой.// Психоанализ. Религия. Культура. М.,1992.

Вопросы:

1. Что нового внес психоанализ в познание культур?

2. Что является движущей силой культуры по Фрейду?

3. Знаете ли вы произведения искусства, созданные под влиянием теории З. Фрейда? Назовите.

Концепция коллективного бессознательного К.Юнга

Карл Густав Юнг (1875-1961) - швейцарский психолог и философ, создатель аналитической психологии, первый президент Международной

психоаналитической ассоциации. Наиболее известные труды: “Психологические типы”, “Аналитическая психология”, “Архетип и символ”, “Психология и Алхимия”. Юнг находился под сильным влиянием Фрейда, поддерживал в течение шести лет его теорию (при первой встрече в Вене они беспрерывно беседовали в течение тринадцати часов). Однако в 1913 г. Юнг разорвал отношения с учителем, не принимая пансексуализм Фрейда, отвергая его известное заявление о том, что мозг представляет собой “приложение к половым железам”. В своих исследованиях опирается на анализ сновидений, бреда, шизофренических расстройств, а также на исследования мифологии, трудов восточных, позднеантичных и средневековых философов и алхимиков.

По мнению Юнга, пророки, поэты, основатели религий, а также психически больные люди нередко улавливают некие первоосновы - родовую память человечества. У выдающихся людей имеется интуиция, которая превосходит разум, к ним присоединяется голос, как бы идущий из глубин сознания. Большинство пациентов Юнга, в силу своего образования и биографии, не могли знать про достаточно сложные культурные символы, которые являлись к ним во время сна и состояния транса. Юнг приходит к выводу о существовании и проявлении в психике человека не столько индивидуального, сколько коллективного бессознательного (КБ), которое имеет не природный, а культурный характер. Следовательно, по Юнгу, культурные формы наследуются биологическим путем. Если у Фрейда культура включена в Сверх-Я, которое находится в оппозиции к бессознательному (Оно), то у Юнга источник культуры - сознательное и бессознательное, взаимодополняющие друг друга.

КБ не приобретается в прижизненном опыте- оно существует в душе уже при рождении в виде **архетипов** - древнейших общечеловеческих образов. Среди множества архетипов, описанных Юнгом, стоят мать, мудрец, ребенок, герой, смерть, плут, бог, и т.д. Архетипы всегда сопровождают человека и проявляют себя только через символы, таким образом, мифология - это коллективная психика.

В мире бессознательного одни и те же архетипы, но в разных обличьях,

могут выступать как в положительных, так и негативных образах (добрый старец- колдун). Проявление архетипа в животной или растительной форме (волк, лебедь, гриб и т.д.) указывает на то, что его содержание и функции находятся во внечеловеческой среде, т.е. по ту сторону человеческого сознания.

Особое внимание среди архетипов в теоретической системе Юнга уделяется персоне, аниме и анимусу, тени и самости.

Персона (от лат. маска) - публичное лицо, “социальная кожа личности”, т.е. то, как мы проявляем себя по отношению к другим людям. Персона как архетип необходима человеку, но есть опасность, что она может стать источником деградации личности, подменяя собой внутреннее “Я”.

Тень - бессознательная противоположность тому, что индивид утверждает в сознании. Тень содержит неприемлемые сексуальные и агрессивные импульсы, аморальные мысли и страсти. В то же время Тень - это и источник жизненной силы, творческого начала. Функция Эго, согласно Юнгу, направлять в нужное русло энергию Тени, обуздывать пагубную сторону своей натуры. “Встреча с собственной тенью” - это необходимый этап развития личности.

Юнг считал, что бессознательное наделено чертами другого пола, а человек в его целостности двуполое существо (андрогин). Анима- это бессознательная женская сторона личности мужчины (символы: мать, женщина, душа, дева Мария), соответственно Анимус - внутренний образ мужчины в женщине (символы: отец, мужчина, герой, Иисус Христос). Эти архетипы на протяжении множества веков эволюционировали в коллективном бессознательном в процессе взаимодействия полов. Многие мужчины до некоторой степени “феминизировались”, а для женщин явился верным обратный процесс. Юнг настаивал, что для развития личности эти, как и другие архетипы, должны быть выражены гармонично, не нарушая общего баланса взаимодействия архетипов.

Самость - наиболее важный архетип- это сердцевина личности, вокруг которой организованы и объединены все другие элементы. Когда достигнута интеграция всех аспектов души, человек ощущает, единство, гармонию и це-

лостность. Развитие самости - главная цель жизни человека. Основной символ самости - мандала, и ее многочисленные разновидности: абстрактный круг, нимб святого и т.д. По Юнгу, символы мандалы и ее разновидности можно обнаружить в снах, фантазиях, мифах, в религиозном и мистическом опыте. Юнг считает, что религия это великая сила, которая содействует стремлению человека к целостности и полноте.

Юнг предполагал, что архетипические образы и идеи часто отражаются в сновидениях, а также нередко встречаются в культуре в виде символов, используемых в живописи, литературе и религии. В особенности он подчеркивал, что символы, характерные для разных культур, часто обнаруживают поразительное единство, потому что они восходят к общим для всего человечества архетипам. Например, во многих культурах ему встречались изображения мандалы, являющиеся символическими воплощениями единства и целостности “Я”.

Многие культурные феномены (совпадение событий у близнецов, смерть родственника и тревожный сон, проявление сверхинтуиции) Юнг связывает с архетипами, которые иногда проявляются как ментально, так и физически. Он приводит пример с его дальней родственницей, которая в трансе разговаривала на языке, которого не знала, и изложила концепцию гностиков - валентиниан II в.

Юнг считает, что легенда о грехопадении содержит в себе глубокий смысл. Это выражение неясного ощущения, что освобождение сознания представляет собой дьявольское деяние. “Вся история человечества изначально состоит в споре чувства неполноценности и высокомерия. Мудрость ищет середину и платит за это рискованное предприятие сомнительным родством с демоном и зверем и потому страдает моральной двусмысленностью” (1, С.351). Первобытный человек, отрываясь от матери-природы, переживает этот разрыв как грехопадение. По мере развития сознания, он все дальше отдаляется от природного бессознательного. Потому растет напряжение человеческой жизни.

Исходя из созданной им теории психологических типов (экстраверт -

интроверт), Юнг подвергает сравнительному анализу типы культур. Согласно воззрениям ученого, существует два типа мышления - логическое и интуитивное. Первому отдает приоритет западная культурная традиция. В традиционных культурах, в том числе в странах Востока и Индии мышление осуществляется не в словесных рассуждениях, как в Европе, а в виде потока образов.

Если Европа шла по пути развития экстравертного мышления, обращенного во вне, во внешний мир, то, например, Индия, является культурой интровертного мышления, направленного внутрь сознания. Интуитивное мышление непродуктивно для развития современной культуры, однако оно незаменимо для творчества, мифологии, религии. Многие художники, философы, ученые обязаны своими лучшими идеями вдохновению, которое, по мнению швейцарского психолога, внезапно появилось из бессознательного. Юнг приводит примеры: "…французский математик Пуанкаре и химик Кукуле обязаны своими важными научными открытиями (что признают они сами) внезапным откровением из бессознательного. Английский писатель Р.Л. Стивенсон потратил годы в поисках истории, которая иллюстрировала бы его "сильное чувство двойственности человеческого бытия", когда вдруг во сне ему открылся сюжет " Доктора Джекила и мистера Хайда" (2, С. 39-40).

В культурах интровертного мышления высоко ценят опыт сновидений, галлюцинаций, видений, ритуалов с экстатической составляющей. Это дает возможность вступить в контакт с КБ и удерживать равновесие сознательного и бессознательного.

Из "Психологии бессознательного": "… мы, конечно, бессознательно живем в неком мире оборотней, демонов, колдунов и т.д. … необходимо проводить как можно более четкое разделение между тем, что можно приписать личности и сверхличным... У наивных людей эти вещи никогда не отделялись от индивидуального сознания, т.к. эти боги, демоны понимались не как душевные проекции и как содержания бессознательного, но как сами собой разумеющиеся реальности. Лишь в эпоху Просвещения обнаружили, что боги

все же не существуют в действительности, а являются проекцией. Тем самым с ними было покончено. Однако не было покончено с соответствующей им психической функцией, напротив, она ушла в сферу бессознательного, из-за чего люди сами оказались отравленными избытком либидо (Юнг понимал под либидо творческую энергию), который прежде находил в себе применение в культе идолов.

... Обратный поток либидо чрезвычайно усиливает бессознательное, и оно начинает оказывать на сознание мощное влияние своими архаичными коллективными содержаниями. Период Просвещения, как известно, закончился ужасами Французской революции. И сейчас мы тоже переживаем снова это возмущение бессознательных деструктивных сил коллективной психики. Результатом было невиданное прежде массовое убийство. Это именно то, к чему стремилось бессознательное...” (3, С. 139-141).

Таким образом, социально-политический кризис западноевропейских стран Юнг объясняет вторжением архетипов в жизнь общества. “Я даже думаю, что психические опасности куда страшней эпидемий и землетрясений. Средневековые эпидемии бубонной чумы или черной оспы не унесли столько жизней, сколько их унесли, например, различия во взглядах на устройство мира в 1914 г. или борьба за политические идеалы в России” (2,С.137).

Юнг пишет: “ ...куда привели все прочие достижения культуры? Ужасающий ответ лежит перед нами: никто не освободился от страха, мрачный кошмар давит на мир. Разум до сих пор плачевно не состоятелен, и именно то, чего все старались избежать, происходит в леденящей душу прогрессии...” (1,С. 370-371). Важнейшая задача культуры, считает Юнг, - вырвать человека из состояния одержимости и бессознательности. Задача человека - проникнуть в бессознательное и сделать его достоянием сознания, но не остаться в нем и не отождествлять себя с ним.

Большинство концепций Юнга не подвергались эмпирической проверке, часто подвергались критике, но влияние его теории не ослабло. Свои первые шаги культура делала под мощным влиянием бессознательной психики первобытных людей, и это влияние во многих сферах оставило свои следы.

1. Юнг К. К феноменологии духа в сказке. // Культорология. XX в.: Антология. М., 1995. - С.331-377.

2. Юнг. К. Архетип и символ. М., 1991.

3. Юнг К. О психологии бессознательного.// Психология бессознательного. М., 1994.- С.27-174.

Вопросы:

1. Назовите отличия в психоанализе культуры З. Фрейда и К. Юнга.

2. Охарактеризуйте типы мышления- типы культур по Юнгу.

3. Присутствуют ли, на ваш взгляд, архетипы в русском фольклоре, сказках?

Экзистенциализм. Теория осевого времени К. Ясперса

Суть экзистенциалистского понимания культуры - в анализе переживания человеком своего бытия или непосредственного существования в культуре. Это существование - есть экзистенция. Постигая себя как экзистенцию, чаще всего в пограничных ситуациях (болезнь, страдание, вина, смерть), человек обретает свободу, которая есть выбор самого себя, своей сущности.

Экзистенция, индивидуальная сущность- бытие человека- основа картины мира в экзистенциальной философии. Раскрывая тезис экзистенциализма о том, что **существование предшествует сущности,** французский экзистенциалист и писатель Ж.-П. Сартр приводит пример ремесленника, который, изготавливая нож, руководствуется определенными понятиями, а именно: понятием ножа, техникой, которая предполагается этим понятием, т.е. он уже имеет в своем сознании образ этого ножа. Следовательно, у ножа его

сущность, т.е. сумма приемов и качеств, которые позволяют его изготовить и определить, предшествуют его существованию. Подобным образом объясняет проблему человека традиционная философия. Для религиозной философии ремесленник-это Бог, а человек-нож. Материалистическая философия, отвергая идею Бога-создателя, заменяет ее понятием человеческой природы как таковой. Однако при рождении, уже существуя, человек еще не обладает человеческой сущностью, он обретает ее в процессе бытия - утверждают экзистенциалисты. “Что это означает: “существование предшествует сущности”? Это означает, что человек сначала существует, встречается, появляется в мире, и только потом он определяется, - пишет Сартр. Для экзистенциалиста человек потому не поддается определению, что первоначально ничего собой не представляет. Человеком он становится лишь впоследствии, причем таким человеком, каким он сделает себя сам ” (1,С.323). Поступки человека обусловлены не средой, наследственностью или воспитанием, а определяются самим человеком. Фундаментальный тезис экзистенциализма - “человек-это свобода” предполагает вечную проблему для человека- проблему выбора своего поступка, своей жизни, свой судьбы.

Немецкий философ-экзистенциалист и психиатр **Карл Ясперс** (1883-1969) в своем труде “Смысл и назначение истории” предлагая структуру мировой истории, различает доисторию и примерно 5000 лет известной нам по документальным данным истории, когда “почти одновременно в трех областях земного шара возникают древнейшие культуры. Это, во-первых, шумеро-вавилонская и египетская культуры и эгейский мир с 4000 г. до н.э.; во-вторых, открытая в раскопках доарийская культура долины Инда третьего тысячелетия (связанная с Шумером); в-третьих, смутно сквозящий в воспоминаниях, оставивший скудные следы архаический мир Китая второго тысячелетия до н.э. (и, вероятно, еще более ранний)” (2, С. 70).

В противовес популярным в Европе 20-30 гг. концепциям культурных циклов, развитых Шпенглером и Тойнби, Ясперс говорит о единых истоках и путях развития человечества.

Осевое время служит ферментом, как бы некой закваской, связываю-

щим человечество в рамках единой мировой истории. Оно служит масштабом, позволяющим нам отчетливо видеть историческое значение отдельных народов для человечества в целом. Ось мировой истории лежит в границах 500 лет до н.э., между 800 и 200 г. до н.э. Именно тогда произошел основной исторический поворот - появился человек современного типа. Приходит конец мифологической эпохе с ее спокойной устойчивостью. Начинается борьба рационального опыта с мифом, вырабатываются основные понятия и категории, которыми мы пользуемся по настоящее время. В это время закладываются основы мировой религии, впервые появляются философы. Ясперс пишет: “ В это время происходит много необычного. В Китае жили тогда Конфуций и Лао-Цзы, возникли все направления китайской философии…В Индии в это время возникли Упанишады (основа религиозно-философских систем), жил Будда…в Иране учил Заратустра о мире, где идет борьба добра со злом; в Палестине выступали пророки - Илия, Исайя, Иеремия и Второисайя; в Греции- это время Гомера, философов Парменида, Гераклита, Платона, трагиков, Фукидида и Архимеда. Все, то, что связано с этими именами, возникло почти одновременно в течение немногих столетий в Китае, Индии и на Западе независимо друг от друга” (2, С. 32-33). Таким образом, интенсивное духовное движение Ясперс обнаруживает в трех мирах: 1. Китай 2. Индия и 3. Эллада и Ближний Восток (иудеи и иранцы).

Осевые народы - те, которые последовательно продолжили свою историю, совершили скачок, как бы вторично родились, тем самым заложив основу духовной сущности человека. Здесь традиции прошлого обновлялись и развивались на основе индивидуального опыта и рационального сознания. Перед человеком открывался ужас мира и собственная беспомощность. Он искал ответы на вопросы, ранее принятые им на веру. Он пересматривал свои решения, обычаи и нормы. Он открывал в себе новые возможности, благодаря тому, что он стал способен слушать и понимать то, о чем он ранее не задумывался. Таким образом, человек осевого времени искал опору в себе, в своей экзистенции.

По мнению Ясперса, именно в осевое время произошло открытие того,

что позже стало называться разумом и личностью, стало вырисовываться нечто, подобное структуре мировой истории. Тем, что свершилось тогда, что было создано и продумано в то время, человечество живет вплоть до сего дня.

Осевое время также ознаменовало исчезновение величественных и древних культур, в которых человек не достиг подлинного самосознания. Это, по Ясперсу – народы, не знающие прорыва - “доосевые народы” (Египет и Вавилон). Они не испытали прорыва, соприкасаясь с осевыми народами, и будучи подчинены новым силам, постепенно утеряли свою внутреннюю культуру, которая в каждом случае перерождалась: в Египте - в римскую и христианскую, позже в ислам; в Месопотамии - в персидскую, затем сасанидскую и ислам.

Все последующие народы делятся на тех, для кого основой формирования был мир, возникший в результате прорыва, и тех, кто остался в стороне. Первые - исторические народы; вторые- народы первобытные.

Этническим элементом, который политически структурировал новые мировые империи, были македонцы и римляне. По мнению философа, “их духовное убожество связано с тем, что они не сумели воспринять всей душой опыт осевого времени. Потому они были способны в историческом мире к политическим завоеваниям, к управлению, к организации, к восприятию и сохранению образованности, к непрерывности в передаче опыта, но не к его продолжению или углублению” (2, С.78).

Согласно Ясперсу, различия между Востоком и Западом не носят абсолютного характера. Качества восточных культур - их устойчивость, неподвижность, традиционализм - относятся к доосевому периоду. И хотя традиции доосевого периода вошли в культуру послеосевого, эти культуры динамично развивались (Индия, Китай, Ближний Восток). Ослабление и упадок культур Востока отмечается только с 1500 г., когда Европа начинает путь неведомого ранее движения вперед (эпоха Возрождения).

1. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм-это гуманизм.// Сумерки богов. М., 1990.- С. 319-344.

2. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.

Вопросы:

1. С дшествует сущности
2. К са?
3. Н

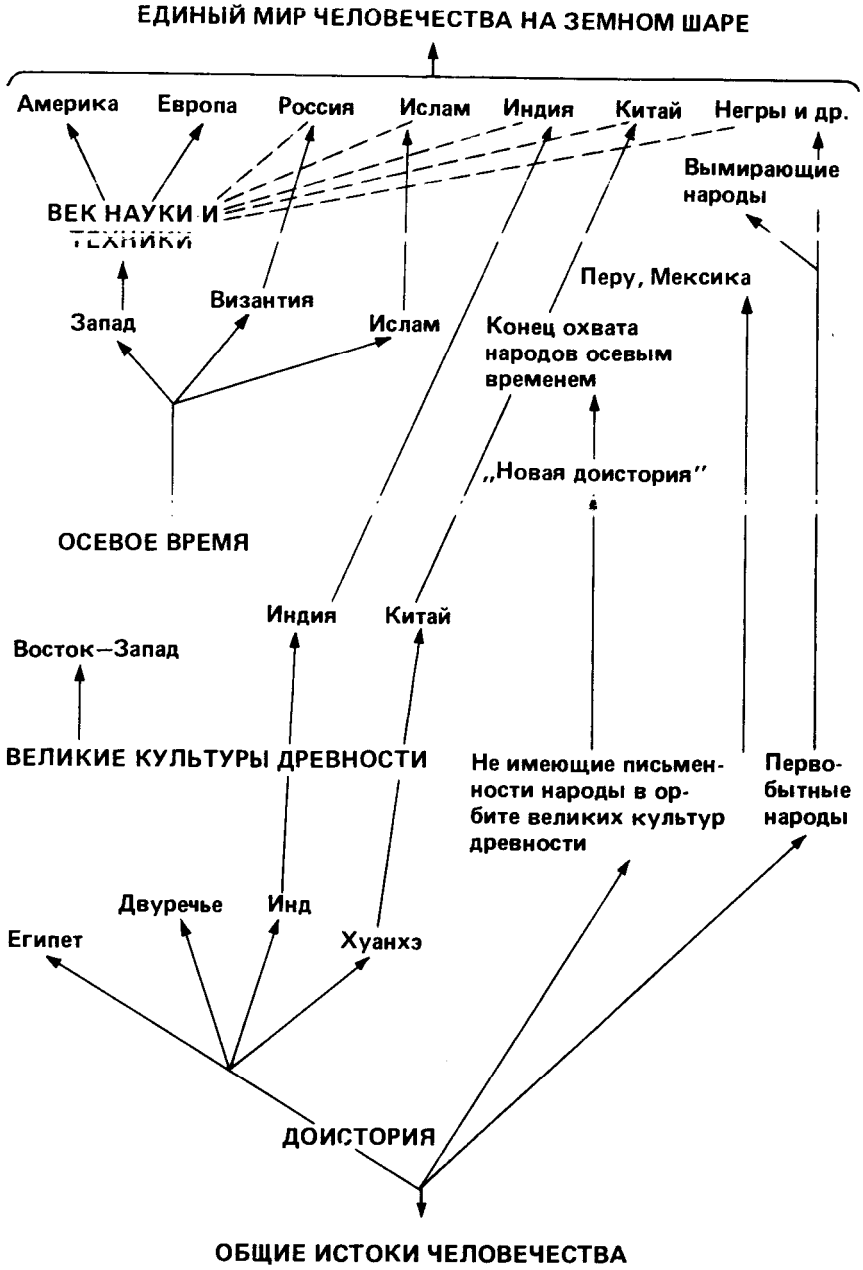

рис. 1. Структура мировой истории по К. Ясперсу

Структурно-функциональный подход

Формирование этого направления в социальной антропологии было определено влиянием позитивистской мировоззренческой позиции, согласно которой наука может и должна стать реальной силой в утверждении оптимальных принципов общественного устройства. Не случайно, что научная деятельность ученых-функционалистов в историческом контексте оказалась связана со стремлением правящих кругов Британской империи создать наиболее эффективную систему колониального правления. Вместе с тем необходимо отметить, что развитие этого научного направления коренным образом повлияло на развитие социологии и этнографии, а экспедиционная деятельность функционалистов позволила ввести в научный оборот широкий фактический материал о культуре народов Африки, Австралии и Океании. Важно подчеркнуть, что это был материал, полученный в ходе изучения живых культур, который позволял в известной мере избегнуть схематизма и неоправданных обобщений.

Бронислав Каспар Малиновский (1884 - 1942)- английский этнограф и социолог польского происхождения. Родился в семье профессора в Кракове. С 1914 по 1918 гг. проводил этнографические исследования на Новой Гвинее и в Меланезии. С 1927 г. профессор кафедры социальной антропологии в

Школе экономических и политических наук Лондонского университета. С 1936 г. работал в США. Основные работы: “Аргонавты западной части Тихого океана”, “Преступление и обычай в обществе дикарей”, “Магия, наука и религия”, “Научная теория культуры”.

Малиновский, рассматривая культуру как интегрированное целое, как совокупность самых разных проявлений человеческой деятельности в области материального и духовного производства, тем не менее выстраивал свою концепцию исходя из биологических особенностей человека. В соответствии с этим подходом в основе культуры по Малиновскому лежат различного рода биологические потребности. К числу “основных потребностей” ученый относил обмен веществ, воспроизводство, телесный комфорт, безопасность, движение, рост, здоровье. Для каждой из них в культурных традициях человеческих обществ существуют соответствия: снабжение, родство, кров, защита, деятельность, тренировка и гигиена (ср. движение - деятельность, здоровье - гигиена и т.д.). Стремясь подчеркнуть усложнение культурной жизни по мере исторического развития человеческих обществ, он использовал понятие “производные потребности”, которые обозначают грань между культурным и докультурным поведением человека. Различия между культурами проистекают из различий в способах удовлетворения потребностей. Именно разнообразие способов удовлетворения потребностей является основанием для классификации культур, в то время как “основные потребности” людей постоянны и независимы.

Еще одной важнейшей составляющей культурологической концепции Малиновского было понятие “функции” тесно связанное с категорией “потребность”. Функция любого явления культуры в общем виде представляет собой процесс удовлетворения какой-либо основной или производной человеческой потребности (“удовлетворение органического побуждения соответствующим актом”).

Одним из первых Малиновский разработал понятие “института”, который рассматривал как механизм, удовлетворяющий основные и производные потребности общества, причем сама культура, по мысли ученого, есть ни

что иное, как совокупность различных институтов. “Какой бы мы ни взяли обычай, т.е. стандартизированную форму поведения, это всегда оказывается либо навык, способ физиологического поведения во время еды, сна, передвижения или игры, либо непосредственное или символическое выражение социального отношения. В любом случае, это часть организованной системы деятельности. Я бы бросил вызов любому и попросил бы его назвать хоть один объект, вид деятельности, символ или тип организации, который невозможно было бы поместить в рамки того или иного института; хотя некоторые объекты принадлежат к нескольким институтам и в каждом из них играют свою специфическую роль” (1, С. 691).

В наиболее общем виде схема Малиновского может быть представлена в следующем виде. Основные потребности в своей производной форме отражены в наборе ценностей общества. Стремление индивидуумов к достижению этих ценностей заставляет их организовываться в рамках института на основе соблюдения определенных правил поведения. Цель института - исполнение его функции, которая выступает как интегрированный результат организованных деятельностей. Таким образом, жизнь общества предстает как процесс институционального удовлетворения потребностей. Изменения и заимствования в культурах происходят на уровне институтов, каждый из которых является частью социальной организации общества.

Основное условие существования культуры заключается в соблюдении равновесия между ее институтами. Если уничтожить какой-либо элемент культуры, то вся этнокультурная система может быть подвержена деградации и гибели. Так, Малиновский приводит пример нарушения функционального равновесия: на одном из островов Тихого океана англичане запретили в день инициации обычай “охоты за головами” как антигуманный. После запрета в обществе началась дезорганизация (люди покинули обжитые места, старейшины потеряли авторитет, поля и хранилища остались без присмотра). Оказалось, что при запрете обычая не приводилась в движение вся система культурно-хозяйственных связей, нарушался порядок церемонии посвящения во взрослые, что, в свою очередь, внесло дезорганизацию в иерархическую

структуру общности.

Альфред Реджинальд Редклифф-Браун (1881-1955)- антрополог, один из лидеров британской школы социальной антропологии первой половины XX в. С 1906 г., после окончания университета, проводил экспедиционные исследования на Андаманских островах и в Австралии. В 1915 г. был министром образования королевства Тонга. Долгое время преподавал социальную антропологию в Австралии, ЮАР и США. В 1938 г. вернулся на родину, где возглавил кафедру социальной антропологии в Оксфордском университете. Основные работы: “Естественная наука об обществе”, “Островитяне Андаман”, “Социальная организация австралийских племен”.

Понятие культуры в трудах Редклиффа-Брауна менялось и в результате осмысления превратилось в одну из характеристик общества. В связи с этим понимание его культурологической концепции невозможно в отрыве от анализа теории общества. Отправным положением этой теории стало положение о том, что все виды объективной реальности ни что иное, как различные классы естественных систем, примером которых являются как биологические организмы, так и человеческие общества. Вместе с тем ученый не сводил природу человеческого общества к биологии человеческого организма и рассматривал общество как особую реальность, которая несводима к отдельным индивидам.

Любая система для Редклифф-Брауна - прежде всего элементы и отношения между отдельными элементами. В соответствии с этим социальная система представлена человеческими существами, которые образуют ее элементный состав, и социальными отношениями. Вместе с тем ученый выделял в социальной системе еще и социальную структуру, а также совокупность социальных обычаев. Социальная структура, как часть более общей, по мнению исследователя, определена кругом “интересов”, порожденных биопсихологической природой человека. Поскольку природа человека неизменна, есть основания обнаружить универсальные черты во всех конкретных социальных структурах.

Основной заслугой ученого было применение системного похода к

изучению традиционных обществ и поворот социальной антропологии к сравнительному изучению культур. “Сравнительный метод представляет собой такой метод, благодаря которому мы переходим от частного к общему и от общего к еще более общему, надеясь подойти к универсальному, т.е. к характеристикам, которые в тех или иных формах могут быть обнаружены во всех человеческих обществах” (3, С.651). Задача социальной антропологии понималась Редклифф-Брауном как “ формулировка и обоснование утверждений об условиях существования социальных систем (законов социальной статики) и об устойчивых особенностях, наблюдающихся в процессах социального изменения (законов социальной динамики). Эта задача может быть выполнена,- отмечает ученый,- только при систематическом использовании сравнительного метода...” (3, С.653).

Поступки индивида мотивированы общественными нормами и обычаями, которые индивид наследует от общества. Исходя из этого, поведенческая стратегия индивида определена уже существующей в обществе системой отношений, частью которых и является социальная структура. Редклифф-Браун выделял два типа социальных отношений: подобие и взаимодействие. Первые представлены деятельностью людей непосредственно не связанных друг с другом. Отношения подобия определяют принадлежность людей к одной культуре. Второй тип - взаимодействие. Понимался ученым как устойчиво повторяющееся взаимодействие, основанное на согласованности интересов. Общность интересов, создающая социальные отношения, воплощается в социальных обычаях. В свою очередь социальный обычай является совокупностью правил и норм поведения.

Реальные отношения взаимодействия людей составляют социальную структуру, в то время как институты, регулирующие эти отношения, выступают в качестве структурной формы. При этом подходе культура выступает как совокупность институтов, оформляющих взаимодействия индивидов. Этот институциональный подход к культуре сближает идейное наследие А.Редклифф-Брауна с концепцией Б.Малиновского. Институт как “структурная форма” является по Редклифф-Брауну предметом “социальной морфоло-

гии”, которая, следовательно, и изучает собственно культуру.

Значение функционализма состоит также в том, что та или иная культура стала рассматриваться под углом зрения выполнения различных функций. При этом понятие культуры нередко сводится к совокупности выполняемых ею функций. Предметом анализа обычно являются следующие функции культуры: 1) субстанциональная, или поддерживающая функция, обеспечивающая выживание общности; 2) адаптивная функция, служащая для поддержания более или менее гармоничных отношений между природным окружением и этнокультурной общностью; 3) функция сохранения и воспроизводства традиций, верований, ритуалов, а также истории народа; 4) символически-знаковая функция, состоящая в создании и воспроизводстве культурных ценностей; 5) коммуникативная функция, направленная на обеспечение общения, передачу информации, понимание других культур; 6) нормативно-регулятивная функция, состоящая в поддержании определенного равновесия в обществе, содержащая институциональные формы разрешения конфликтов; 7) компенсаторная функция, основное назначение которой - разрядка эмоционального и физического напряжения (4, С. 72-73).

1. Малиновский Б. Функциональный анализ. // Антология исследований культуры. СПб., 1997.- т.1. - С. 681-702.

2. Малиновский Б. Магия, наука и религия // Магический кристалл.- М.: “Республика”, 1992.- С.84-127.

3. Редклифф-Браун А. Сравнительный метод в социальной антропологии. // Антология исследований культуры. СПб., 1997.- т.1. - С. 636-653.

4. Белик А.А. Культурология. Антропологические теории культур. М., 1998.

Вопросы:

1. Назовите отличие функционализма от предшествующих подходов.
2. Раскройте содержание понятий “основные” и “производные потребности” в концепции Малиновского.
3. Назовите причину, с которой Редклифф-Браун связывает наличие в конкретных культурных традициях универсальных черт.

Структурализм

Структурализм - научное направление в антропологии, опирающееся на применение структурного анализа в различных областях наук о человеке, сформировалось в 20-е гг. XX века в результате перехода гуманитарных наук к абстрактно-теоретическому уровню исследований. Структурализм поставил задачу - организовать изучение культуры на строго научной основе с использованием точных методов естественных наук (математическое моделирование, компьютеризация и т.д.), преодолеть описательность в анализе культуры. Структурный метод, сформировавшийся первоначально в лингвистике во многом благодаря языковеду Ф. Де Соссюру, позднее был перенесен для изучения разнообразных явлений культуры. Если в широком смысле структурализм охватывает обширные области гуманитарного знания, то в более узком значении он может быть определен как реализация структурного подхода в трудах таких исследователей как К.Леви-Строс, М.Фуко, Ж.Деррида, Ж.Лакан и др. Структурализм исследует формы, в которых протекает культурная деятельность человека, причем эти формы духовной деятельности (например, схемы и законы мышления) обозначаются понятием “структура”.

Основные положения структурализма: культура обладает примерно одинаковым набором признаков в различных обществах; это то объективное, что не подвержено субъективным влияниям и изменениям. Такая объективность в структурах (как совокупность устойчивых отношений) не зависит от сознания, она действительна, тем самым создает возможность научного исследования. Эти структуры действуют как бессознательные механизмы, регулируя всю духовную и творческую деятельность человека.

На сознательном уровне человек манипулирует знаками, строя из них фразы, тексты. Делает это он, подчиняясь определенным правилам, которые выработаны коллективно и стихийно и о которых обычно многие не догадываются. Эти правила - элементы структуры языка. Значит, точно такие же элементы структуры должны существовать во всех сферах духовной жизни

человека. “ В таком выражении и состоит бессознательная деятельность человеческого Духа” (1, С. 63).

Концепция коллективного бессознательного, которое лежит в основании культуры, объединяет структурализм с теорией К. Юнга. Если у Юнга в качестве первичных оснований выступают архетипы, то в структурализме - **знаковые системы**.

Таким образом, в структурализме культура выступает как совокупность знаковых систем и культурных текстов. С точки зрения структурализма все культурные системы - язык, мифология, религия, искусство, литература, обычаи, традиции и т.д. - могут быть рассмотрены как знаковые системы. Наиболее простой и универсальной знаковой системой является язык.

Соответственно, следуя логике структуралистов, возможно выявление и научного познания этих структур путем сравнительного структурного анализа знаковых систем и культурных текстов. Исходя из данных положений, представители структурализма в разработке проблем культуры сосредоточились на анализе различных комплексов культурных текстов.

Прежде всего структуралисты стремились выделить из комплекса культурных тестов и знаковых систем те, в которых можно определить общие черты, что предполагает наличие внутренней структуры. Затем в текстах выделялись минимальные элементы (бинарные оппозиции, например, “холодный-горячий”, “верх-низ”), связанные устойчивыми отношениями. Выявление устойчивых отношений внутри и между оппозициями позволяет в дальнейшем моделировать применение этих правил на всех возможных оппозиций данного комплекса текстов.

Для **Клода Леви- Стросса** (р. 1908) исследование систем родства, тотемизма, мифов, ритуала, масок как особого рода языков становится средством постижения общего в огромном многообразии явлений человеческого духа. С помощью приемов структурализма Леви-Стросс построил абстрактно-математическую модель возможных типов брака и семьи. Он предлагает типологию соотношений современных обществ: индустриально развитых и “примитивных”, как “горячих” и “холодных”: первые стремятся производить

и потреблять как можно больше энергии и информации, а вторые ограничиваются устойчивым воспроизводством простых и скудных условий существования. Однако человека нового и древнего объединяют всеобщие законы культуры, законы функционирования человеческого духа.

Леви-Стросс идеализирует “человеческий дух” первобытных народов, их мифологическое мышление, утверждает т.н. “сверхрационализм”- идею гармонии чувств и рациональных начал, - универсальную для человека любой культуры, но утерянную культурой современной.

Человек, считает Леви-Стросс, - представляет собой единство внешнего и реального. Внешнее - это те символы, которыми он оперирует. Внутреннее - это бессознательная структура разума. Внутреннее в человеке неизменно, а внешнее подвержено изменениям. Эмпирическая реальность меняется, и это нарушает структурную связь внешнего и внутреннего в человеке. Создав мир символов, современный человек в своей культурной жизни отошел от следования бессознательной структуре разума, которая дана людям природой и которая идентична природе. Потому все драмы современной культуры - это плата за забвение природы, это драма самого человека. Современный человек нуждается в ремонте. Леви-Стросс считает, что следует вернуться к опыту первобытного человека, чтобы восстановить его единство и целостность (2, С.43) .

К направлению структурализма принято относить тартуско-московскую школу, которая возникла в начале 60-х гг. XX в. в результате объединения двух исследовательских групп- преподавателей и студентов кафедры русской литературы университета г. Тарту и группы московских лингвистов и филологов. Крупнейший представитель- **Лотман Юрий Михайлович** (1922-1993), культуролог, глава тартуско-московской структурно-семиотической школы гуманитарных исследований. Родился в семье адвоката. После окончания Ленинградского (ныне Санкт-Петербургский) университета до конца своей жизни работал на кафедре русской литературы Тартуского университета. Основные работы: “Структура художественного текста” (1970), “Статьи по типологии культуры” (1970-1973), “Культура и взрыв” (1992), “Беседы о

русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII- нач. XIX века)” и др.

Тартуско-московская семиотическая школа в условиях господства тоталитарного режима была творческим сообществом талантливых ученых внутренне не скованных узкими рамками марксистской методологии. Лотман и его единомышленники много сделали для возвращения из забвения целых пластов русской культуры и еще больше для разработки новых методологических принципов гуманитарных исследований. В научном подходе самого Лотмана центральным понятием был “текст культуры”. Согласно этому подходу, любое проявление культуры можно представить в виде текста, т.е. определенной знаковой системы, которая будет вторична по отношению “первичной” системе знаков, которыми являются естественные языки. Понятие “текста культуры” в методологии Лотмана охватывало самые различные сферы жизни, философии, науки, искусства.

Основу научного подхода ученого составлял метод структурного анализа, позволяя широко ставить вопросы сходства искусства и жизни, игры и природы искусства. Особое внимание Лотмана привлекала проблема структуры пространственных отношений в культуре, которые отражены в модели “картины мира”. Последняя имеет специфический вид для каждой конкретной культуры, хотя и построена на универсальных пространственных отношениях: “правый - левый”, “открытый - закрытый” и т. д. Подобные противопоставления обычно именуют бинарными, по Лотману, это такие смысловые пары, которые демонстрируют противоположные полюса восприятия окружающего мира.

Бинарность культурных традиций, порождающая их внутренние противоречия - проблема, которая стала центральной в одной из последних работ Лотмана “Культура и взрыв”. В этом исследовании ученый предложил свое понимание универсального характера развития культуры. По его мнению, развитие культуры может протекать в двух основных сменяющих друг друга динамических формах: “постепенное развитие” и “взрыв”. В любой культуре движение вперед осуществляется двумя путями. Непрерывное и потому

предсказуемое развитие, обладающее мощной силой прогресса, и противоположное по характеру - взрывное. В последнем случае резко возрастает мера энтропии (неопределенности) в дальнейшем развитии. Тем не менее, по прошествии определенного отрезка времени, культура из всех возможных вариантов дальнейшего движения вперед выберет только один и вновь вернется к форме непрерывного развития. Эту схему не следует понимать прямолинейно. “Культура как сложное целое составляется из пластов разной скорости развития, так что любой ее синхронный срез обнаруживает одновременное присутствие различных ее стадий. Взрывы в одних пластах могут сочетаться с постепенным развитием в других” (3, С. 25). Другое дело, что взрыв может быть настолько мощным, что охватит всю толщу культурных слоев и приведет к полному разрушению культуры. По мнению Лотмана, в культурах, представленных цивилизациями западного типа, взрыв разрывает лишь часть слоев и непрерывность в развитии, переплетаясь с разрывами, образует единую историческую связь. В бинарных культурах, как, например, в русской, моменты взрыва влекут за собой глубокие кризисы и коренное обновление. “Целостная структура культуры ориентирована на усредненность и выживание, ее механизм - юстиция” (3, С.258). В русской культуре присутствует стремление заменить юриспруденцию моральными или религиозными принципами, поэтому целостная структура в этой ситуации всегда находится под угрозой полного разрушения в моменты взрывов.

Глубокий анализ русской культуры, с точки зрения ее бытового поведения, ее специфических структур повседневности, был дан Лотманом в работе, посвященной быту и традициям русского дворянства. Отправной точкой его тонкого и глубокого анализа стало положение, согласно которому “культура, прежде всего, - понятие коллективное. Отдельный человек может быть носителем культуры, может активно участвовать в ее развитии, тем нее менее по своей природе культура, как и язык, - явление общественное, то есть социальное” (4, С.5). По мысли исследователя, культура выступает как форма общения, а сферу общения обслуживает язык. В свою очередь язык это система знаков, употребляемых членами коллектива по определенным правилам,

причем знаком может служить любое материальное выражение (слова, рисунки, вещи и т. д.), имеющее значение и таким образом передающее смысл. Эти лаконичные и логически стройные тезисы Лотмана - итог грандиозной творческой работы над проблемами культуры, изучению которой ученый посвятил свою жизнь.

1. Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1983.

2. Кузьмина А.А., Машненков В.В. Культурологические концепции К.Юнга и Леви-Стросса. // Введение в культурологию. М., 1995.- С. 39-43.

3. Лотман Ю.М. Культура и взрыв. – М., 1992.

4. Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII - начало XIX века).- СПб, 1994.- 399 с.

Вопросы:

1. Раскройте содержание понятия “культура” в рамках структуралистского подхода.
2. Дайте определение типов культуры по Леви-Строссу.
3. Охарактеризуйте содержание понятий “культурный взрыв” и “постепенное развитие” в концепции Лотмана.

Концепции игровой культуры

Наиболее ярким представителем концепции игровой культуры является голландский культуролог **Йохан Хейзинга** (1872-1945)- профессор, ректор Лейденского университета. После оккупации Германии Нидерландов, 70-летний ученый с мировым именем был брошен нацистами в концентрационный лагерь заложников. Благодаря усилиям мировой общественности был вызволен и отправлен в ссылку. Умер от истощения в феврале 1945, не дожив трех месяцев до победы.

В его известном труде “Homo Ludens” (“Человек играющий”) говорится об игровом характере культуры. Игра старше культуры, игра предшествует

культуре, игра творит культуру - таков лейтмотив концепции. Культура происходит из игры как живой плод, который отделяется от материнского тела, - она развивается в игре и как игра.

Особое место Хейзинга отводит идее состязания (агон- греч.) как главного элемента общественной жизни - “**агональный фактор**”. Здесь игра понимается, прежде всего, как состязание с обязательными правилами. Тот, кто нарушает правила - шулер, плут, он лишь притворяется, что играет. Обзор истории древних культур и изучение традиционных обществ, приводят ученого к выводу о непременном присутствии агонального фактора в архаической культуре. Игра в концепции Хейзинга - это культурно-историческая универсалия. Культура в ее древнейших формах “первоначально разыгрывается”. Так, агон, как культурообразующий фактор, заполнял всю жизнь эллинов: “У греков было принято состязаться во всем, что заключало в себе возможность борьбы. Состязания мужчин в красоте составляли элемент Панафинеев и спортивных ристаний в честь Тесея. На симпосиях – пирах - соревновались в пении, загадывании загадок, в том, кто больше выпьет и позже заснет... Александр отметил смерть Калана ... агоном, наградой для самых стойких собутыльников, в результате чего 35 участников пиршества умерли сразу, а шестеро позже, включая и победителя в винопитии ”(1,С. 90).

Прекрасной демонстрацией игрового импульса культуры, по мнению Хейзинги, является парик в том виде, как его носили в XVII- XVIII вв. “Парик появился вначале как суррогат для возмещения скудеющей красы волос, т.е. как подражание природе. Когда же ношение парика стало всеобщей модой, он быстро потерял всякую претензию на фальшивое подражание естественной шевелюре и стал элементом стиля... Он служит не для подражания, но для того, чтобы выделять, облагораживать, возвышать. Тем самым парик есть наиболее “барочный” элемент барокко” (1,С.207-208). Так, парик, будучи, неестественным, стесняющим и вредным для здоровья, господствует в течение полутораста лет. И чем дальше, тем больше парик отдаляется от естественных волос, все более стилизуясь. В эпоху рококо всякая видимость подражания природе исчезает, парик окончательно стал орнаментом. В мемуа-

рах, относящихся к этой эпохе, излагается следующее: “Мне необходимо было причесаться и вообще принарядиться, чтобы ехать в Версаль... Хотела я впервые попробовать прическу, очень неудобную, но тогда очень модную: несколько плоских бутылочек, округленных и приспособленных к форме головы, в которые наливается немного воды и вставляются живые цветы на стеблях... Весна на голове среди белоснежной пудры производила чарующее впечатление” (2, С. 323).

Хейзинга утверждает - все культурное творчество есть игра. Культ перерос в священную игру. Поэзия родилась в игре и стала жить благодаря игровым формам. Музыка и танец были и есть сплошь игра. Право выделилось из обычаев социальной игры - состязания.

Война. На игровых началах базировалось улаживание споров с помощью оружия. Упорядоченная борьба есть игра. Хейзинга пишет: “Самурай исповедовал убеждения: то, что для обыкновенного человека серьезно, для доблестного не более чем игра. В понятие феодального героизма входит и презрение благороднорожденного ко всему материальному. Японский дворянин выказывал свое хорошее воспитание тем, что не знал достоинства монет. Один японский князь по имени Кэнсин, воюя с другим, по имени Сингэн, прослышал, что некто третий, открыто не объявлявший Сингэну войну, отрезал пути, по которым в горы подвозилась соль. Тогда Кэнсин приказал своим подданным доставить противнику соль в избытке, написав Сингэну: “Я сражаюсь не солью, а мечом”. Это еще один образчик верности правилам игры” (1, С.121).

Однако, считает Хейзинга, игровой элемент постепенно в процессе развития культуры отступает на задний план, растворяется. “ По мере того как культурный материал становится сложнее по составу, пестрее, обрастает деталями, а техника организации производственной и общественной жизни, индивидуальной и коллективной, становятся все изощреннее, над фундаментом культуры мало-помалу надстраивается слой идей, систем, понятий, учений и норм, знаний, обычаев, которые по видимости совершенно теряют всякое касательство к игре. Культура становится все более серьезной и отводит игре

только побочную роль” (1, С. 92).

Вытеснение игры, начавшееся в XVIII веке, фактически заканчивается к XIX веку. Духом общества завладевает прозаическое понятие пользы. Позднебуржуазная культура теряет игровую традицию. Нигде нет большей необходимости придерживаться установленных правил, как в общении между народами и государствами. Но даже война, констатирует Хейзинга, “утратила всякое соприкосновение с игрой. Высокоцивилизованные государства полностью игнорируют всеобщность международного права, и без зазрения совести исповедуют pacta servanda (договоры не выполняются)” (1, С. 237).

“Подлинная культура, - считает Хейзинга, - не может существовать без определенного игрового содержания. Культура все еще хочет играться - по обоюдному соглашению относительно определенных правил. Подлинная культура требует всегда и в любом аспекте a fair play (честной игры) - есть не что иное, как выраженный в терминах игры эквивалент порядочности. Нарушитель правил игры разрушает самое культуру” (1, С. 238).

Анализ современного культурного состояния в игровом аспекте предпринял испанский философ **Хосе Ортега- и- Гассет** (1889-1955).

Ортегу называют теоретиком элиты (работы: “Восстание масс”, “Дегуманизация искусства”). По мнению философа, человечество разделено на “народ”, или **массу**, являющуюся “косной материей исторического процесса” и **элиту** - особо одаренное меньшинство, творцов подлинной культуры.
Жизнь людей выдающихся сосредоточена в игровой сфере деятельности. Игра - творчество противопоставляется обыденности, утилитаризму и пошлости человеческого бытия. “В отличие от человека-массы, человек, принадлежащий к избранному меньшинству, - пишет Ортега, - чувствует потребность приспосабливать свою жизнь к более высоким этическим ценностям, добровольно служа им” (3,С. 89).

Действительность оккупирована массой обывателей - “герои исчезли, остался хор”. Человечество становится бездуховным. Характеризуя массового человека, философ приводит статистику: за все 12 веков истории, с VI по XIX вв., европейское население ни разу не превысило 180 млн. жителей. А за

время с 1800 по 1914 гг., то есть за период чуть более века, достигло 460. “За три поколения вырвалась на свет такая толпа людей, что, сметая все на своем пути, она, подобно лавине, затопила всю поверхность истории” (3, С.77). Головокружительный рост означает все новые и новые толпы, которые с таким ускорением извергаются на поверхность истории, что не успевают пропитаться традиционной культурой.

Человек-масса плывет по течению, не строя планы на будущее, он не способен на созидательную деятельность. Человек, принадлежащий к “избранному меньшинству”, требует от себя очень многого, в то время как человек толпы ничего от себя не требует, удовлетворяется тем, что имеет и сам собой весьма доволен. Он чувствует себя совершенным, у него появилось свое и весьма определенное мнение по поводу того, что происходит и должно происходить в мире. “Поэтому, - отмечает Ортега, - у него атрофировались органы слуха. Зачем слушать других, если он сам все знает? Теперь не время слушать, настало наконец время судить, высказывать мнение, решать. И нет сейчас такого вопроса общественной жизни в решение которого он, будучи слепым и глухим, не стремился бы внести своего вклада, непременно навязывая свое мнение” (3, С. 97). Человеку-массе не требуется дискуссия, и это неминуемо приводит его к единственно возможному для него непременному вмешательству - к прямому действию- насилию.

Современный человек может подняться над тоскливым миром, считает Ортега, если только он перейдет в область неутилитарных отношений. Социальные контакты лишены духовного содержания. Межличностные отношения: любовь, дружба, материнство и др., а также творчество, наука и спорт, по мнению философа, являются слагаемыми единственно возможной альтернативой достойного существования человека.

В соотношении вкусов элиты и массы Ортега видит причины неуспеха нового искусства в обществе. Новое искусство массам противопоставлено, и так будет всегда, - утверждает философ. Оно делит людей на тех, кто его понимает, и тех, кто не понимает. Оно способствует тому, чтобы избранные узнали друг друга среди толпы. “Недалеко то время, когда общество при по-

мощи искусства будет организовано так, как оно и должно быть организовано, - разделено на выдающихся личностей и обычных людей…” (4, С.503).

Для толпы средства искусства обязательно должны быть очеловеченными, то есть людям нравится, например, пьеса, когда они могут увлечься человеческими судьбами, показанными им. “Любовь, ненависть, радость и горе героев волнуют сердца зрителей. Они - зрители, сливаются воедино с тем, что видят, как если бы персонажи пьесы были реальными людьми. И они говорят, что пьеса “хороша”, когда ей удалось создать иллюзию, достаточную для того, чтобы вымышленные образы производили такое же впечатление, как живые люди” (4, С.504).

Новое же искусство должно быть игровым и дегуманизированным. Ортега-и-Гассет определяет основные черты развития искусства XX в.: 1) тенденция к дегуманизации; 2) отказ от изображения “живых форм”; 3) стремление к тому, чтобы произведение искусства было лишь произведением искусства; 4) стремление понимать искусство как игру и только; 5) тяготение к иронии; 6) тенденция избегать всякой фальши и, в этой связи, тщательное исполнительское мастерство (5, С. 49).

Таким образом, можно констатировать, что в отличие от концепции Хейзинги, которая подразумевает универсальность и общедоступность игры, Ортега-и-Гассет игровую форму деятельности относит к прерогативе творческой элиты, которая должна спасти культуру от “восстания масс”.

1. Хейзинга Й. Homo Ludens. М., 1992

2. Иллюстрированная энциклопедия моды. Прага,1989.

3. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс.// Дегуманизация искусства. М., 1991.

4. Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства. М., 1991.

5. Буйдина И. Ф. Западноевропейские концепции игровой культуры. // Введение в культурологию. М., 1995.- С.43-56.

Вопросы:

1. Какое содержание вкладывают в понятие игры Й. Хейзинга, Х. Ортега-и-Гассет?

2. Охарактеризуйте содержание теории элиты.

3. Присутствует ли “агональный” фактор в современной культуре? Если - да, приведите примеры.

Культурно-историческая концепция евразийства

Группа русских эмигрантов (лингвист и культуролог Н. Трубецкой, историк Г. Вернадский, политолог П. Савицкий, философ Л. Карсавин и др.) после октябрьского переворота стала называть себя “евразийцами”. Основные идеи евразийцев были изложены в программном сборнике 1921 г. “Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждения евразийцев”.

Это идейное движение, предлагавшее обновленный взгляд на Россию, ее историю и культуру. Они стремились переосмыслить прежде всего статус России в формуле “Восток-Запад”, поскольку уже сам термин “Евразия” означает, что Россия принадлежит двум мирам - Европе и Азии.

Основная идея - Россия как особое евразийское пространство представляет собой уникальный географический и культурный мир, из чего они заключают, что “... нам уже недостаточно того культурного самосознания, которое было у славянофилов, хотя мы и чтим их, как наиболее нам по духу близких. Но мы решительно отвергаем существо западничества, т.е. отрицание самобытности и, в конце концов, самого существования нашей культуры. Нам стыдно за русских людей, которым приходится узнавать о существовании русской культуры от немца Шпенглера” (1, С.164). По представлениям евразийцев русская культура не лучше и не хуже, не выше и не ниже других культур. Она, (как и они) просто другая, совершенно особая специфическая культура. “Ее надо противопоставить культурам Европы и Азии как средин-

ную, евразийскую культуру” (1,С.164).

Русская культура, по мнению евразийцев, тождественна русскому православию: “ Православная русская Церковь эмпирически и есть русская культура, становящаяся Церковью. Этой целью и вытекающими из нее задачами определяется существо русской культуры. Русская Церковь, уже существующая как средоточие русской культуры, есть цель всей этой культуры. Она же является истинным центром тяготения всего потенциального православного мира ” (1, С.161).

Особое географическое положение русской культуры определяет черты ее евразийского психического уклада: сознание органичности общественной жизни и связи ее с природой, “материковый размах”, “русская широта”, безграничное “материковое” национальное самосознание, которое для европейского взгляда кажется отсутствием патриотизма. Евразийский тип мышления не привязан (как западный) к каким-либо государственным и политическим рамкам, он допускает самые рискованные опыты и бурные взрывы стихии, “ в которых за пустой трескотней революционной фразеологии ощутимы старые кочевнические инстинкты…” (1, С.165).

Евразийское культурное сознание не принимает такие характеристики западной цивилизации, как “германский педантизм”, ”польский гонор”, рационализм, скученность городов. Русской культуре ближе и родственнее культуры азиатские. Потому, вслед за тактически необходимым поворотом к Европе (Петр I), необходимо, считают евразийцы, совершить органический поворот к Азии.

Согласно теории евразийства, существуют “места развития”, где географическое окружение и социально-историческая среда сливаются воедино. Им присущи свои определенные формы культуры независимо от национального состава и расового происхождения народов, проживающих там.

Так, всем великим державам, которые существовали на евразийских равнинах, свойственен один и тот же тип военной империи. Такими были государства скифов, гуннов, монголов, татар, Московское царство, Российская Империя, режим большевиков. Соответственно, революция, это не конец ис-

тории, не катастрофа - это полная трагедийности, новая страница. Ответом на такие слова евразийцев со стороны “белого” движения были обвинения (зачастую небезосновательные) в пособничестве большевикам и сотрудничестве с ОГПУ.

Последним евразийцем называл себя российский этнолог и историк **Лев Николаевич Гумилев** **(**1912-1992**)**, который своими исследованиями, подкреплял аргументы своих предшественников. Сын русских поэтов “серебряного века” А. Ахматовой и Н. Гумилева, Лев Гумилев свою первую диссертацию и книгу обдумывал в лагерях ГУЛАГа, где провел четырнадцать лет своей жизни. Теория Гумилева сплавляет в одно целое историю, географию и естествознание.

В истории этносов (народов) время от времени идет абсолютная ломка, когда старые этносы исчезают и образуются новые. Древности принадлежали филистимляне и халдеи, македоняне и этруски. Их сейчас нет, но когда-то не было англичан и французов, шведов и испанцев, русских. Откуда и почему возникают новые народы? В результате мутаций, - считает Гумилев, - внезапного изменения генофонда живых существ, наступающего под действием внешних условий (возможно, импульсов космической энергии) в определенном месте и в определенное время. Следовательно, начало этногенеза связано с механизмом мутации, в результате которой возникает пассионарный толчок, ведущий к образованию новых этносов.

Гумилев вводит понятие пассионарности - это признак, возникающий вследствие мутации и образующий внутри популяции некоторое количество людей обладающих повышенной тягой к действию. Эти люди - пассионарии. Пассионарии - это конкистадоры, устремлявшиеся вслед за Колумбом за океан и погибавшие там. Это Жанна д′ Арк, Чингис-хан, А. Невский, Мартин Лютер и др.

“Обычно у людей, как у живых организмов, энергии столько, сколько необходимо для поддержания жизни. Если же организм способен “вобрать” энергии из окружающей среды больше, чем необходимо, то человек формирует отношения с другими людьми и связи, которые позволяют применить

эту энергию в любом из выбранных направлений. Возможно и создание новой религиозной системы или научной теории, и строительство пирамиды или Эйфелевой башни и т.п.” (2, С. 16).

При этом пассионарии выступают не только как исполнители, но и как организаторы. Они вкладывают свою избыточную энергию в организацию и управление соплеменниками на всех уровнях общества. Они вырабатывают новые стереотипы поведения, навязывают их всем остальным. Так постепенно создается новая этническая система, новый этнос.

Исследуя жизненный цикл 40 этносов, Гумилев определил, что продолжительность жизни этноса, как правило, одинакова и составляет от момента толчка до полного разрушения около 1500 лет, если только внешние силы не нарушают нормальный ход этногенеза. Уровень пассионарности не остается неизменным. Этнос, возникнув, проходит ряд закономерных фаз развития, подобных различному возрасту человека. Изменение во времени числа пассионариев изменяет возраст этноса - фазу этногенеза. Гумилев выделяет шесть фаз этногенеза:

1. Фаза пассионарного подъема, вызванная пассионарным толчком (около 300 лет).

2. Фаза акматическая- предельный уровень пассионарного напряжения, сопровождается, как правило, бурными социальными катаклизмами (300).

3. Надлом - резкое снижение уровня пассионарного напряжения (200).

4. Фаза инерционная - плавное снижение пассионарности - образование больших государств, создание и накопление материальных благ (300).

5. Обскурация - снижение уровня пассионарности ниже уровня гомеостаза (равновесия). Доминируют субпассионарии - люди с пониженной пассионарностью, которые стремятся уничтожить не только пассионариев, но и трудолюбивых гармоничных людей. Господствуют потребители, эгоисты (300).

6. Фаза мемориальная - этнос сохраняет лишь память о своей исторической традиции. Затем исчезает и память. Время равновесия с природой (гомеостаза), когда люди живут в гармонии с ландшафтом и предпочитают ве-

ликим замыслам обывательский покой. Пассионарности хватает лишь на то, чтобы поддерживать налаженное предками хозяйство.

Теория этногенеза Гумилева неразрывно связана с понятием “кормящий ландшафт”. “Новые этносы, - говорил он,- возникают не в монотонных ландшафтах, а на границах ландшафтных регионов и в зонах этнических контактов, где неизбежна интенсивная метисация (смешивание)” (3, С.35). Потому определяющим параметром этнической истории является соотношение каждого этноса с его вмещающим и кормящим ландшафтом.

Евразия, по Гумилеву, - это “не только огромный континент, но и сформировавшийся в центре его суперэтнос с тем же названием. Этот континент за исторически обозримый период объединялся три раза. Сначала его объединили тюрки, создавшие каганат, который охватывал земли от Желтого моря до Черного. На смену тюркам пришли из Сибири монголы. Затем, после периода полного распада, инициативу взяла на себя Россия... Новая держава выступила, таким образом, “наследницей” Тюркского каганата и Монгольского улуса.

Объединенной Евразии во главе с Россией традиционно противостояли: на западе - католическая Европа, на Дальнем Востоке - Китай, на юге - мусульманский мир” (2, С. 297-298).

Гумилев одним из первых выступил против европоцентристского взгляда на татаро-монгольское иго, как на извечную вражду кочевников Степи с оседлыми земледельцами. Он считал, что была система сложных и динамичных отношений при неизменности симпатий и уважения друг к другу. “Плоды пылкой фантазии породили “черную легенду” о монгольских зверствах”. Многообразие ландшафтов Евразии позитивно влияло на этногенез ее народов: “Каждому находилось приемлемое и милое ему место: русские осваивали речные долины, финно-угорские народы и украинцы - водораздельные пространства, тюрки и монголы - степную полосу, а палеоазиаты - тундру. И при большом разнообразии географических условий для народов Евразии объединение всегда оказывалось гораздо выгоднее разъединения” (2, С.298).

В отличие от официальной историографии, Гумилев считает, что историю России в этническом аспекте невозможно представить в виде линейного процесса, идущего от Рюрика до, например, Путина. Он утверждает, что история Древней Киевской Руси (с IX по XIII вв.) и Московской Руси (с XIII столетия до наших дней) - это история двух разных этносов. Этногенез Московской Руси, с точки зрения русского ученого, только в XX в. подходит к тем финальным фазам, в которых прошла вся известная нам история Киевской Руси. Научный подход Л.Н. Гумилева получил неоднозначную оценку специалистов. Признавая его право на существование, многие ученые отмечали не полное совпадение его общей схемы с конкретным историческим материалом. Следует отметить, что он сыграл важную роль в развитии гуманитарного знания, поэтому критика частных положений из работ Гумилева вряд ли конструктивна.

Гумилев утверждает: “ Поскольку мы на 500 лет моложе (Западной Европы), то, как бы мы ни изучали европейский опыт, мы не сможем сейчас добиться благосостояния и нравов, характерных для Европы. Наш возраст, наш уровень пассионарности предполагают совсем иные императивы поведения… России еще предстоит пережить инерционную фазу - 300 лет золотой осени, эпохи собирания плодов, когда этнос создает неповторимую культуру, остающуюся грядущим поколениям!

…это вовсе не означает, что нужно с порога отвергать чужое. Изучать иной опыт можно и должно, но стоит помнить, что это именно чужой опыт. Так называемые цивилизационные страны относятся к другому суперэтносу - западноевропейскому миру, который ранее назывался “Христианским миром”. Возник он в IX в. и за тысячелетие пришел к естественному финалу своей этнической истории. Поэтому мы видим высокоразвитую технику, налаженный быт, порядок, опирающийся на право. Все это - итог длительного исторического развития.

Конечно, можно попытаться “войти в круг цивилизованных народов”, т.е. в чужой суперэтнос. Но, к сожалению, ничто не дается даром. Ценой интеграции России с Европой будет полный отказ от отечественных традиций и

последующая ассимиляция ” (2, С. 291, 299).

Таким образом, евразийство в варианте Гумилева представляет собой такую “идею-доктрину”, которая предлагает свой путь спасения России как евразийской державы и потому вызывает сегодня такое большое внимание ученых, политиков, общественности.

1. Евразийство. Опыт систематического изложения. // В поисках своего пути: Россия между Европой и Азией. Ч.2. Хрестоматия. М.,1994.- С.159-167.

2. Гумилев Л.Н. От Руси к России: очерки этнической истории. М., 1992.

3. Гумилев Л.Н. География этноса в исторический период. Ленинград, 1990.

Вопросы:

1. В чем заключается концепция евразийства? Назовите основные положения.

2. Раскройте сущность пассионарной теории этногенеза Гумилева.

3. Какие культурологические школы и направления, на ваш взгляд, оказали влияние на формирование евразийской концепции?

Вопросы для повторения:

1. Что является по Тейлору исходной формой религии?

а) анимизм

б) фетишизм

в) тотемизм

г) магия

2. Какого мыслителя нельзя отнести к представителям теории элиты?

а) Ф. Ницше

б) Х. Ортега-и-Гассет

в) З. Фрейд

г) А. Тойнби

3. Кто из мыслителей утверждал, что определенные культурные формы наследуются биологическим путем?

а) З. Фрейд

б) П. Сорокин

в) К. Юнг

г) Л. Уайт

4. Представителям какого направления принадлежит высказывание “Человек несет абсолютную ответственность за свою судьбу ”?

а) структурализма

б) экзистенциализма

в) социального эволюционизма

г) функционализма

5. Какая из цивилизаций представляет “народы не знающие прорыва” по К. Ясперсу ?

а) Индия

б) Египет

в) Китай

г) Эллада

6. Какая культурологическая школа отрицает единство мировой культуры?

а) структурализм

б) школа локальных культур

в) структурный функционализм
г) эволюционизм

7. Кто ввел в научный оборот понятия “структура” (общества), “функция”, “культурный институт”?
а) Б. Малиновский
б) К. Ясперс
в) М. Вебер
г) Г. Спенсер

8. Из перечисленных ниже авторов определите автора строк “ культура вынуждена строиться на принуждении и запрете влечений...”
а) О. Шпенглер
б) З. Фрейд
в) Ж.-П. Сартр
г) А. Редклифф-Браун

9. Для того, чтобы стать сверхчеловеком, по Ницше, человеческий дух в итоге должен стать:
а) Драконом
б) Львом
в) Верблюдом
г) Ребенком

10. Первым выдвинул концепцию локальных культур:
а) Н. Данилевский
б) Л. Гумилев
в) О. Шпенглер
г) А. Тойнби

11. Согласно определению Л. Гумилева, к пассионариям мы можем отнести:
а) Акакия Акакиевича (Н. Гоголь “Шинель”)
б) Обломова (И. Гончаров “Обломов”)
в) Старуху (А. Пушкин “Сказка о рыбаке и рыбке”)

г) Ивана Сусанина (М. Глинка- опера”Иван Сусанин”)

12. Кто ввел в научный обиход термин “культурология” для обозначения самостоятельной области научного знания?

а) М. Вебер
б) Л. Уайт
в) П. Сорокин
г) Г. Спенсер

13. Какая из трех подсистем культуры является первичной по Л. Уайту ?

а) социальная
б) идеологическая
в) технологическая

14. “Текст культуры” в понимании Лотмана может быть определен как:

а) знаковая система
б) любое устное высказывание
в) генетически заложенная информация

15. Определяющий фактор в развитии культуры по Б. Малиновскому – это...

а) духовные потребности
б) социальные потребности
в) естественные потребности

16. Какое из перечисленных ниже понятий является ключевым в концепции О. Шпенглера?

а) культурно-исторический тип
б) душа культуры
в) текст культуры
г) культурный круг

Рекомендуемая литература

К разделу “Эволюционизм социальный”:

Антонович И.И. Буржуазная социологическая теория. Критический очерк основных направлений, концепций, категорий. Ч. II Диалектика кризи-

са. Минск, 1981.

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

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

Очерки по истории теоретической социологии XIX- начала XX в. М., 1994.

Спенсер Г. Социальная статика: Изложение социальных законов, обуславливающих счастье человечества. СПб., 1906.

Спенсер Г. Справедливость. СПб., 1897.

Спенсер Г. Философия. СПб., 1897.

Тейлор Э. Первобытная культура. М., 1939.

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

Фрезер Дж. Золотая ветвь. М., 1983.

Фрезер Дж. Фольклор в Ветхом завете. М, 1985.

К разделу “Философия жизни Ф. Ницше”:

Лессинг Т. Шопенгауэр. Вагнер. Ницше. // Культурология. XX век: Антология. - М., 1995.- С. 399-431.

Ницше Ф. Антихристианин. //Сумерки богов. М.,1990.-С.17- 93.

Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М., Интербук, 1990.

Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм. // Соч.: в 2 т. -М., 1990. Т. 1.

Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. М., 1994.

К разделу “Общественно-историческая школа локальных культур”:

Бердяев Н. Смысл Истории. М., 1990.

Данилевский Н.Я. Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо- романскому. М., 1991.

Кребер А. Стиль и цивилизации. // Антология исследований культуры. СПб., 1997.- т.1. - С. 225-269.

Маркарян Э.С. О концепции локальных цивилизаций. Ереван, 1962.

Семенов Ю.Н. Социальная философия А. Тойнби. М., 1980.

Сорокин П. О концепциях основоположников цивилизационных теорий.// Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия: Учеб. Пособие для студентов вузов. -М., 1998.-С.38-54.

Тавризян Г.М. О.Шпенглер, Й.Хейзинга: две концепции кризиса куль-

туры. М., 1989.

Тойнби А. Дж. Постижение истории. М., 1991.

Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. СПб. 1996.

Шпенглер О. Человек и техника.// Культурология. XX век: Антология. -М., 1995.- С.454-494. 1. Шпенглер О. Закат Европы. М.,т.1.-1993.

К разделу “Социологическая школа”:

Вебер М. Избранные произведения М., 1990.

Вебер М. Наука как призвание и профессия. // Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991.- С.130-149.

Вебер М. “Объективность” познания в области социальных наук и социальной политики. // Культурология. XX век: Антология. М., 1995.- С. 497-539.

Голосенко И.А. Социология Питирима Сорокина. // История буржуазной социологии первой половины XX века. М., 1979.

Сорокин П. Человек, цивилизация, общество. М., 1992.

Сорокин П. Дальняя дорога. Автобиография. М., 1992.

Сорокин П. Социологические теории современности. М., 1992.

Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина. Очерк истории эстетической аксиологии. М., 1994.

К разделу “Культурно- эволюционная школа Л. Уайта”:

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

Маркарян Э.С. Теория культуры и современная наука. М., 1983.

Работы Л. Уайта по культурологии : Сб. переводов. М., 1996.

Уайт Л. Понятие культуры. // Антология исследований культуры. СПб., 1997.- т.1. - С. 17-48.

Уайт Л. Наука о культуре. // Антология исследований культуры. СПб., 1997.- т.1. - С. 141-156.

Уайт Л. Этнологические эссе. М., 1991.

К разделу “Психоаналитическая школа”:

Бородай Ю. М. Психоанализ и “массовое искусство”.// Массовая культура: иллюзии и действительность. М., 1975.-С. 139-183.

Додельцев Р.Ф. Концепция культуры З.Фрейда.- М., 1989.

Психоанализ и культура: Избр. труды К.Хорни и Э.Фромма. М., 1995.

Ранк О. Миф о рождении героя. М., 1997.
Руткевич А. М. Психоанализ и религия. М., 1987.
Руткевич А.М. Психоанализ: Истоки и первые этапы развития. М., 1997.
Фрейд З. Я и Оно. // История психологии (10-е-30-е гг. Период открытого кризиса): Тексты. М., 1992.- С. 243-272.
Фрейд З. Будущее одной иллюзии. // Сумерки богов. М.,1990.
Фрейд З. Недовольство культурой.// Психоанализ. Религия. Культура. М.,1992.
Фрейд З. Леонардо да Винчи и его воспоминание о детстве. // Юнг К., Нойманн Э. Психоанализ и искусство. М., 1998.-С. 251-298.
Хьел Л., Зиглер Д. Теории личности. СПб., 1997.

К разделу “Концепция коллективного бессознательного К. Юнга”:

Калина Н.Ф. , Тимошук И.Г. Основы юнгианского анализа сновидений. Киев, 1997.
Руткевич А.М. Жизнь и воззрения К. Юнга. // Архетип и символ. М., 1991.
Самуэлс Э. Юнг и постъюнгианцы. Курс юнгианского психоанализа. М., 1997.
Юнг К. Архетип и символ. М., 1991.
Юнг.К. Проблемы души нашего времени. М., 1994.
Юнг К. Психология бессознательного. М., 1994.
Юнг К. К феноменологии духа в сказке. // Культорология. XX в.: Антология. М., 1995. - С.331-377.
Юнг К. Синхронистичность. М., 1997.
Юнг К., Нойманн Э. Психоанализ и искусство. М., 1998.

К разделу “Экзистенциализм. Теория осевого времени К. Ясперса”:

Андреев Л.Г. Жан-Поль Сартр. Свободное сознание и XX век. М., 1994.
Габитова Р.М. Человек и общество в немецком экзистенциализме. М., 1972.
Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде. // Сумерки богов. М., 1989.- С. 222- 318.
Померанц Г.С. Кризис цивилизации Марфы. // Вестник Российской академии наук.- М., 1992.-№10.
Сартр Ж.-П. Экзистенциализм-это гуманизм.// Сумерки богов. М.,

1990.- С. 319-344.

Сартр Ж.П. Стена. Избранные произведения. М., 1992.

Типсина А.Н. Философия религии К. Ясперса. Л., 1982.

Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.

Ясперс К. Философская вера. М., 1991.

К разделу “Структурно-функциональный подход”:

Беспалов В.Е., Сальников Л.В. Введение в функционалистику. Свердловск, 1991.

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

Малиновский Б. Функциональный анализ. // Антология исследований культуры. СПб., 1997.- т.1. - С. 681-702.

Малиновский Б. Магия, наука и религия // Магический кристалл.- М.: “Республика”, 1992.- С.84-127.

Малиновский Б. Научные принципы и методы исследования культурного измерения. // Антология исследований культуры. Т.1. Интерпретация культуры. СПб., 1997.- С. 371-384.

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

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

Редклифф-Браун А. Сравнительный метод в социальной антропологии. // Антология исследований культуры. СПб., 1997.- т.1. - С. 636-653.

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

Эванс-Притчард Э. Нуэры. М., 1985.

К разделу “Структурализм”:

Автономова Н. С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. М., 1977

Грецкий М.Н. Французский структурализм. М., 1971.

Каграманов Ю.М. Клод Леви Стросс и проблема человека.// Вопросы философии. 1976.- № 10.

Кузьмина А.А., Машненков В.В. Культурологические концепции К.Юнга и Леви-Стросса. // Введение в культурологию. М., 1995.- С. 39-43.

Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1983.

Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М., 1994.

Лотман Ю. М. Сотворение Карамзина. М., 1987.

Лотман Ю.М. Культура и взрыв. М., 1992.

Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII- начало XIX вв.). СПб., 1997.

Фуко М. Слова и вещи. М., 1972.

К разделу “Концепции игровой культуры”:

Буйдина И. Ф. Западноевропейские концепции игровой культуры. // Введение в культурологию. М., 1995.- С.43-56.

Гессе Г. Игра в бисер. Новосибирск,1991.

Гуревич П.С. Философия культуры. М., 1994.

Зыкова А.Б. Учение о человеке в философии Х. Ортеги-и-Гассета. М., 1978.

Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства. М., 1991.

Ортега-и-Гассет Х. Эстетика: Философия культуры. М., 1991.

Тавризян Г.М. О. Шпенглер, Й. Хейзинга: две концепции кризиса культуры. М., 1989.

Финк Е. Основные феномены человеческого бытия.// Проблема человека в западной философии. М., 1988.

Хейзинга Й. Homo Ludens. М., 1992.

Хейзинга Й. Осень Средневековья. М., 1993.

К разделу “Культурно-историческая концепция евразийства”:

Евразийство. Опыт систематического изложения. // В поисках своего пути:Россия между Европой и Азией. Ч.2. Хрестоматия. М.,1994.-С.159-167.

Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера земли. Л., 1989.

Гумилев Л.Н. География этноса в исторический период. Л., 1990.

Гумилев Л.Н. От Руси к России: очерки этнической истории. М., 1992.

Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии: Эпохи и цивилизации. М., 1993.

Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М., 1997.

Пути Евразии. Русская интеллигенция и судьбы России. М., 1992.

Урханова Р.А. Философско-исторические основания евразийской культурологии.// Философия и культура в России. М., 1992.

Оглавление

Введение…….....3
Эволюционизм социальный…….....4
“Философия жизни” Ф. Ницше…….....11
Общественно-историческая школа локальных культур……..... .16
Социологическая школа…… 23
Культурно- эволюционная школа Л. Уайта …….....30
Психоаналитическая школа…….....34
Концепция коллективного бессознательного К. Юнга……....39
Экзистенциализм. Теория осевого времени К. Ясперса…….....45
Структурно-функциональный подход…….....50
Структурализм…….. 56
Концепции игровой культуры …….....62
Культурно-историческая концепция евразийства…….....68
Вопросы для повторения…….....75
Рекомендуемая литература…….....78
Оглавление.....83

Горбатов Алексей Владимирович
Михайлов Юрий Иннокентьевич

Основные школы
и
концепции культурологии

Учебное пособие

Редактор: З.А.Кунашева

Лицензия на издательскую деятельность

ЛР № 020464 от 9 июня 1997 г.

Лицензия на полиграфическую деятельность

ПЛД № 44-12 от 4 декабря 1994 г.

Подписано к печати 27.03.2000. Формат 60x84 1/16.

Печать офсетная. Печ.л. 5,25. Уч.-изд.л. 3,84. Тираж 300 экз. Заказ № 39/178

Кемеровский государственный университет. 650043 Кемерово, ул.Красная, 6.

Издательство "Кузбассвузиздат". 650043. ул.Ермака,7.

А.В. Горбатов

Ю.И.Михайлов

ОСНОВНЫЕ ШКОЛЫ

И

КОНЦЕПЦИИ КУЛЬТУРОЛОГИИ

Учебное пособие

Кемерово 2000