

Учреждение образования
«Белорусский государственный университет культуры и искусств»

Факультет культурологии и социально-культурной деятельности
Кафедра культурологии

УТВЕРЖДЕНО
Заведующий кафедрой
культурологии

_____ А.И. Смолик
_____ 20__ г.

УТВЕРЖДЕНО
Декан факультета
культурологии и
социально-культурной
деятельности
_____ Н.Е. Шелупенко
_____ 20__ г.

УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКИЙ КОМПЛЕКС
ПО УЧЕБНОЙ ДИСЦИПЛИНЕ

ВВЕДЕНИЕ В КУЛЬТУРНУЮ АНТРОПОЛОГИЮ

для специальности II степени высшего образования

1-21 80 13 Культурология

Составитель:

Смолик А.И., заведующий кафедрой культурологии, доктор
культурологии, профессор

Рассмотрено и утверждено
на заседании Совета университета 15 марта 2022 г.
протокол № 9

Составитель:

А.И. Смолик, заведующий кафедрой культурологии учреждения образования «Белорусский государственный университет культуры и искусств», доктор культурологии, профессор

Рецензенты:

А.Э. Саликов, профессор кафедры молодежной политики и социокультурных коммуникаций государственного учреждения образования «Республиканский институт высшей школы», кандидат культурологии, доцент;

Т.М. Смоликова, доцент кафедры межкультурных коммуникаций и рекламы учреждения образования «Белорусский государственный университет культуры и искусств», кандидат культурологии, доцент.

Рассмотрен и рекомендован к утверждению:

Кафедрой культурологии

(протокол от 24.02.2022 № 8);

Советом факультета культурологии и социально-культурной деятельности

(протокол от _____ № _____)

СОДЕРЖАНИЕ

1. ПОЯСНИТЕЛЬНАЯ ЗАПИСКА.....	4
2. ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ РАЗДЕЛ.....	7
2.1 Конспект лекций.....	7
3. ПРАКТИЧЕСКИЙ РАЗДЕЛ.....	100
3.1 Тематика семинарских занятий.....	100
4. РАЗДЕЛ КОНТРОЛЯ ЗНАНИЙ.....	101
4.1 Перечень вопросов по темам семинарских занятий.....	101
4.2 Вопросы к зачету.....	109
5. ВСПОМОГАТЕЛЬНЫЙ РАЗДЕЛ.....	111
5.1 Учебная программа.....	111

РЕПОЗИТОРИЙ БГУКИ

1. ПОЯСНИТЕЛЬНАЯ ЗАПИСКА

Курс «Введение в культурную антропологию» входит в систему гуманитарных дисциплин и предназначен для реализации второй ступени высшего образования. Курс является компонентом подготовки магистрантов по специальности 1 21 80 13 – Культурология, реализуемой в учреждении образования «Белорусский государственный университет культуры и искусств». Структура и содержание отвечают требованиям Образовательного стандарта высшего профессионального образования.

Данный курс концептуально связан с рядом культурологических дисциплин (теория и история культуры, культурология, культурантропология, аксиология, семиология культуры, динамика мировой культуры, социология культуры, лингвокультурология и др.). Он является метадисциплиной по отношению к ним. Его предметное содержание – экспликация культурологических методов и методик, а также реалий культуры. Курс систематизирует знания о культурологических подходах и методах, представляет культурную антропологию как особый тип дискурса в контексте гуманитарного знания; формирует специальные знания и компетенции, необходимые магистрантам-культурологам для осуществления профессиональной научно-педагогической и научно-исследовательской деятельности.

В структуру учебной дисциплины «Введение в культурную антропологию» входят знания теоретико-методологического характера, которые являются основой культурологического исследования текстов культуры.

Целью учебного курса является углубленная профессиональная подготовка магистрантов в области теории и методологии культурной антропологии, что подразумевает изучение современных научных достижений и тенденций развития в области духовной и материальной культуры.

Задачи дисциплины:

- дать представление о культурной антропологии как научной дисциплине, базирующейся на системе знаний, научных принципах философии, логике и методологии науки;
- охарактеризовать структуру и предметное содержание современного культурантропологического дискурса;
- познакомить магистрантов с ключевыми терминами, категориями и дефинициями, составляющими теоретическую основу методов проведения культурантропологического исследования;

- сформировать у магистрантов академические компетенции, необходимые для выполнения научно-исследовательской работы и инновационной деятельности в области культурной антропологии;
- способствовать обретению практических навыков исследования текстов культуры;
- содействовать формированию научного креативного и инновативного мышления, основанного на ценностях науки;
- развивать навыки самостоятельной работы с текстами культуры.

В результате изучения курса магистранты должны *знать*:

- историю культурной антропологии как эволюционирующей системы;
- комплекс культурологических дисциплин и их теоретико-методологический базис;
- общенаучные, частнонаучные, дисциплинарные и междисциплинарные методы;
- ключевые подходы, методы и методики культурантропологического исследования;
- актуальную тематику и проблематику культурноантропологического дискурса;
- инвариантную структуру научного метода.

В результате изучения дисциплины магистрант должен *уметь*:

- охарактеризовать методологические парадигмы Нового и Новейшего времени;
- владеть категориальным аппаратом философии, методологии науки и культурной антропологии;
- проводить анализ структуры культурноантропологического знания и соответствующей ему методологии;
- анализировать актуальные теоретические и методологические проблемы современной культурной антропологии и социокультурной динамики;
- применять методы, методики и технологии анализа текста культуры;

Предназначение учебно-методического комплекса «Введение в культурную антропологию» – в ориентации магистрантов на использование в образовательном процессе системы интерактивных методов, развивающих критически-творческое мышление, укрепляющих инновационный потенциал лекций и семинарских занятий, самостоятельной учебно-познавательной деятельности. Эта система включает совокупность компонентов: тренинг по каждому разделу учебного курса; тестирование по темам; диалог с

мыслителями прошлого и современными учеными; самостоятельный исследовательский поиск – выполнение микроисследований к семинарам; овладение навыками публичного выступления и политического лидерства; решение ситуационных задач; углубленное изучение дисциплины с использованием классических произведений, политических документов, научных периодических изданий. Эти методы привлекают внимание магистрантов, побуждают их к заинтересованному усвоению фундаментально-прикладных основ общественно-политических наук.

РЕПОЗИТОРИЙ БГУКИ

2. ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ РАЗДЕЛ

2.1 Конспект лекций

Циклические Концепции Культуры

Под циклическими концепциями культуры понимается система взглядов на культуру как сложный социальный организм, который в своем развитии проходит определенный цикл.

К циклическим концепциям культуры принято относить теории Н. Данилевского, О. Шпенглера, А. Тойнби, П. Сорокина. Они же отражают и сущность так называемого цивилизационного подхода к исследованию культуры и цивилизации, нацеленного на выявление ценностных основ культуры, ее ядра, делающего культуры разными. В этом отношении цивилизационный подход отличен от формационного, или стадийно-эволюционного, который сосредоточен в большей степени на выявлении общих механизмов, закономерностей и этапов развития общества и культуры, часто в ущерб экспликации уникальных, индивидуальных основ культур. Современная культурология постепенно отказывается от одностороннего применения как цивилизационного, так и стадийного подходов в пользу принципа дополнительности.

Идея цикла была присуща многим социальным и культурным парадигмам в разные периоды развития человеческой истории. Цикличность – неотъемлемое восприятие человеком круговорота жизни и судьбы. Поэтому вполне объяснимо циклическое понимание динамики общества и культуры. Попытка научного обоснования определенной периодичности в прохождении этапов истории была предпринята итальянским философом Джамбаттиста Вико (1668–1744). В труде «Основание новой науки об общей природе наций» он доказывал идею о непрерывности истории как единого общего процесса человеческого развития, протекающего по одним и тем же законам, обусловленного «провидением», причинностью, которая подчиняет себе отдельные стремления людей и их частные интересы.

Культура и общество в своем развитии, согласно Вико, проходят цикл, включающий три этапа:

- 1) «век богов» – детство эпохи, характеризующееся безгосударственностью, доминированием власти жрецов, бескрайней свободой;
- 2) «век героев» – юность эпохи, для которой свойственны появление государства и аристократии, доминирование силы и

воинственности в действиях государств;

3) «век людей» – зрелость эпохи, для которой характерно формирование таких форм государственного правления, как представительная монархия и демократическая республика; сила государственной власти уступает место праву и системе гражданского равенства; торговля исполняет роль объединительного начала для человечества; интенсивно развивается промышленность и техника, искусство и наука испытывают расцвет [1].

Круговорот истории бесконечен: она движется через накопление противоречий, конфликтов и взрывов к итоговому кризису, после которого цикл начинается вновь. Движущими силами исторического процесса являются люди, их творчество, отношения собственности и даже классовая борьба – борьба между патрициями и плебеями. В то же время только Бог управляет миром в соответствии со своими замыслами и своей волей определяет историю народов. Бог проявляется в истории через созданную им человеческую природу, которой свойственно думать лишь о своей личной пользе. Божественный дух «руководит» человеческими страстями, их свободной игрой, являющимися следствием свободной воли человека. Это позволяет развивать гражданское устройство, преодолевать варварство и утверждать гуманность.

Культура и история как сферы и результат человеческой деятельности в разных проявлениях должны, как полагал Вико, познаваться методами, отличными от методов познания природы. Несмотря на некоторую ограниченность исторических рамок исследования (предметом изучения стали в основном история и культура Древней Греции и Рима), Вико предложил принципы исследования, которые и сегодня остаются актуальными: опора на источники, изучение всех сторон культуры, внимательное отношение к обрядам, мифам, материальной культуре, языку как фактору культуры. Большое значение для становления и развития человечества играет, с точки зрения философа, религия: «Только религия заставляет народы совершать доблестные дела под влиянием чувств», – полагал он.

Впоследствии идея цикла нашла научное продолжение в трудах многих философов и антропологов. В каждой из рассматриваемых теорий имеется собственная интерпретация цикличности культуры. У Шпенглера, например, это замкнутый цикл. У Сорокина – «разомкнутый», т. е. включающий понимание волнообразности культурно-исторических процессов. Концепция Тойнби соединяет в себе как идею прогресса, так и цикла.

Концепция локальных культурно-исторических типов Николая Данилевского

Николай Яковлевич Данилевский (1822–1885) – русский ученый, биолог, философ, культуролог, отличавшийся оригинальным подходом к пониманию истории и культуры в их онтологическом смысле, а также судьбы славянства. По своим политическим и социально-культурным взглядам был близок к почвенничеству и славянофильству, поэтому полагал, что России следует идти по собственному пути развития, прекращая «обезьянничанье» – подражание Западу.

Концепция культуры, разработанная Данилевским, была первой в ряду так называемых теорий циклического развития культуры, отражавших генезис и развитие локальных цивилизаций. Основные взгляды русского ученого о путях, динамике культур были изложены в труде

«Россия и Европа», первая публикация которого осуществилась в журнале «Заря» в 1869 г., а в 1871 г. вышло отдельное издание. Внезапная смерть не позволила Данилевскому закончить исследование взаимоотношений между Россией и Западом.

Труд «Россия и Европа» является классическим изложением культурологических воззрений, включающим следующие проблемы:

- периодизация истории и критика западнотризма;
- типология культуры;
- деятельностный подход в понимании культуры;
- взаимодействие между культурами;
- законы развития культурно-исторических типов;
- судьба славянской культуры.

Ключевым посылом исследования культуры и этнических культур для Данилевского было выявление места России в мировом культурно-историческом процессе и ее роли во взаимоотношениях с Западом. Однако проследить исторический путь России, определить перспективы ее развития оказалось возможным лишь в контексте всемирно-исторических реалий, скрупулезный анализ которых дал возможность исследователю создать достаточно целостную концепцию истории и культуры.

Н. Я. Данилевский отрицал целесообразность сложившейся традиции изучения культурно-исторического процесса: «Деление истории на древнюю, среднюю и новую, хотя бы и с прибавлением древнейшей и новейшей, или вообще деление по степеням развития – не исчерпывает всего богатого содержания ее. Формы исторической жизни человечества, как формы растительного и животного мира, как формы человеческого искусства (стили архитектуры, школы живописи), как формы языков (односложные, приставочные, сгибающиеся), как про

явление самого духа, стремящегося осуществить типы добра, истины и красоты (которые вполне самостоятельны и не могут же почитаться одним развитием другого), не только изменяются и совершенствуются повозрастно, но еще и разнообразятся по культурно-историческим типам» [2, с. 62]. Принятая классификация исторических периодов, как полагал Данилевский, является наследием европоцентристской позиции, укоренившейся в историческом сознании. Между тем у каждой культуры свой собственный сценарий развития и воплощения в разных сферах и формах. Культура Китая, например, во многих отношениях не уступает европейской. Более того, не исключено, что изобретения китайской цивилизации – порох, книгопечатание, компас, писчая бумага – стали источниками развития Европы.

Не разделял Данилевский и позицию противопоставления Запада и Востока по линии прогресс – застой: «Прогресс состоит не в том, чтобы всем культурам следовать за Западом, а в том, чтобы исходить все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, во всех направлениях» [2, с. 79].

Итак, согласно Данилевскому западная культура не идентична культуре общечеловеческой; западноевропейская культура есть «поприще лишь романо-германской цивилизации». Ее путь не отражает многообразия способов и форм бытия других культур.

С этой позиции рассматривается и проблема отношений России к Западу, а также вопрос о принадлежности русской культуры к европейской. Данилевский считал, что в географическом и собственно историческом планах Россия к Европе не относится: «Она не питалась ни одним из тех корней, которыми всасывала Европа как благотворные, так и вредоносные соки непосредственно из почвы ею же разрушенного древнего мира, не питалась и теми корнями, которые почерпали пищу из глубины германского духа» [2, с. 45].

Ученый считал глубоко ошибочным мнение, что только благодаря заимствованиям из европейской культуры Россия смогла стать частью Европы, полагая, что Россия обладала и обладает собственной уникальной культурой и особым путем развития. Поэтому он весьма критически относился к подражанию всему западному, бездумно привитому в виде дичка русской культуре.

Итак, по мнению Данилевского, история человечества не сводима к пространству романо-германской цивилизации и не вмещается в парадигму «Запад – Восток – Россия». Культурно-исторический процесс представляет собой панораму разных культурно-исторических типов.

Данилевский утверждал, что «общечеловеческой цивилизации не существует и не может существовать, потому что это была бы только невозможная и вовсе нежелательная неполнота. Всечеловеческой цивилизации, к которой можно было бы примкнуть, также не существует и не может существовать, потому что это недостижимый идеал, или, лучше сказать, идеал, достижимый последовательным или совместным развитием всех культурно-исторических типов, своеобразною деятельностью которых проявляется историческая жизнь человечества в про-шедшем, настоящем и будущем» [2, с. 90].

Культурно-исторические типы развития разных народов порождают цивилизации, существующие отдельно друг от друга. К ним Данилевский относит: 1) египетскую; 2) китайскую; 3) ассиро-вавилонно-финикийскую, халдейскую, или древнесемитическую; 4) индийскую; 5) иранскую; 6) еврейскую; 7) греческую; 8) римскую; 9) новосемитическую, или арабийскую; 10) германо-романскую, или европейскую. Кроме этих типов цивилизаций, он выделял два американских типа: мексиканский и перуанский, которые погибли насильственно и не успели завершить свое развитие [2, с. 64]. Данные культурно-исторические типы образуют так называемый первый класс. Одни из них преемственны (египетский, ассирийско-вавилонно-финикийский, греческий, римский, еврейский и германо-романский, или европейский, типы), другие не обладают преемственностью. Этот класс культур содействовал прогрессу человеческого духа.

Второй класс образуют отрицательные культурно-исторические типы (гунны, монголы, турки), которые помогают «испустить дух борющимся со смертью цивилизациям». К третьему классу относятся те начинающие развитие цивилизации, «составляющие лишь этнографический материал, которые хотя и входят в состав культурно-исторических типов, увеличивая их разнообразие и богатство, но сами не достигают исторической индивидуальности, не обладая ни особой созидательной, ни разрушительной силой. В будущем, возможно, они еще и разовьют в себе живительные силы» [2, с. 65–66].

Развитие культурно-исторических типов осуществляется по пяти законам, анализ которых позволяет сделать следующие выводы:

- каждый культурно-исторический тип вырабатывает собственный способ жизни, не передавая его другим цивилизациям, что определяет уникальность каждого из них;
- условием зарождения цивилизации является политическая независимость народа;

- исключительно важную роль в развитии цивилизации играет язык как способ интеграции этнических общностей и средство трансляции социально-культурного опыта;

- полнота культурно-исторического типа во многом зависит от разнообразия входящих в него народов и возможности поддержания и реализации ими собственной самобытной культуры;

- жизнь культурно-исторического типа ограничена циклом. На первом, подготовительном (этнографическом) этапе, который может длиться тысячелетиями, в результате смешения племен осуществляется формирование единого народа на основе общего языка, особенностей традиций и менталитета, отличающих данный этнос от другого. На втором (400–600 лет) складывается государство, функция которого заключается в обеспечении безопасности народа и условий для развития его творческого потенциала. В третий период – цивилизационный – наступает расцвет созидательной энергии народа. Этому этапу присущ интеллектуальный, экономический, технический, научный, художественный взлет. Однако израсходовав внутреннюю энергию, творческие силы, культурно-исторический тип вступает в свою последнюю четвертую стадию. Она характеризуется старением, симптомы которого – «апатия самодовольства», когда цивилизация на достигнутом, или «апатия отчаяния», наступающая вследствие разочарования в избранном цивилизацией пути и идеалах. Но не все культурные типы «успевают переходить вполне все фазисы этого развития, потому ли, что разрушаются внешними бурями, или потому, что самый запас собранных сил был недостаточен, что полученное направление слишком односторонне для полного развития» [2, с. 81].

Одной из существенных проблем, исследованных Данилевским, является взаимодействие культур (культурно-исторических типов). Он считал, что между ними существуют различные формы контактов, на что указывает в том числе и характер преемственности между ними. Рассматривая способы «передачи цивилизации», он фактически рассуждал о формах межкультурного взаимодействия, среди которых выделяет следующие.

1. Пересадка – перенос культурного комплекса из лоно одной культуры в пространство другой. Как отмечал Данилевский, «передать цивилизацию какому-либо народу, очевидно, значит заставить этот народ до того усвоить себе все культурные элементы (религиозные, бытовые, социальные, политические, научные и художественные), чтоб он совершенно проникнулся ими и мог продолжать действовать в духе передавшего их с некоторым, по крайней мере, успехом, так чтобы хотя отчасти стать в уровень с передавшим, быть его соперником и вместе продолжателем его направления» [2, с. 71]. Примером пересадки может служить колонизация греками культуры Южной Италии или экспорт

английской культуры в Северную Америку. Такая форма переноса-взаимодействия означает фактически насильственное воздействие одной культуры на другую. Однако степень воздействия зависит скорее от готовности культуры-реципиента сохранить свою самобытность.

2. Прививка – включение элементов чужой культуры в собственную культуру. С точки зрения Данилевского, «прививка не приносит пользы тому, к чему прививается, ни в физиологическом, ни в культурно-историческом смысле» [2, с. 73]. Примером этому служат реформы Петра I, которые отделили аристократическую культуру от народной.

3. Почвенное удобрение (улучшенное питание) представляет собой форму воздействия ценностей, артефактов, моделей поведения одной культуры на другую. Результатом является плодотворное развитие и заимствование некоторых элементов у «зрелой» культуры. Как подчеркивал Данилевский, «только при таком свободном отношении народов одного типа к результатам деятельности другого, когда первый сохраняет свое политическое и общественное устройство, свой быт и нравы, свои религиозные воззрения, свой склад мысли и чувств, как единственно ему свойственные, одним словом, сохраняет всю свою самобытность, – может быть истинно плодотворно воздействие завершенной или более развитой цивилизации на вновь возникающую. Под такими условиями народы иного культурного типа могут и должны знакомиться с результатами чужого опыта, принимая и прикладывая к себе из него то, что, так сказать, стоит вне сферы народности, т. е. выводы и методы положительной науки, технические приемы и усовершенствования искусств и промышленности» [2, с. 74].

Содержание цивилизации раскрывается в разных видах деятельности, к которым Данилевский относил религиозную, культурную, политическую, общественно-экономическую.

Основу религиозной деятельности составляет вера в Бога. Собственно культурная деятельность репрезентируется в отношении человека к внешнему миру и реализуется в теоретико-научной, эстетическо-художественной и технико-промышленной формах. В этих формообразованиях собственно культурной деятельности у Данилевского просматривается структура культуры.

Политическая деятельность включает в себя как внутреннюю, так и внешнюю политику, определяет отношения людей между собой и с другими народами.

Общественно-экономическая деятельность связана с отношениями людей к предметному миру, к условиям использования, добывания и

обработки предметов внешнего мира. В процессе деятельности данного вида создаются определенные экономические отношения и системы. На основе деятельностного подхода, или критерия понимания культуры, Данилевский выделяет следующие типы культуры.

1. *Одноосновные* культуры, которые следуют за подготовительными стадиями и в которых ярко и полно проявился преимущественно один из видов (разрядов) деятельности. К такому типу Данилевский относил еврейскую культуру, где доминировала, по его мнению, религиозно-мировоззренческая деятельность, давшая миру монотеистическую религию и заложившая основу христианства. Сюда же относится и греческая культура, воплотившая собственно культурную деятельность, где ведущими были искусство и философия. Сюда же включается римская культура с преобладанием политико-правовой деятельности, которая создала классическую систему права и государственности, сохраняющую свою значимость и до сих пор.

2. *Двухосновные* культуры. Он включает германо-романскую, или европейскую, культуру. Данилевский называл его политико-культурным типом, так как два вида деятельности – политический и собственно культурный – стали, по его убеждению, основой всей творческой деятельности европейских народов. Именно Европа подарила миру парламент и колониальную систему в рамках политической деятельности и продемонстрировала колоссальное развитие науки, техники, искусства. В экономической деятельности европейцы преуспели в меньшей степени: созданные ими экономические отношения не отражали идеала справедливости.

3. *Четырехосновные* культуры. Н. я. Данилевский полагал, что тенденции развития свидетельствуют о формировании новой культуры, в которой реализуются все четыре вида деятельности в их гармоничном сочетании, а соответственно, и основные ценности – истинной веры, политической и экономической справедливости, свободы, науки и искусства. Это будет, по мнению ученого, совершенный общественный строй, который не удалось создать всем предшествующим культурам. Данилевский пришел к выводу, что им может стать славянский культурно-исторический тип, если он не поддастся соблазну слепо перенимать готовые формы от европейской культуры.

Насущной для Данилевского была еще одна проблема – будущее славянской культуры как самостоятельного культурно-исторического типа. Славянство для ученого сравнимо с явлением эллинизма или европеизма. Однако, в отличие от них, славянский тип культуры не достиг

зрелости, но прошел длительную подготовительную стадию. По мнению исследователя, в нем выделяется мощный культурно-исторический центр – Россия. В силу сложившихся национально-культурных особенностей и нравственного этоса, России не свойственны противоречия между властью и народом. Поэтому здесь невозможна политическая революция. Прогноз Данилевского в этом отношении не оправдался: спустя полстолетия империю сотрясла не одна революция.

С точки зрения ученого, устойчивая политическая структура и организация, такие черты национального характера, как преданность государственным интересам, умеренность в пользовании свободой, благоразумие и повиновение власти, веротерпимость, почтительность, соборность как выражение ценностей православной веры, являются условием того, что славянство создаст самобытную цивилизацию и станет преемницей уходящей со сцены исторического процесса европейской культуры. Поэтому, как полагал Данилевский, «...для всякого славянина: русского, чеха, серба, хорвата, словенца, словака, болгар (желал бы прибавить и поляка), – после Бога и Его святой Церкви, – идеяславянства должна быть высшею идею, выше науки, выше свободы, выше просвещения, выше всякого земного блага, ибо ни одно из них для него недостижимо без ее осуществления...» [2, с. 93].

Таким образом, в концепции Данилевского обосновывается идея многолинейного развития культур. В то же время ученый не видел возможности самостоятельного развития народов и культур, входящих в Российскую империю. Цикличность в развитии культуры (детство, отрочество, молодость, зрелость, старость, дряхлость) не означает обязательность ее гибели. Не реализовав себя в определенном виде деятельности, в выбранном пути, культурно-исторический тип может развиваться в новом направлении, по собственному сценарию.

Оригинальность теории Данилевского состоит в отрицании единой линии развития человечества, мысли об истории как прогрессе некоего общего, или «мирового», разума, общей цивилизации, которую отождествляют с европейской. Такой цивилизации просто-напросто нет; существует множество развивающихся отдельных цивилизаций, каждая из которых вносит свой вклад в общую сокровищницу человечества.

Библиографические ссылки

1. *Вико Дж.* Основания новой науки об общей природе наций. М. ; Киев, 1994.
2. *Данилевский Н.* Россия и Европа. М., 2008.

Концепция культуры Освальда Шпенглера

Освальд Шпенглер (1880–1936) – немецкий философ, культуролог, создавший оригинальную концепцию культуры и цивилизации, которая вызвала и вызывает до сих пор неоднозначную реакцию. Формально творчество Шпенглера причисляют к школе «философия жизни» (Ф. Ницше, Г. Зиммель, А. Бергсон), хотя свою принадлежность к каким-либо культурфилософским направлениям исследователь не признавал. В качестве духовных наставников Шпенглера можно назвать И. В. Гёте и Ф. Ницше; уважительно ученый относился к диалектическому учению Гераклита, философии И. Канта. Несмотря на то, что многие мысли Шпенглера созвучны и вторят идеям Н. Данилевского, А. Бергсона, Н. Бердяева и отражают общую ситуацию «переоценки ценностей» рубежа XIX–XX вв., сам исследователь указывал на самостоятельность своих суждений, прежде всего метода, на основе которого строилась его концепция.

Пожалуй, главным сочинением Шпенглера является труд, известный нам как «Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории». Русский перевод не совсем точно отражает смысл оригинального названия – «Der Untergang des Abendlandes», что буквально означает «Падение Запада». Причем под Западом исследователь понимал не только Западную Европу, но и Америку, США. Возможно и более широкое толкование им Запада как понятия, противоположного Востоку: «Восток и Запад – понятия, полные настоящего исторического содержания. Европа – пустой звук», – писал Шпенглер [1, с. 53]. В то же время содержание первого и второго томов сочинения в большей степени касаются именно западноевропейской культуры.

Падение, или закат, как пояснял немецкий мыслитель, не означает гибели в буквальном, физическом смысле. Однако оно означает гибель в том понимании, в каком возвращение в фазу полноценного, полнокровного существования, жизни, расцвета для Западной цивилизации уже невозможно. Более полной выглядит аргументация названия труда в работе Шпенглера «Пессимизм ли? Ответ моим критикам»: «Понятие катастрофы в заглавии книги, – уточнял автор, – не содержится. Если вместо “закат” сказать “завершение” – слово, имеющее в устах Гёте совершенно определенный смысл, – то элемент “пессимизма” будет исключен, от чего истинный смысл понятия несколько не изменится» [5]. Первый том «Образ и действительность» вышел в свет в 1918 г. Он имел широкий общественный резонанс, вызвал немало споров и обвинений в адрес Шпенглера в дилетантизме и даже

мракобесии. Однако мало кого оставила равнодушным эта книга. Не стали исключением и русские философы Н. Бердяев, Ф. Степун, С. Л. Франк и другие, издавшие в 1922 г. сборник статей «Освальд Шпенглер и “Закат Европы”». В целом исследование Шпенглера стало своеобразным ответом на события предвоенной, военной и поствоенной эпохи, отягощенной ощущением грядущего апокалипсиса и в то же время веры во «всемирно-исторические перспективы» – перспективы радужные.

Первый том посвящен самым разным проблемам, прежде всего проблеме мировой истории, ее смысла и характера. Помимо этого, Шпенглер в достаточно просторном введении, в главах «Макрокосм»,

«Картина души и чувство жизни», «Фаустовское и аполлоновское познание природы» исследовал происхождение и развитие культур.

Тема смысла истории и культуры продолжается исследователем во втором томе «Заката Европы» – «Всемирно-исторические перспективы», вышедшем в 1922 г. Здесь Шпенглером рассмотрены проблемы соотношения генезиса культуры и ландшафта, тема философии политики и мира форм экономической жизни, дана панорама истории сословий, жизни города и деревни, выявлены роль денег и техники. Многие сюжеты и вопросы, изложенные в фундаментальном исследовании немецкого культуролога и философа, его гражданская позиция уточнялись и высказывались в работах «Пруссачество и социализм» (1920), «Человек и техника» (1931), «Годы решений» (1933). В период национал-социализма сочинения мыслителя были запрещены. В то же время многие его идеи извращались, им придавалась нацистская интерпретация. Т. Г. Румянцева отмечала: «В последний год жизни Шпенглера все больше возмущало в национал-социализме то, что фашистские идеологи не просто поносили и запрещали его книги. Скорее он не мог им простить того, что они заболтали и извратили смысл многих его идей, не поняли их и умалили буквально, как он говорил, до хулиганских фраз» [2, с. 28].

Исследователь ставил перед собой, пожалуй, непосильную задачу – определение морфологии мировой истории, т. е. ее смысла, строения, движения. Поэтому падение Запада выглядело как своего рода закономерное становление данного типа культуры и превращение ее в «ставшее», в цивилизацию.

В качестве основополагающих вопросов-проблем концепта истории и культуры Шпенглера выступают следующие:

- метод исследования истории и культуры;
- смысл и характер истории, ее периодизация;
- генезис и жизнь культур;

- цивилизация и культура;
- взаимодействие между культурами;
- будущее Западной цивилизации.

Шпенглер решительно отвергал так называемый прогрессистский подход к пониманию истории и культуры. Более того, он полагал, что и человечества в его целостности, общности не существует. Так, в статье «Пессимизм ли?» он отмечал: «...в вопросе о “цели человечества” я – принципиальный и решительный пессимист. Человечество для меня – зоологическая величина. я не вижу нигде прогресса, цели, пути человечества, кроме как в головах западноевропейских филистеров прогресса. я не вижу даже никакого духа и уж во всяком случае, никакого единствастремлений, чувств и понимания в этой простой массе населения, именуемой человечеством. Осмысленную направленность жизни к некоторой цели, единство души, воли и переживания я вижу только в историиотдельных культур» [5]. В первом томе «Заката Европы» написано: «...у “человечества” нет никакой цели, никакого плана, так же как нет цели у вида бабочек или орхидей. “Человечество” – пустое слово» [3, с. 29]. Подобная позиция не нова для того времени. Эволюционистский подход, европоцентризм к началу XX в. уже подвергся резкой критике, в частности, в школах диффузионизма и исторической этнологии. Правда, преемственность своих взглядов с их выводами, как и идеямиВ. Дильтея, Шпенглером не признается, как не признается и уже сложившаяся методология исследования истории и исторических процессов. В то же время подход немецкого мыслителя к изучению истории отличается оригинальностью.

Познание истории и культуры отлично от естественно-научного и от любого другого научного познания. Научное исследование применимо к тому, что относится к природному миру, миру ставшего. Такой подход философ назвал систематикой. Он считал, что изучение истории и культуры на основании так называемых объективных законов является непростительной ошибкой. К истории и культуре не следует относиться как к явлениям такого порядка, «как электричество или тяготение», к ней не применимы «по существу те же возможностианализа» [3, с. 75].

Исследование истории и культуры определяется Шпенглером как физиогномическое, а в его основе лежит судьба, а не законы. Морфология истории сосредоточена на мире становления, жизни, поэтому средствами изучения истории и культуры являются, как полагал Шпенглер, ссылаясь на поэтику Гёте, «вживание, наблюдение, непосредственная внутренняя уверенность, точная чувственная фантазия» [3, с. 36]. Глубинное

переживание, эмпатия составляют суть культурно-исторического исследования. Такой подход подобен биографическому описанию: ученый как бы составляет портрет культур, историй, прослеживает их судьбу, которая проявляется в разных формах – искусстве, морали, типах государства, формах хозяйства и т. п.

Отрицание прогрессивистской методологии привело Шпенглера к отказу от классической периодизации истории на Древнюю, Среднюю и Новую. Для него «Древний мир – Средние века – Новое время» есть невероятно «скудная и лишенная смысла схема... По этой схеме страны Западной Европы являются покоящимся полюсом... вокруг которого скромно вращаются мощные тысячелетия истории и далекие огромные культуры» [3, с. 22]. Западный мир в лице романо-германского культурного ареала выносит за скобки многообразие уникальных культур, в том числе и восточнославянскую культуру, культуру Мексики, Китая и других регионов.

Картина прямого восхождения культуры и истории Запада заменяется жизненным спектаклем, главную роль в котором играют разные, самодостаточные и уникальные в своем проявлении, культуры. Поэтому единой истории, как и единой общечеловеческой культуры, не существует. Реальность составляют отдельные культуры, каждая из которых имеет собственную форму, идею, «собственные страсти, собственную жизнь, желания и чувствования и, наконец, собственную смерть» [2, с. 29]. Всемирная история есть «картина вечного образования и изменения, чудесного становления и умирания органических форм»; она не представляет собой «подобие какого-то ленточного червя, неутомимо наращивающего эпоху за эпохой» [2, с. 30]. Именно культуры являются средоточием истории. Через разнообразие культур история проявляет себя.

Проблема определения сути культуры решается Шпенглером в ракурсе рассмотрения соотношения культуры, жизни и души. Душа полагается началом всех начал, высшей духовной субстанцией, основой всего сущего. Она обретает свою действительность в жизни, в существовании отдельных культур. Исходя из этого, культура представляет собой организм, наделенный душой.

Анализ генезиса культур у ученого не последователен. Шпенглер писал: «Культуры... живые существа высшего порядка, вырастают со своей возвышенной бесцельностью, подобно цветам в поле» [3, с. 28]. И далее: «Культура зарождается в тот момент, когда из первобытно-душевного состояния вечнодетского человечества пробуждается и

выделяется великая душа, некий образ из безобразного, ограниченное и преходящее из безграничного и пребывающего» [3, с. 166].

Возникновение культуры рассматривается немецким мыслителем и в ракурсе генезиса человека, человечества как такового. Появление культуры обуславливается «существенными изменениями, произошедшими с человеком, который уже сложился, знаком с моралью, мифами, искусством, украшениями, техникой и имеет строение тела, не претерпевшее с тех пор заметных изменений» [4, с. 43]. В появлении и развитии человека и культуры согласно Шпенглеру можно условно выделить два глобальных периода: примитивный и период высоких культур. Примитивное состояние в жизни культуры представляло собой эпоху мощную и жизнеспособную. Исследователь подчеркивал, что данная эпоха не имеет ничего общего с примитивным уровнем некоторых сохранившихся в современное для него время культур.

На смену примитивному состоянию приходят великие культуры, которых Шпенглер насчитывает восемь: 1) китайская; 2) вавилонская;

3) египетская; 4) индийская; 5) античная (греко-римская); 6) арабская; 7) западная; 8) культура майя (мексиканская). Русскую культуру он определяет в качестве «находящейся в возникновении», т. е. как культуру только появляющуюся, «становящуюся». Так называемые высокие (великие) культуры рассматриваются «в виде вполне созревших образований, каждое из которых является телом достигшей своего полного завершения душевной стихии» [3, с. 165].

Неотъемлемой чертой великих культур является внутреннее единство связей, взаимодействий и форм. Высокая культура – это «бодрствование единого громадного организма, который делает носителями единого языка форм с единой историей не только нравы, мифы, технику и искусство, но и входящие в него народы и сословия» [4, с. 46]. Это означает, что культура целостна и представляет собой систему, части которой взаимосвязаны и взаимозависимы. Существование культуры обусловлено ее связью с прасимволом (символом) и ландшафтом. Прасимвол культуры выражает отношение к таким основополагающим категориям человеческого бытия, как пространство и время. «Переживание глубины» является одной из ключевых характеристик западной культуры, которое воплощается в понятии пространства: «Слово “пространство” – это загадочный символ, который греки называют “ничто”, а мы “все”, окрашивает наш мир в такие краски, которых совершенно не было в палитре античной, индийской или египетской души» [3, с. 271–272]. Безграничное пространство есть

прасимвол западной культуры. В качестве прасимвола античного мира Шпенглер указывает материальное, отдельное тело, египетской культуры – дорогу.

Пробуждающаяся душа, таким образом, обретает себя в культуре, в ее формах, «привязывается» к ландшафту, рождает уникальную ценностную структуру, отличающую одну культуру от другой. Ценностная система задает габитус, который можно обозначить как стиль культуры. Его, возможно, следует представить в виде определенной конфигурации ценностных структур, присущих культуре. Стиль определяет содержание и характер разных форм культуры – искусства, типа государства, денежных систем, социальной структуры, нравов и т. п. Так, античный и арабский города будут отличаться друг от друга, поскольку отражают габитус и ценности, составляющие оригинальный образ той или иной культуры. Шпенглер отмечал: «Всякий античный мировой город, от Гиероновых Сиракуз до императорского Рима, как воплощение и символодного и того же жизнеощущения, по своему плану, виду улиц, языку частной и общественной архитектуры, по типу площадей, переулков, дворов и фасадов, по краскам, шуму и толкотне, по духу своих ночей, строго отличается от мировых городов арабских или западных» [1, с. 169]. Таким образом, содержание и уникальность культуры определяется системой ценностей, которая лежит в ее основе и, по-видимому, является способом проявления души, отраженного в разных формах (искусстве, праве и т. д.). Более того, каждая культура связана с ареалом, территорией, или ландшафтом, в той или иной степени обуславливающим ее специфику.

Каждая высокая культура проходит в развитии определенный цикл – детство, юность, «возмужалость» и старость, – длительность которого определяется Шпенглером приблизительно в 1000–1500 лет. Итогом жизни культуры становится смерть, наступающая с цивилизацией, которая, по мнению исследователя, есть ее неизбежная судьба. Вступление культуры в стадию цивилизации, таким образом, рассматривается как закономерность.

Цивилизация и культура противопоставляются немецким исследователем, как ставшее – становлению, смерть – жизни, неподвижное – развитию: «Культура и цивилизация – это живое тело душевности и ее мумия» [2, с. 519]. Если синонимом культуры является жизнь, движение, развитие, то содержанием цивилизации становится косность, искусственность жизни, выхолощенность души. Признаками цивилизации являются урбанизированный город, превращение народа в массу, замещение приобретенных прав естественными, преобладание

разума над чувственностью, техницизм и приоритет материального. Цивилизации свойственен тип бездушных, иррелигиозных, далеких от философии людей с расовыми инстинктами. Такой тип у Шпенглера, так же как и у многих его современников, ассоциируется с феноменом массы и омассовления сознания. Интересы людей сосредоточиваются на проблемах власти, насилия, удовлетворения материальных потребностей. Для Шпенглера эквивалентом-образом цивилизации становится мировой город: «Мировой город – это означает космополитизм вместо “отечества”, холодный практический разум вместо государства, естественные права вместо приобретенных, деньги в качестве неорганического абстрактного фактора, лишенного связи с сущностью плодородной земли, с ценностями первоначального уклада жизни. В мировом городе нет народа, а есть масса. Присущее ей непонимание традиций, борьба с которыми есть борьба против культуры, против знати, церкви, привилегий, династий, преданий в искусстве, грань познаваемого в науке, ее превосходящая крестьянский ум холодная рассудочность, ее натурализм...» [3, с. 48–49].

В духовном отношении начало цивилизации связывается с «переоценкой всех ценностей». Это значит, что цивилизация ничего нового не создает, а лишь интерпретирует уже существующие формы и артефакты культуры. Подлинное творчество, свобода творчества выносятся за скобки человеческой жизни. На их место приходит ощущение отчужденности и одиночества. «Уставшая» душа продуцирует поверхностные и практические картины мира,рывающие связь с жизнью.

Однако гибель культуры в форме цивилизации представляет собой не единовременный акт, а процесс, который может растянуться во времени: «Когда цель достигнута и идея, т. е. все изобилие внутренних возможностей, завершена и осуществлена во внешнем, тогда культура вдруг застывает, отмирает, ее кровь свертывается, силы ее надламываются – она становится цивилизацией. И она, огромное засохшее дерево, еще многие столетия может топорщить свои гнилые сучья» [3, с. 166–167]. Закат Западной цивилизации Шпенглер отнес к периоду между 1800 и 2000 гг. 2000 год должен был стать высшей точкой в дряхлении и гибели Запада. Если исходить из тезиса о возможности функционирования цивилизации достаточно неопределенный отрезок времени, то современный виток развития Запада может оставаться той самой цивилизацией, но не культурой.

Еще одной проблемой, рассматриваемой в философско-культурологической концепции Шпенглера, является взаимодействие

между культурами. С одной стороны, взаимонепроницаемость культур приводит к невозможности влияния их друг на друга. С другой – исследователь не отрицает наличие межкультурных контактов, которые, однако, случайны и лишены закономерности [3, с. 48]. Противоречивость суждений Шпенглера подтверждается следующим высказыванием: «Одна цивилизация может оказывать благоприятное влияние на другую через бесконечно большое расстояние, как, например, индийская с Востока на арабский мир, или, наоборот, удушающее, довлея старостью над юностью, как пришедшая с Запада античная культура» [3, с. 49].

Одна культура, в частности западноевропейская, находится в поиске контактов, а другая, например египетская, стремится от них уйти. Подобная специфика межкультурных взаимодействий объясняется «внутренней сущностью культуры и помогает понять ее душу лучше, чем ее собственный язык, который зачастую больше скрывает, чем объясняет» [4, с. 49]. Несмотря на неоднозначность суждений исследователя, можно с уверенностью утверждать, что существенного влияния на самовоплощение, самореализацию культуры и ее душевного, ценностного содержания контакты между культурами не имеют.

Таким образом, анализ концепции Шпенглера позволяет прийти к следующим выводам: исследование истории и культуры возможно на основе так называемого физиогномического гётевского метода, предполагающего рассматривать их как процесс, становление, жизнь; каждая культура уникальна; в ее основе лежит свойственная только ей система ценностей; культура является воплощением души, индивидуальной и единожды творимой; цивилизация представляет собой стадию гибели культуры и является закономерной в цикле развития культуры.

Библиографические ссылки

1. Шпенглер О. Закат Европы. Ростов н/Д., 1998.
2. Румянцева Т. Г. Освальд Шпенглер. Минск, 2008.
3. Шпенглер О. Закат Европы : в 2 т. Минск, 1998–1999. Т. 1 : Образ и действительность. 1998.
4. Шпенглер О. Закат Европы : в 2 т. Минск, 1998–1999. Т. 2 : Всемирно-исторические перспективы. 1999.
5. Шпенглер О. Пессимизм ли? Ответ моим критикам [Электронный ресурс]. М., 2003. URL: <http://www.litmir.net/bd/?b=103443> (дата обращения: 10.08.2019).

Концепция «вызова – ответа» Арнольда Тойнби

Концепция английского историка, культуролога Арнольда Тойнби (1889–1975) – грандиозная по своим масштабам и глубине версия генезиса, становления, динамики культур и культуры в целом. Несмотря на ряд исторических неточностей и ошибок в датировке событий, теория Тойнби выглядит удивительно современной и актуальной, хотя теоретические воззрения ученого всегда подвергались критике и даже считались устаревшими. Если одни усматривали в А. Тойнби «лишь заурядного толкователя общеизвестных истин, то другие провозглашали его пророком нового видения истории, а в сущности и в том и в другом случае ускользало главное – реальное понимание истории в интерпретации английского историка. Впрочем, справедливости ради надо заметить, что Тойнби и не пытался отлить свое понимание в чеканную форму. Оно скорее сквозит сквозь переплетение понятий и подходов, набегающих друг на друга и “затемняющих” основание русла, по которому устремляется мысль ученого», – полагает В. И. Уколова [4, с. 635].

Фундаментальным трудом А. Тойнби является 12-томное сочинение «Постижение истории» («Study of history», 1934–1961). Тойнби изучал античную цивилизацию, уделяя ей огромное внимание. Еще одной излюбленной темой стало исследование средневековой истории и эволюции западноевропейской цивилизации. Кроме того, английский ученый являлся консультантом по проблемам Ближнего Востока, что позволило ему написать «Обзоры международных отношений».

Королевского института международных проблем.

Концепция Тойнби сосредоточена на исследовании следующих проблем:

- метод исторического исследования;
- характер и смысл истории;
- история отдельных цивилизаций;
- отличительные признаки цивилизации;
- механизмы развития цивилизации;
- роль религиозного фактора в развитии цивилизаций и истории;
- кризис современной цивилизации.

Тойнби выдвигает тезис о необходимости изменения метода исторического исследования, устоявшегося в так называемую индустриальную эпоху и включающего в первую очередь выявление экономических факторов, якобы лежащих в основе истории. Ученый не приемлет и позиций европо- или западнцентризма, этноцентризма

(национализма). Не выдерживает критики, по мнению Тойнби, деление человеческой цивилизации на два оппозиционных образования. По этому поводу он пишет: «Эгоцентрическая иллюзия в западном сознании укрепляется ложным понятием “статичного Востока”, что включает ислам, индуизм и дальневосточную цивилизацию, объединенные с помощью неописательского эпитета “ориентальный”. Такое понятие предполагает, что все эти цивилизации отличаются от западной... В действительности у ислама меньше общего с индуизмом или дальневосточной цивилизацией, чем с православным и западным христианством, тогда как пропасть, отделяющая западную цивилизацию от индуизма и дальневосточной цивилизации, не столь велика, как это предполагается» [1, с. 5].

Тойнби предлагал рассматривать историю в целостности, уподобляя ее жизни: «Возникла глубинная внутренняя потребность ощутить жизнь как целостность, противоположную видимой повседневной изменчивости» [1, с. 6]. С точки зрения ученого, классическое деление истории на Древнюю, Среднюю и Новую «не только неадекватно, но и неправильно».

По мнению историка, исторический процесс непрерывен. Историю нельзя представлять в виде линейного восхождения от простого к сложному, даже если ее движение идет по восходящему направлению. Не следует также понимать исторический процесс как механизм смены одних экономических систем другими. Каждая культура, цивилизация насыщена многоаспектными событиями, идеями, мыслями, формами. Тойнби отрицал идею невозможности взаимодействия между культурами (цивилизациями), которой придерживался О. Шпенглер. Сосредоточенность на изучении локальных цивилизаций не означала для английского ученого отказ от рассмотрения истории как процесса взаимодействия между культурами. Как правило, понять историю отдельных цивилизаций без учета ее связей и контактов с другими цивилизациями невозможно. Причем эта непрерывность осуществляется в двух срезах – диахронном и синхронном: «При изучении временных отношений необходимо различать две степени непрерывности: непрерывность между последовательными периодами и фазами в истории одного и того же общества и непрерывность как связь во времени самих обществ» [1, с. 27]. Итак, история есть пространство и время взаимодействия между странами и культурами, каждая из которых самобытна и уникальна. Более того, предмет истории составляет исследование человеческих отношений, жизнь общества, внутренней стороной которой автор называет «выражение жизни любого данного

общества в последовательности глав его истории, в совокупности всех составляющих его общин», а внешней – «отношения между отдельными обществами, развернутые во времени и пространстве» [1, с. 28].

Предметом исторического исследования стало общество, обладающее пространственно-временными характеристиками, делающими его целостным. Тойнби назвал его цивилизацией, которая в сравнении с «примитивными» обществами находится на более высокой стадии социального развития.

Ссылаясь на антропологов, Тойнби выделяет примерно 650 примитивных обществ. Их отличие от цивилизации состоит в способе подражания, или мимесисе. В примитивных культурах мимесис ориентирован на традицию, на прошлое, где господствует обычай. Поэтому такого рода общества статичны. Цивилизации, наоборот, динамичны в своем развитии. Лежащий в их основе мимесис «ориентирован на творческих личностей, которые оказываются первооткрывателями на пути к общечеловеческой цели. В обществе, где мимесис направлен в будущее, обычай увядает и общество динамично устремляется по пути изменений и роста» [1, с. 81].

Как полагает историк, жизнь примитивных культур кратковременна и часто завершается насильственной смертью, наступающей вследствие завоевания цивилизацией. Существование цивилизаций более продолжительно. Их модель развития не исключает поглощения обществ себе подобных и так называемых примитивных культур. Возможность перехода примитивного общества к цивилизации обусловлена деятельностью «сильной личности», или «медиума», «гения», «сверх человека» [1, с. 219].

Классификация локальных цивилизаций многоаспектна, включает целый спектр критериев, на основании которых Тойнби выделяет вначале 19 обществ, а затем 21 и даже 36. Предлагаемая им схема во временной последовательности выглядит следующим образом:

- египетское + андское;
- китайское + минойское + шумерское + майяское;
- сирийское;
- индское + хеттское + эллинское;
- западное;
- православно-христианское (в России) + дальневосточное (в Кореи и Японии);
- православно-христианское (основное) + дальневосточное (основное);

- иранское;
- арабское + индуистское;
- мексиканское;
- юкатанское;
- вавилонское [1, с. 71].

Впоследствии Тойнби считал, что большинство цивилизаций уже мертвы. Среди существующих цивилизаций ученым называются:

- 1) православно-христианское (византийское) общество, расположенное в юго-восточной Европе и России;
- 2) западнохристианское общество в католической, протестантской, лютеранской формах в странах Западной Европы, США, Австралии;
- 3) исламское общество, сосредоточенное в аридной зоне, проходящей по диагонали через Северную Африку и Средний Восток от Атлантического океана до Великой Китайской стены;
- 4) индуистское общество в тропической субконтинентальной Индии к юго-востоку от аридной зоны;
- 5) дальневосточное общество в субтропическом и умеренном районах между аридной зоной и Тихим океаном [1, с. 21].

Рассматривая проблему происхождения цивилизаций, Тойнби приходит к выводу об ошибочности расовой теории и полагает, что исследование генезиса цивилизаций свидетельствует о «разоблачении гипотезы о природном законе, согласно которому происхождение цивилизации предстает как специфическая функция отдельных расовых ветвей человеческого рода... Так называемое расовое объяснение человеческих поступков и достижений либо некорректно, либо ложно» [1, с. 82]. Таким образом, раса, даже скорее ее вид, не является фактором возникновения цивилизации.

В качестве фактора генезиса цивилизации Тойнби выделял среду, включающую как природно-геоклиматические условия, так и социальный, «человеческий» фактор. Сочетания конкретных воплощений этих элементов могут порождать цивилизацию в одном случае и не порождать ее в другом. «Природная среда, – пишет ученый, – может быть причиной зарождения таких типов цивилизаций, как “речная” – египетская, шумерская и, возможно, индуистская; “нагорная” – андская, хеттская, мексиканская; “архипелагского” типа – минойская, эллинская и дальневосточная в Японии; “континентального” – китайская, индская и православно-христианская в России; “лесного” типа – цивилизация майя. Этот перечень демонстрирует, что, в сущности, любые климатические и

топографические условия способны стать подходящей средой для возникновения цивилизации при появлении того чуда, которое мы назвали положительным фактором в процессе возникновения цивилизации» [1, с. 92]. Однако абсолютизировать значение данного фактора не следует: причина генезиса цивилизаций кроется не в единственном факторе, а в комбинации нескольких, в том числе и зависящих от способности людей, личности к творчеству. Только при условии наличия «внутреннего творческого импульса» внешний, например географический, фактор может превратиться в стимул, способствующий появлению цивилизации.

Творческий импульс может стать генератором цивилизации в том случае, если последует так называемый вызов, который и является своеобразным толчком и механизмом зарождения цивилизаций. Тойнби приводит ряд мифологических и библейских сюжетов, свидетельствующих о вызовах, положивших начало человеческой истории. Парадигма «вызова – ответа» выступает механизмом генезиса и развития цивилизаций и истории: «Вызов побуждает к росту. Ответом на вызов общество решает вставшую перед ним задачу, чем переводит себя в более высокое и более совершенное с точки зрения усложнения структуры состояние. Отсутствие вызовов означает отсутствие стимулов к росту и развитию. Традиционное мнение, согласно которому благоприятные климатические и географические условия, безусловно, способствуют общественному развитию, оказывается неверным. Наоборот, исторические примеры показывают, что слишком хорошие условия, как правило, поощряют возврат к природе, прекращение всякого роста» [1, с. 104].

Среди стимулов развития цивилизации Тойнби выделяет стимулы природной среды и стимулы человеческого окружения. К стимулам природной среды он относит стимул «бесплодной земли» и стимул «новой земли». Суровые естественные условия жизни требовали от людей ответа, который давался в виде строительства сложных ирригационных сооружений, создания государства как института власти, технических открытий, возникновения новых религий. Одни общества справились с вызовом, давая на него адекватный ответ, другие либо оставались на уровне примитивного развития, либо погибали. Освоение новых территорий, торговые пути, войны и миграции, способствовавшие межкультурным контактам, также создавали ситуацию вызова. Возможно, что и история человечества началась с освоения новых земель: «Изгнанные из волшебного сада в повседневный мир, Адам и Ева отходят от собирательства и закладывают основу для зарождения

земледельческой и скотоводческой цивилизации» [1, с. 113].

Вызовы «человеческого окружения» – стимулы удара, давления и социального ущемления.

Удар представляет собой неожиданное, внезапное нападение. В качестве классического примера удара Тойнби приводит нападение в 480–479 гг. до н. э. империи Ахеменидов на Элладу. Ответ греков заключался в победе, которая стала возможной благодаря объединению полисов перед угрозой персидского вторжения. Победа в греко-персидских войнах способствовала небывалому расцвету культуры в греческих городах. *Давление* находит выражение в достаточно длительном воздействии извне одних народов на другие. Такие народы и города Тойнби называет форпостами. Так, давление сыграло стимулирующую роль в развитии православно-христианской истории и цивилизации Руси в виде продолжительного напора и последующего вторжения монголо-татар. Результатом ответа стало формирование новой модели жизни и социально-политической организации.

Социальное ущемление возникает в результате классовой или религиозной дискриминации, бедности и нищеты, социального бесправия. Тойнби отмечает: «...социальная группа, слой, класс, в чем-либо ущемленные собственными действиями, действиями ли других людей либо волею случая утратив нечто жизненно важное, направляют свою энергию на выработку свойства, возмещающего потерю, в чем, как правило, достигают немалых успехов. Так лоза, подрезанная ножом садовника, отвечает бурным ростом новых побегов» [1, с. 144].

Итак, ответ на вызов является всеобщим механизмом и закономерностью возникновения и развития цивилизаций. В основе генезиса и роста цивилизации лежит «закон компенсации». Поэтому формула «Чем сильнее вызов, тем сильнее и стимул» не всегда правомерна.

«Историческое прошлое свидетельствует, что закон соотношения вызова и стимула взаимосвязан с законом компенсации, который ограничивает действие первого. Необходимо постоянно помнить, что социально-природная среда двойственна изначально и что вызов, брошенный одной из этих сфер, если он окажется слишком суровым, может быть компенсирован другой сферой» [1, с. 152].

Рост цивилизации поступателен, а цикл ее существования включает, помимо генезиса и роста, фазы надлома и распада. Динамика развития цивилизации проходит по траектории от вызова через ответ к дальнейшему вызову, от дифференциации к интеграции и снова к

дифференциации. «Этот процесс, – отмечал Тойнби, – не имеет пространственных координат, ибо процесс, который мы называем ростом, представляет собой кумулятивное поступательное движение, и кумулятивный характер его проявляется как во внутреннем, так и во внешнем аспектах» [1, с. 184]. Это значит, что каждый виток, фаза в росте цивилизации накапливает ресурсы и творческий импульс с тем, чтобы развиваться дальше. Отметим, что ученый намеренно не применяет здесь термины «прогресс» и «эволюция», очевидно, чтобы избежать ставшее привычным в науке следование схеме общего мирового прогресса под эгидой Западной цивилизации. Тойнби был сторонником идеи уникальности каждой цивилизации.

Однако любой ответ зависит от так называемого человеческого фактора, т. е. от способности людей к проявлению и реализации творческого импульса и энергии, выражающихся в решениях, адекватных вызову. Носителем такой творческой энергии, новых идей и ценностей является выдающаяся личность, которая ломает стереотипы, вызывая у окружающих недоумение, восторг, зависть. Нередко такая личность становится изгоем, общество как бы выбраковывает ее, приговаривая как к духовной, так и физической смерти. Далекое не все общество способно принять новое: «...усилия преображенной личности повлечь на собратьев неизбежно столкнутся с сопротивлением их инерции, которая стремится сохранить макрокосм в гармонии со своим устоявшимся внутренним миром, то есть оставить все без изменений... Появление сверхчеловека – великого мистика, гения или выдающейся личности – неизбежно вызывает социальный конфликт. Масштаб конфликта будет зависеть от того, насколько возвышается творческая личность над общим уровнем. Даже при незначительном разрыве некоторый конфликт неизбежен, поскольку социальное равновесие, нарушаемое самим фактом появления творческого гения, восстанавливается либо его победой над обществом, либо его социальным поражением» [1, с. 216]. Анализируя роль личности и творческого меньшинства, элиты, Тойнби подвергает резкой критике омассовление культуры второй половины XX в. Процессы демократизации и индустриализации, которые стали возможными благодаря творческому меньшинству, в XX в. привели, с точки зрения ученого, к стагнации масс и всеохватывающему кризису западной цивилизации, а творческое меньшинство столкнулось с опасностью регресса – творец оказался выброшенным за пределы инертной, нетворческой массы.

Преодолеть сопротивление массы, инициировать новые ценности,

повести за собой творческой личности под силу, если она находит единомышленников и если в обществе созрели условия для восприятия ее идей: «Для того чтобы побудить инертное большинство следовать за активным меньшинством, недостаточно лишь силы духа творческой личности. Освоение высоких духовно-нравственных ценностей предполагает способность к восприятию “культурной радиации”, свободный мимесис как подражание духовно-нравственному порыву избранных носителей нового» [1, с. 219].

Неготовность общества к переменам вынуждает творческую личность к уходу с тем, чтобы вновь возвратиться. «Вызов – ответ» как концепт генезиса и роста цивилизаций дополняется у Тойнби идеей «ухода – возврата». Уход позволяет личности реализовать свои индивидуальные способности, которые не могли бы найти воплощения под давлением социальных требований, предъявляемых обществом к творческой личности. Уход предоставляет возможность и, вероятно, является необходимым условием духовного преображения. Однако «в то же время преображение лишено цели и смысла, если оно не становится прелюдией к возвращению преображенной личности в общество, из которого она удалась. Возвращение есть сущность всего движения, равно как и его окончательная цель» [1, с. 225]. Ряд примеров, приводимых исследователем, подтверждает эту мысль.

Помимо «ухода – возврата» творческой личности, Тойнби рассматривает и механизм «ухода – возврата» творческого меньшинства, включающего несколько стадий. Первая стадия – отрешение от повседневной жизни в формах борьбы или отказа от выполнения обязанностей и норм, предъявляемых обществом (большинством). Вторая – творчество и относительная изоляция. На третьей стадии осуществляется возвращение в обычную жизнь общества, от которой был совершен уход ради акта творения. Гений творческого меньшинства после осознания некогда предлагаемых обществу новых идей и ценностей возвращается и инициирует их в более приемлемом для большинства виде. Но теперь новые идеи становятся вызовом, который затрагивает обе стороны – нетворческое большинство и творческое меньшинство. Если меньшинство снова не в состоянии обратить в свою веру большинство, то все движение «ухода и возврата», полагает Тойнби, оказывается бесполезным. С другой стороны, если возвращающееся меньшинство «действует эффективно, и большинство принимает его идеи, конверсия через мимесис может стать столь сильной, что выльется в революцию. В любом случае обоюдный вызов производит трение, конфликт, бурю и

волнения. Большинство наиболее ярких побед творческих меньшинств и творческих индивидуумов сопровождала нота трагической иронии» [1, с. 238]. Иногда идеи творцов принимаются лишь посмертно, иногда через посредников и последователей, но так или иначе рост цивилизации обеспечивается постоянной сменой «вызова – ответа» вкупес «уходом – возвратом». Равновесное, стабильное состояние имеет кратковременный характер и прерывается разного рода вызовами. От усилий и возможности ответа творческого меньшинства и способности массы принять новации зависит движение общества, развитие цивилизации. Акты активности и пассивности, творческого порыва и инертности определяют жизненную силу цивилизаций и их рост.

Развитие цивилизаций не бесконечно – их силы истощаются и ослабевают. Тойнби абсолютизирует цикличность процесса генезиса и роста цивилизации и не уподобляет его схеме Шпенглера. Английский историк отрицает фатальную неизбежность действия закона цикличности, якобы предопределяющего ход развития общества: «Догматически твердить вслед за Шпенглером, что каждому обществу предопределен срок существования, столь же глупо, как и требовать, чтобы каждая пьеса состояла из одинакового числа актов» [1, с. 246]. Цивилизация не рассматривается ученым как конечная стадия развития культуры. Однако цивилизация может утратить собственные достижения. В этом случае она достигает фазы надлома, свидетельствующей о начале распада. Источником надлома становится неспособность элиты стабилизировать цивилизационные скачки. Перманентное движение новаций без охранительной, стабилизирующей силы традиций и закреплённости новшеств в повседневной жизни приводит к хаосу. Не менее разрушительной оказывается и тенденция угасания инициативных решений со стороны творческого меньшинства. Опьяненная властью, некогда творческая, а теперь инертная элита впадает в пресыщение и необузданность, прибегая к грубой политической силе, теряет внутренние творческие потенции и поддержку народа.

Одним из симптомов надлома цивилизации является идолопоклонство, выражающееся в повседневной жизни в виде обожествления или поклонения отдельной личности, техническому средству или социальной группе. Поклонение приводит к социальной дестабилизации, выражающейся в жестком контроле разных сфер жизни, преследовании инакомыслия, фактическом запрете разнообразия. Другим свидетельством надлома становятся войны. Череда нескончаемых войн подтачивает силы цивилизации, поглощает ее ресурсы, истощает

жизненные силы – общество начинает пожирать само себя. Самоубийственное движение к саморазрушению инициирует социальный взрыв, приводящий в конечном итоге к распаду цивилизации.

Социальный взрыв означает раскол общества, который может осуществляться в вертикальном и горизонтальном срезам. При вертикальном типе раскола цивилизация распадается на ряд локальных государств, что служит основанием для междоусобной войны, которая изматывает общество до тех пор, пока одной из противоборствующих сторон не удастся нанести сокрушительный удар противнику и установить единоличную власть и твердый порядок.

Другой тип раскола – горизонтальный – заключается в дифференциации общества на новые классы, слои, социальные группы. Если социальные общности не способны сотрудничать, между ними возникает вражда, приводящая к дезинтеграции. Социальный распад касается не только общественных отношений и связей, он вызывает эмоционально-психологический кризис, сопровождающийся недоверием и агрессией людей друг к другу.

В ситуации начинающегося надлома, социального взрыва правящее творческое меньшинство должно найти ответы на нескончаемый поток вызовов. Однако чаще всего оно оказывается не в состоянии сделать это. Однажды инициировав и воплотив в жизнь перемены, элита сопротивляется новому, оберегая полученные привилегии. Косность, инертность творческого меньшинства толкает цивилизацию на край гибели. Тем не менее, как полагает Тойнби, выход из распада, кризиса может быть найден в следующих видах: архаизме, футуризме, отрешении и преображении.

1. *Архаизм* представляет собой попытку возвращения некоторых прошлых форм жизни, выдавая возврат к традициям, обычаям за обновление и возрождение культуры и общества: «Архаизм – это попытка совершить прыжок из настоящего в прошлое» [1, с. 65]. Приверженцы архаистического пути стремятся либо возродить прошлое через настоящее, либо оставляют настоящее ради прошлого. В любом случае подобный отказ означает отрицание жизни и роста.

2. *Футуризм* является попыткой совершить прыжок в грядущее, будущее. Он, как и архаизм, фактически отказывается от настоящего и следует по пути заимствования кажущихся передовыми новых форм культуры и ценностей, прежде всего моды, видов искусства, форм отдыха. Для футуризма характерно нигилистическое отношение к традициям, наследию. Однако прогрессивность и новаторство футуризма

иллюзорно, поскольку в нем изначально отсутствует творческая составляющая. Стремясь к будущему, цивилизация пятится назад.

Между архаистическим и футуристическим путями существует сходство: они есть прямое отрицание роста, ибо нарушают преемственность в развитии цивилизации, а непрерывность, как полагает Тойнби, представляет собой сущность движения роста [1, с. 365].

3. *Отрешение* представляет собой уход от реальной, повседневной общественной жизни, выражающийся в формах отшельничества и аскетизма. Последние есть вариант осмысления и решения жизненных проблем. Существует и крайняя степень отрешения от реальной жизни, которая, несмотря на высокие нравственные постулаты, «вычеркивает жалость, а значит, и любовь столь же решительно, как оно вычеркивает дурные страсти» [1, с. 359]. Философия отрешения так и не находит решения.

4. *Преображение* – подлинное спасение цивилизации, находящейся в стадии распада. Его суть заключается в изменении «духовного климата», которое связано с религиозным прозрением и божественным откровением.

Стадии надлома и распада цивилизаций, как ни парадоксально, могут стать источником появления так называемых высших религий. Поиск выхода из кризиса и краха цивилизации по пути преобразования, очевидно, приводит к рождению вселенских церквей. Здесь Тойнби приходит к необходимости решения вопроса о взаимосвязи между судьбами цивилизаций и развитием религий. Взгляд на историю и ее смысл дополняется проблемой не только роли религий в смене цивилизаций, но и роли цивилизаций в смене религий. Заново рассмотренный характер истории человечества можно представить следующим образом.

1. Первое поколение цивилизаций (первичные цивилизации), возникает непосредственно из примитивных культур (обществ) и создает языческие формы религии.

2. Второе поколение цивилизаций (вторичные цивилизации) происходит от цивилизаций первичных и создает условия для формирования высших религий и вселенских церквей – буддизма (в терминологии Тойнби – махаяны), индуизма, христианства, ислама. «Появление высших религий явилось следствием надлома и распада цивилизаций второго поколения», – поясняет Тойнби [1, с. 421].

3. Третье поколение (третичные цивилизации) – это современные типы цивилизаций. Вопрос о том, возможно ли рождение ими новых вселенских религий, остается открытым. Надежды на

католицизм в качестве источника возникновения элементов новых вселенских религий не состоятельны. Впрочем, как отмечает Тойнби, «...очевидным историческим оправданием ее (западной постхристианской светской цивилизации. – Э. У.) существования могла бы стать возможность ее служения в будущем христианству и трем другим высшим религиям в качестве объединяющего начала, с тем чтобы способствовать сближению их высших ценностей и веры, предохраняя тем самым самое себя от новой вспышки идолопоклонства в наиболее порочной форме поклонения человека самому себе» [1, с. 422]. В целом «цивилизации третьего поколения представляют собой регрессивное явление относительно высших религий, поднявшихся из руин цивилизаций предыдущего поколения» [1, с. 426].

Несмотря на резкую критику западной цивилизации XX в., Тойнби не оставлял надежды на ее духовный прогресс, невозможный без поиска объединяющего начала. По его мнению, вероятно появление новой вселенской религии, которая откроет перспективы в сближении культур и человечества и станет своего рода механизмом, препятствующим конфликтам и войнам.

Значение религии в развитии цивилизации оценивается Тойнби достаточно высоко. Она создает условия для человеческого партнерства «с единым истинным Богом, к которому только приближались в примитивных религиях и достигли в высших; это дало этим обществам некоторые преимущества, каких мы не можем найти в примитивных обществах или же цивилизациях. Оно дало им силу для преодоления того разногласия, которое является одним из глубоко укоренившихся зол человеческого общества. Оно предложило решение проблемы смысла истории» [1, с. 463]. Таким образом, цель истории заключается в человеческом единстве, возможном в своем следовании к Богу и граду Божьему. Цивилизации являются элементами, этапами более глубокого и значимого процесса – процесса духовного развития человечества, история которого означает нескончаемый диалог между человеком и Богом, позволяющий человеку быть и оставаться человеком, постигая Божественную волю. Поэтому прогресс для Тойнби заключается не в совершенствовании технических знаний и умений, а в способности человечества расти духовно, восходя к Богу.

Исходя из той роли, которую исследователь отводил церкви в процессах роста и распада цивилизаций (а усиление этой роли возрастало по мере написания «Постижения истории» и других работ), корректировалось и значение исторического метода исследования,

собственно общий взгляд на смысл истории. Так, ученый отмечал: «Высшим смыслом творческого поиска является поиск Бога, действующего в истории, а первым слепым шагом на этом паломническом пути является стремление понять, каким образом факты Истории соединены между собой. Первое умственное движение историка, исследующего отношения между фактами, – критическая реакция на очевидные противоречия, а второе – творческий ответ на феномены, бросающие вызов» [1, с. 502].

Рассматривая кризис западной цивилизации, историк писал, что, достигнув политических и экономических успехов, следуя всеохватывающей вестернизации незападных обществ, она столкнулась с целым рядом проблем, вызванных высочайшей степенью господства над нечеловеческой природой, а также небывалой скоростью социальных изменений [2, с. 777]. Кроме того, западная цивилизация теряет свои христианские основы, скатываясь, как полагал Тойнби, к идолопоклонству. Свидетельством кризиса является и так называемое столкновение цивилизаций, порожденное экспансией западной индустриализации. Тойнби весьма убедительно демонстрирует, к каким печальным последствиям может привести непродуманная экстраполяция западных институтов и ценностей в пространство незападных культур: «Элементы культуры, вполне безвредные и даже благотворные на родной почве, могут оказаться опасными и разрушительными в чужом социальном контексте... Между отвлеченным идеалом демократического правления и действительностью, не готовой к демократии, лежит труднопреодолимая и весьма опасная пропасть. Западный культурный элемент обесмысливается и утрачивает свою ценность в отрыве от родного культурного окружения» [1, с. 464].

Историк правомерно отмечал, что в современном мире преобладают две ярко выраженные противоположные тенденции – интеграция и дезинтеграция. Несмотря на то, что, по мнению Тойнби, относительно XX в. можно со всей убедительностью говорить о человечестве как о целостности, центробежные процессы, связанные со стремлением народов к обретению независимости, достаточно сильны. От того, сумеют ли культуры, общества найти точки соприкосновения, зависит будущее человечества. Не менее важным остается решение проблемы перспектив развития стран, вступивших на стезю индустриализации и вестернизации. Наиболее приемлемым Тойнби называет путь синтеза традиционной системы ценностей с западной, по которому пошел Китай.

В работе «Цивилизация перед судом истории» ученый предлагает

следующие выходы из ситуации распада: «В политике – установить конституционную кооперативную систему мирового правительства. В области экономики – найти работающие компромиссы (которые могут варьироваться в зависимости от условий и требований места и времени) между свободным предпринимательством и социализмом. В области духовной – вернуть светские суперструктуры на религиозное основание. Сегодня у нас, в Западном мире, предпринимаются усилия, чтобы найти пути к достижению всех трех целей. Если удастся решить все три задачи, то мы будем иметь основания считать, что выиграли нынешнюю битву за выживание нашей цивилизации. Но все это вместе – весьма амбициозные предприятия, которые потребуют тяжелейшего труда и огромного мужества, прежде чем нам удастся заметить хоть какое-то продвижение к цели» [3].

Изучение основных идей многоуровневой и несколько противоречивой концепции Тойнби позволяет сделать следующие выводы.

1. Исследователь рассматривает историю как целостный процесс, который по ритму и развитию подобен жизни, а значит наполнен взлетами и падениями, расцветом и упадком. История есть зарождение, расцвет и разложение множества цивилизаций и примитивных обществ, взаимодействующих друг с другом в самой разной степени и на разных уровнях.

2. Цивилизации уникальны, самобытны, но не замкнуты: они взаимодействуют и могут состоять в разной степени преемственности друг с другом. Преемственность может существовать между отдельными цивилизациями и всегда существует между стадиями одной цивилизации.

3. Каждая цивилизация проходит стадии генезиса, роста, надлома и распада (разложения); возникновения и падения универсальных государств, вселенских церквей, героических эпох. Жизнеспособность цивилизации определяется способностью отвечать на вызовы разного рода и развитием духовного начала во всех видах человеческой деятельности.

Библиографические ссылки

1. *Тойнби А.* Исследование истории / пер. с англ. К. я. Кожурина. СПб., 2006.
2. *Тойнби А. Дж.* Постижение истории : сборник / пер. с англ. Е. Д. Жаркова. М., 2001.
3. *Тойнби А. Дж.* Цивилизация перед судом истории : сборник /

пер. с англ. [Электронный ресурс]. М., 2002. URL: <http://www.litmir.me> (дата обращения: 11.08.2019).

4. Уколова В. И. Арнольд Тойнби и постижении истории // Тойнби А. Исследование истории / пер. с англ. К. я. Кожурина. СПб., 2006. С. 5–13.

Концепция культуры питирима Сорокина

Питирим Александрович Сорокин (1889–1968) – один из величайших мыслителей XX в. Он известен как русский революционер, «социолог № 1» в мире, создатель фундаментальной концепции социально-культурной динамики. Сорокин родился в России, получил там хорошее образование, стал известным политиком и ученым, однако был вынужден эмигрировать вначале в Европу, а затем в США. Ему так и не удалось посетить родину после высылки в 1922 г.

К числу наиболее известных трудов П. Сорокина следует отнести «Систему социологии», «Человек и общество в бедствии», «СОС: значение нашего кризиса», «Социальная философия в век кризиса», «Социальная мобильность», «Альтруистическая любовь», «Американская сексуальная революция», «Власть и нравственность», «Современные социологические теории» и многие другие.

Пожалуй, наиболее значимым трудом стала «Социальная и культурная динамика» (1937–1941). Это четырехтомное исследование вызвало неоднозначную, даже отрицательную оценку среди ученых-социологов. Это привело к обращению Сорокина к читающей Америке – появилась популярная адаптация «Динамики» для массового читателя, получившая название «Кризис нашего времени» (1941). Впоследствии она стала самой популярной, самой многотиражной и переводимой книгой ученого [1, с. 15].

Сорокин разработал принципиально новую концепцию культурно-исторического процесса, отличающуюся от теорий Н. Данилевского, О. Шпенглера, А. Тойнби: не отрицая уникальности каждой из культур, он стремился найти между ними сходство в содержании и их исторической судьбе. Это дало ему возможность определить, как и почему в ходе истории формируются культуры разных типов и каким образом они сменяют друг друга. Помимо разработки типологии культуры, ученый решал проблему динамики культурно-исторического процесса.

Исходным посылом ученого был тезис о том, что общество представляет собой не просто совокупность единиц-субъектов (людей), но и «предполагает, что эти единицы не изолированы друг от друга,

а находятся между собой в процессе взаимодействия, то есть оказывают друг на друга то или иное влияние, соприкасаются друг с другом и имеют между собой ту или иную связь» [2, с. 28]. Все люди вступают в систему различного рода связей и отношений, которые определяются разными факторами: бессознательными (рефлексы), биосознательными (голод, чувство жажды, половое влечение), социосознательными (значения нормы, ценности). Общество можно понять только через призму присущей ему системы значений, норм и ценностей. Поэтому социальное (взаимодействие между социальными группами, индивидуумами) неотъемлемо от культурного (ценностного) измерений общества. Таким образом, культура и общество представляют собой суперсистему, в которой социальные связи и действия переплетаются с ценностно-смысловым культурным пространством.

Каждая культура, согласно ученому, есть индивидуальность, единство, части которого пронизывает общий, основополагающий принцип, выражающий главную ценность [2, с. 429].

В культуре следует различать два аспекта: 1) внутренний, или ментальный, под которым понимается смысл, значение, ценность, составляющие духовное содержание культуры; 2) внешний, или материальный, т. е. выражение, воплощение смысла, ценности, значения в чувственно воспринимаемых формах, физических вещах и процессах. Основопологающим критерием типологии культуры у П. Сорокина является специфика способа восприятия и освоения мира, представление о реальности, природе человеческих потребностей и способе их удовлетворения. Ученый пришел к выводу, что ценностная шкала отличных друг от друга культур объединяется в систему Истины (когнитивная деятельность), Красоты (эстетическое удовлетворение), Добра (социальная адаптация и мораль), Пользы (категория, объединяющая в социальное целое все ценности). В каждой социокультурной суперсистеме они реализуются по-разному, создавая собственную систему мировоззрения; истины; формы искусства и эстетические ценности; этические ценности и принципы; правовую систему.

Отвечая на вопрос о природе реальности, Сорокин выделяет два основных типа социокультурных систем, или культур, – идеационный и чувственный. В качестве подлинной реальности в идеационном типе выступает сверхчувственное начало, т. е. начало сверхъестественное, выходящее за пределы чувственно воспринимаемого мира. В основе чувственного типа лежит принцип понимания реальности как явления природного, земного характера. В чистом виде данные типы суперсистем

встречаются редко. Они могут смешиваться в разных пропорциях и создавать так называемый смешанный тип культуры. В том случае, если противоположные понимания реальности в виде чувственного и идеационного типов создают непротиворечивую целостность, формируется идеалистическая культура.

Идеационный (идеациональный) тип культуры. В основе бытия данного типа культуры лежит сверхчувственная природа – подлинной реальностью является сверхъестественное, недоступное органам чувств бытие. Как указывает Сорокин, «чувственный мир рассматривался только как временное “прибежище человека”, в котором христианин всего лишь странник, стремящийся достичь вечной обители Бога и ищущий путь, как сделать себя достойным того, чтобы войти туда... Такая унифицированная система культуры, основанная на принципе сверхчувственности и сверхразумности Бога как единственной реальности и ценности, может быть названа идеационной» [2, с. 462].

Единственно верным источником знаний, истины провозглашается Божественное Откровение. В христианском мироощущении истинность Священного Писания абсолютна. Поэтому истинная вера не нуждается в проверке – она самодостаточна, неутилитарна, непрагматична, «непогрешима и дает адекватное знание о подлинно реальных ценностях» [2, с. 463]. Богооткровенная религия и теология становятся основой познания, а эмпирические знания лишь «обслуживают» их. Эстетические ценности и формы искусства отражают систему истины и мировоззрения, лежащую в основе идеационной культуры. Поэтому основная тема искусства – сверхчувственное царство Бога. Ее сюжетами становятся тайны мироздания, воплощения, искупления, распятия, спасения; душа – все то, что относится к миру трансцендентного. Предметам земного бытия, личности, событиям эмпирического мира внимание практически не уделяется. Основная цель такого искусства – приблизить человека к Богу. Отсюда символичность эстетических форм, которые представляются не более чем видимый знак невидимого сверхчувственного мира ценностей.

Идеационная этика основывается на принципах неизменности, абсолютности и вечности нравственных норм и ценностей, данных Богом. Отличающиеся по форме, но сходные по содержанию этические системы индуизма, буддизма, зороастризма, даосизма полагают высшей этической ценностью сверхчувственный мир Бога, или Абсолюта. Эмпирический же мир чувств – это мир «с его идеалами псевдоценностью или, в лучшем случае, малозначимой и второстепенной

ценностью» [2, с. 428].

Фундаментом правовой системы является «божеское право, священный закон». Нормы права считаются заповедями Бога, поэтому неоспоримы и даже непостижимы. Правовая система проникнута идеями содействия союзу человека и Бога, очищения от грехов в случае нарушения заповедей. К преступлениям причисляются действия, которые могут и не относиться к непосредственному нанесению вреда человеку, но подрывают религиозную веру. Они рассматриваются как вероотступничество, святотатство, ересь и предусматривают суровое наказание.

Идеалистический тип. Идеалистическая культура объединяет элементы идеационной и чувственной культур и выступает в истории развития человечества как переходная форма. Отличительной установкой мировоззрения идеалистического типа является представление о многообразии реальности, о равнозначности в ней как чувственного, так и сверхчувственного начала. В чувственной, зримой стороне земной реальности все преходяще и изменчиво, сверхчувственное же начало незыблемо, неизменно, духовно и божественно.

«Идеалистическая система истины, – указывает Сорокин, – занимает промежуточное звено между чувственной и идеациональной системами и объединяет в своем тигле три отличительных элемента чувственной, религиозной и рационалистической истины системы Платона и Аристотеля, Альберта Великого и Фомы Аквинского – лучшие примеры попыток синтезировать в одном целом божественную, чувственную и диалектическую истину» [2, с. 473]. Таким образом, идеалистическая система истины совмещает в себе рациональное познание и чувственный опыт. Так, европейская схоластика XII–XIV вв. утверждала, что истина разума должна согласовываться с истиной веры, т. е. корректироваться в соответствии со Священным Писанием.

Идеалистическая этика представляет собой синтез идеациональных и чувственных нравственных ценностей. Как в идеациональной этике, так и в идеалистической морали высшую ценность составляет Бог, Абсолют. Однако в отличие от идеационализма идеалистическая этика положительно оценивает те чувственные ценности, которые не противоречат Абсолюту [2, с. 490]. Она требует от человека служения Богу, но вместе с тем полагает, что именно путь служения и составляет основу земного счастья.

Юридические нормы исходят из принципа верховенства Божественных установлений, закона, удел человека состоит в их

воплощении в земной жизни.

В идеалистической эстетике искусство выступает в качестве самостоятельной духовной ценности, которая является формой выражения религиозных, нравственных и гражданских идеалов. Оно сочетает изображение разумного и прекрасного. Содержание художественной культуры наполнено как религиозными, так и светскими сюжетами. В центре внимания – героические, благородные личности. В идеалистической эстетике достигается гармония красоты и смысла.

Чувственный тип. Данный тип культуры в качестве реальности полагает земной, материальный мир, данный человеку посредством чувственного опыта. За истину принимается то, что подтверждается свидетельством органов чувств (непосредственно или с помощью приборов), а также то, что логически вытекает из этих свидетельств. Средствами получения и проверки истинных знаний считаются опыт, наблюдение, эксперимент, измерение, логика. Сорокин отмечает: «Любая система чувственной истины и реальности предполагает отрицание или, по крайней мере, совершенно равнодушное отношение к любой сверхчувственной реальности или ценности» [2, с. 466]. В центре внимания такого типа культуры – изучение чувственного мира во взаимосвязи его физических, биологических, химических свойств и качеств.

Чувственную систему этических норм и представлений составляет все то, что способствует признанию «в рафинированной или грубой форме чувственное счастье, наслаждение, комфортность, полезность высшей ценностью» [2, с. 489]. Таким образом, если для идеационной культуры в качестве моральных норм выступает долг (этика долга), то для чувственной культуры критерием нравственности являются польза и удовольствие. Основным этическим принципом становится достижение личного счастья; доминирующее значение приобретают позиции «разумного эгоизма» и «утилитаризма». Релятивность моральных норм подкрепляется тезисом «соблюдение этических ценностей необходимо настолько, насколько они приносят пользу».

Правовая сфера признается плодом создания человека, а не высших сил. Поэтому правовые нормы можно изменять в соответствии с возникающими целями и потребностями общества. Характер правовых норм относителен, изменчив и прагматичен. Они являются не столько регулятором нравственного поведения, сколько инструментом наказания в тех случаях, когда асоциальные действия угрожают

стабильности общественного развития. Отсюда, как полагает Сорокин, возрастающий рост преступности.

Формы искусства и эстетические ценности отражают основную установку чувственной культуры – существование и познание мира чувственных форм. Поэтому искусство нацелено на изображение чувственно воспринимаемой действительности. Излюбленными приемами и способами такого изображения являются реализм и натурализм. Искусство предпочитает сюжеты обыденной, земной жизни человека. Художники стремятся к воспроизведению внешнего, зримого облика объектов, не уделяя внимания скрытой символике. Основными темами выступают семейно-бытовые отношения, любовь, приключения.

Сорокин считал, что «начиная приблизительно с XVI в. новый принцип стал в Европе доминирующим, а с ним и основанная на нем культура. Таким образом возникла современная форма нашей культуры – культуры сенсорной, эмпирической, светской, “соответствующей этому миру”» [2, с. 431].

Динамика смены культурных типов выглядит следующим образом: *идеационная*, затем *идеалистическая* и, наконец, *чувственная*. В основе механизма смены одного культурного типа другим лежит смена ценностей. За период истории европейской культуры развитие ее типов представлена Сорокиным следующим образом:

- критомикенская – конец 2 тыс. до н. э. – чувственная;
- ранняя Античность – IX–VI вв. до н. э. – идеационная;
- классическая Античность – V–IV вв. до н. э. – идеалистическая;
- эпоха эллинизма и Римской империи – III–IV вв. – чувственная;
- Средневековье – V–XII вв. – идеационная;
- Предвозрождение, Раннее Возрождение – XII–XIV вв. – идеалистическая;
- Возрождение, Новое время, современность – XV–XX вв. – чувственная.

Социокультурные системы в своем развитии проходят этапы подъема и спада, пика развития, стагнации и кризиса, включая смену различных культурных типов. Это значит, что, например, западная социокультурная система может переживать как кризис и спад, так и взлет и расцвет и проходить цикл чередования идеационного, идеалистического и чувственного типов. Схема культурной динамики Сорокина, таким образом, предполагает совмещение волновой и

циклической моделей.

Большое внимание Сорокин уделял проблеме кризиса чувственного западного типа культуры, его состояния в середине XX в. В это время, считал социолог, наблюдаются черты и тенденции в развитии чувственной культуры, свидетельствующие о ее системном кризисе. На это ученый указывал еще до того, как были сформированы тоталитарные модели общества и культуры (фашизм, сталинизм). Пик кризиса, очевидно, приходится на 1930-е гг. и Вторую мировую войну. Как отмечает Сорокин, «настоящий кризис носит не обычный, а экстраординарный характер. Это – не просто экономические или политические неурядицы, кризис затрагивает одновременно почти всю западную культуру и общество, все их главные институты. Это кризис искусства и науки, философии и религии, права и морали, образа жизни и нравов. Это – кризис форм социальной, политической и экономической организаций, включая формы семьи и брака... Этот кризис заключается в распаде основополагающих форм западной культуры и общества последних четырех столетий» [2, с. 429].

Однако Сорокин далек от пессимистичных идей Шпенглера о гибели западноевропейской культуры. Речь идет не о смерти данной цивилизации, а о ее вступлении в новую фазу развития. Очевидно, на смену чувственной культуре придет культура идеационного типа.

Оценивая кризис современной культуры XX в., П. Сорокин связывает выход из него с формированием и универсализацией новых ценностей. Одним из созидующих источников, с помощью которого западная культура может преодолеть кризис, является любовь. Именно ей, понимаемой как эквивалент Добра в синтезе с Истиной и Красотой, выпадает миссия объединения разных культур и цивилизаций. Однако какой бы силой и потенциалом не обладала альтруистическая любовь, она должна опираться на добрые помыслы и поступки людей. Культурная энергия любви способна в таком случае вытеснить негативную энергию вражды, пронизывающей человеческое общество, создать атмосферу человеколюбия, уменьшить человеческие страдания.

Подобная позиция, выраженная Сорокиным в проекте Гарвардского исследовательского центра, духовно близка идеям гуманистической антропологии и психологии, в частности позициям А. Маслоу и Э. Фромма.

Библиографические ссылки

1. *Согомонов А. Ю.* Судьбы и пророчества Питирима Сорокина //

П. Сорокин. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 5–23.

2. *Сорокин П.* Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992.

пСиХоАнАЛиТиЧеСКиеКонЦепЦИИ КУЛЬТУРЫ

К психоаналитическим концепциям культуры принято относить учение о культуре З. Фрейда, К. Г. Юнга, А. Адлера. Исследования в области психиатрии, медицины позволили выделить внесознательные, бессознательные структуры личности. Представление о психике, сознании, индивиде коренным образом менялось. Немалый интерес вызвали и исследование проблемы взаимоотношений между процессами происхождения человека и генезисом культуры и общества, вопросы о психологическом наполнении культуры и ряд других. Основоположником, классиком психоаналитического направления является З. Фрейд.

Идея культуры в психоанализе Зигмунда Фрейда

Зигмунд Фрейд (1856–1939) – австрийский врач и психолог, создавший одну из самых противоречивых и значимых в науке теорий, которая стала по своему содержанию и характеру междисциплинарной, метанаучной, захватывающей поля не только медицины, психиатрии, но и антропологии, педагогики, философии, социологии и культурологии. Как отмечают Б. Р. Нанейшвили и Г. Б. Нанейшвили, психоанализ с самого начала становления нашел приверженцев не только в среде психологов и психиатров (Э. Блейлер, О. Ранк, Э. Джонс и др.), но и в художественной среде (Т. Манн, Т. Драйзер, Г. Маллер). Высоко ценил его и выдающийся ученый А. Эйнштейн, называя З. Фрейда «величайшим учителем» [1, с. 5–6]. Особое влияние на формирование взглядов З. Фрейда оказал Э. Брюкке, крупнейший физиолог школы Гельмгольца. С 1896 по 1902 г. австрийский ученый разрабатывал теорию психоанализа.

Последние десятилетия жизни он посвятил изучению и обобщению своих представлений о природе человека, общества и культуры. После захвата нацистами Австрии стал узником гетто; четыре его сестры погибли в лагере. Лишь огромный общественный резонанс и выкуп спасли его от гибели. Последний год жизни психолог провел в Англии.

Перечень проблем, исследованных З. Фрейдом, поражает масштабностью. К их культурологическим аспектам можно отнести следующие:

- природа личности и ее структура;

- генезис культуры;
- влияние культуры на формирование личности;
- роль бессознательного в формировании культуры и личности;
- значение детства и воспитания в формировании личности и многие другие.

Основными трудами, относящимися к изучению выделенных проблем, являются «Три очерка по теории сексуальности» (1905), «Тотем и табу» (1913), «По ту сторону принципа удовольствия» (1920), «Психология масс и анализ человеческого “я”» (1921), «“я” и “Оно”» (1923),

«Будущее одной иллюзии» (1927), «Недовольство культурой» (1930),

«Моисей и единобожие» (1939).

Одним из центральных в теории психоанализа Фрейда стал вопрос о понимании личности, природы человека. Сведение сущности и структуры личности только к сознанию и осознанным механизмам оказалось неправомерным. Ученый пришел к выводу, что структура психики включает три инстанции: *бессознательное, предсознательное и сознание* [5, с. 354–356]. В бессознательном сосредоточены унаследованные психические образования, подобные инстинктам животных, а также все те мысли, переживания, события, которые были вытеснены в течение жизни индивида. Бессознательное функционирует исходя из принципа удовольствия, деятельность же предсознательного подчиняется принципу реальности.

Посредником между сознанием и бессознательным является предсознательное, которое Фрейд определил как уже не бессознательное, но еще не сознание. Инстанция предсознательного, соотносясь с внешним миром, препятствует проникновению в сознание сексуальных, асоциальных, агрессивных, эгоистических влечений и желаний, вытесняя их обратно в область бессознательного.

Впоследствии Фрейд скорректировал представление о структуре личности, придя к выводу о том, что предыдущие представления «недостаточны и неудовлетворительны» [5, с. 355]. Классификация пространства психики стала выглядеть по-другому: «я» (Ego), «Оно» (Id),

«Сверх-я» (Super-ego).

«я» – сознание, пространство «борющихся» между собой «Оно» и «Сверх-я». Сознание характеризуется Фрейдом как «все восприятия, приходящие извне (чувственные восприятия) и изнутри – то, что мы называем ощущениями и чувствами» [5, с. 357].

«Оно» – сфера бессознательного, структура влечений,

предзаданных конституцией человека, имеющих врожденный характер. Его основу задает одно из самых сильных влечений человека – сексуальное.

«Сверх-я» представляет собой в целом установки общества; в нем как бы аккумулируются требования родителей по отношению к детям, запреты семьи, предписания общества и сила традиции.

Следовательно, для «я» опасны как «Оно» (поток влечений), так и «Сверх-я» (механизмы подчинения обществу). «я» переживает себя в зависимости от прошлого и заданных обществом ориентиров. Отсюда Фрейд приходит к выводу о том, что понимание внутренних трудностей, болезней личности возможно лишь в том случае, если вернуться в прошлое – в период детства, к ранним этапам культуры, которые и стали источником формирования современных верований, традиций и невротических институтов.

Важнейшим механизмом функционирования психики личности Фрейд считал вытеснение влечений и желаний, неприемлемых для социума, в сферу «Оно». Благодаря этому человек становится сдержанным, контролирует свои эмоции и поступки. Однако постоянно вытесняемые влечения создают ощущение неудовлетворенности, напряженности, приводят к психическим расстройствам. Полнота жизни ускользает от человека.

Еще одним механизмом перераспределения невостробованной сексуально-биологической энергии бессознательного является сублимация (от лат. *sublimatio* – возвышение). Эта энергия переносится на несексуальные объекты, разряжается в виде деятельности, приемлемой для индивида и общества; выливается в творчество. Сублимация, с одной стороны, позволяет «Оно» пробиться в сознание и реализовать свою энергию в артефактах; с другой – выполняет роль защитного барьера, не давая бурлящим страстям бессознательного поглотить «я».

В функционировании этих механизмов большую роль играет «Сверх-я» – требования культуры, оформившиеся в качестве особых бессознательных установок, которые сознание преодолеть не в состоянии. Содержание «Сверх-я» представляет собой систему запретов, прежде всего табуирование инцеста и каннибализма; совокупность норм морали. Деятельность «Сверх-я» вызывает чувство вины, стыда, потребность в самонаказании, искуплении. Собственно, «Сверх-я» и олицетворяет культуру.

Необходимость понимания процессов взаимодействия между инстанциями психики, а также между личностью и институтами

культуры привели Фрейда к анализу генезиса культуры. Культура, по Фрейду, «охватывает, во-первых, все накопленные людьми знания и умения, позволяющие им овладеть силами природы и взять у нее все блага для удовлетворения человеческих потребностей; а во-вторых, все институты для упорядочения человеческих взаимоотношений и особенно – для дележа добываемых благ» [2]. И еще одно определение культуры:

«Культура обозначает всю сумму достижений и учреждений, отличающих нашу жизнь от жизни наших животных предков и служащих двум целям: защите людей от природы и урегулированию отношений между людьми» [3]. Как видим, понимание Фрейдом культуры вполне соответствует общепринятым представлениям и отражает непосредственные цели и потребности существования человеческого рода.

Генезис культуры психолог связывает с образованием «Сверх-я». Об этом идет речь в его книге «Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии» и в других более поздних работах. В своих рассуждениях Фрейд исходит из общеметодологического принципа единства фило- и онтогенеза, предложенного Э. Геккелем. Согласно этому принципу индивидуальное развитие организма (онтогенез) в сжатой форме повторяет основные стадии развития всего вида (филогенез). Применительно к анализу культуры это означало, что основные этапы детства человека совпадают с основными этапами детства человечества, а основные стадии культурного становления человека, его вхождения в культуру совпадают с основными стадиями становления человечества. Поэтому Фрейд и обращается к самым архаичным пластам истории. Исследование института тотемизма, довольно подробное и скрупулезное, проводилось им на основе анализа разных научных позиций, актуальных для его времени. Ученый ссылался на концепцию Дарвина о первичной орде и идею Аткинсона, имеющую сходство с умозаключениями Дарвина. Нельзя сказать, что данные концепты его полностью удовлетворяли своим содержанием, но в той или иной степени позволяли пролить свет на происхождение тотемизма и культуры. Согласно теории «отцовской орды» исключительное право на отношения с самками («женщинами») имел отец-вождь. Восставшие сыновья, изгнанные братья «в один прекрасный день соединились, убили и съели отца... Жестокий отец был, несомненно, образцом, которому завидовал и которого боялся каждый из братьев. В акте поедания они осуществляют отождествление с ним, каждый из них усвоил себе часть его силы... От этого преступного деяния многое взяло свое начало: социальные организации, нравственные

ограничения и религия» [4, с. 331]. Насладившись запретным, сыновья раскаялись и испытали чувство вины. Ими был наложен запрет как на инцест, так и на отцеубийство.

Таким образом, культурная история человечества начинается с преодоления так называемого Эдипова комплекса (любовь к матери и желание инцеста с ней и одновременно ревность и ненависть по отношению к отцу с желанием устранить его как соперника). В результате появляются первые моральные запреты – инцеста и каннибализма, возникает экзогамия, потребность в религии, в Боге, во власти государства.

Анализ культуры приводит Фрейда к мнению о том, что ей изначально была присуща репрессивность, которая порождала неудовлетворенность (недовольству) человека культурой. Культура подавляет импульсы

«Оно», сдерживает проявление индивидуальности, свободу личности. В то же время, полагает ученый, культура необходима, с фактом ее существования следует смириться. Она дает ощущение безопасности, обеспечивает всеми необходимыми материальными благами. В этом положительная сторона культуры: она связана с теми формами деятельности и ценностями, которые «приносят человеку пользу, подчиняют ему землю, защищают его от сил природы и т. п.» [3]. Благодаря культуре человек покорил силы природы, изобрел невиданные технологические приспособления, облегчающие жизнь, сделал свое существование комфортным. Это позволило ему посягнуть и на власть богов или скорее на достижение тех культурных идеалов, которые воплощались богами. Теперь человек «очень близко подошел к достижению этих идеалов, он сам сделался чуть ли не богом. Правда, лишь настолько, насколько человеческий здравый смысл вообще признает эти идеалы достижимыми. В одних случаях они совершенно неисполнимы, в других – наполовину. Человек стал, так сказать, богом на протезах, величественным, когда употребляет все свои вспомогательные органы, но они с ним не срослись и доставляют ему порой еще немало хлопот» [3].

Анализ культуры, ее сущности и функций, проведенный Фрейдом, убеждает в том, что она в его интерпретации близка к понятию цивилизации. Культура вбирает в себя и те черты, которые делают ее противоположной варварству. Умение вести себя в общественных местах, мыть руки с мылом, «красота, чистоплотность и порядок занимают особое место среди требований культуры» [3]. Еще одно важное назначение культуры, которому ученый отводит центральное место, – сдерживание агрессии, деструктивности (Танатоса), изначально

присущих человеку. Следует отметить, что постоянное уточнение Фрейдом своей концепции, его увлеченность в последние годы жизни философией культуры, а также социально-исторические, политические реалии, связанные с ростом фашизма и авторитарных режимов, привели мыслителя к выводу об изначальной борьбе между силами Танатоса и Эроса, т. е. влечений к смерти и жизни, которое у него становится тотальностью человеческой истории и культуры: «Культура должна напрягать все свои силы, чтобы положить предел агрессивным влечениям человека, сдерживать их с помощью соответствующих психических реакций» [3].

Однако культура, сдерживая деструктивность Танатоса, препятствует проявлению Эроса, который трактуется Фрейдом уже в большей степени не только как сугубо сексуальное начало, а в качестве эквивалента жизни. «На службу, – пишет психолог, – призываются методы идентификации и затормаживания по цели любовных отношений, отсюда ограничения сексуальной жизни и идеальная заповедь любви к ближнему как к самому себе (оправданная лишь тем, что в максимальной мере противоречит изначальной природе человека)» [3].

В результате, несмотря на все усилия культуры, ею достигнуто, согласно Фрейду, немного – «Она надеется предотвратить грубейшие проявления зверства тем, что оставляет за собой право прибегать к насилию против преступников» [3].

Итак, культура есть пространство разворачивающейся борьбы между жизнью и смертью, и от того, сможет ли она препятствовать агрессии и злу, зависит будущее человечества. Ситуация межвоенной Европы вызывала у психолога обеспокоенность: деструктивные импульсы с быстротой и уверенностью прокладывали себе дорогу. Возможно, виной тому стало возвеличивание человека, его озабоченность лишь технической стороной бытия в ущерб духовному, в транскрипции Фрейда, эротическому (жизненному) здоровью.

Влияние фрейдизма на развитие культурологической мысли велико. Многие идеи мыслителя были подхвачены этнопсихологией, психологическим движением в целом. Особую популярность психоанализ приобрел в США. Однако не все позиции Фрейда нашли поддержку у культурологов, антропологов и психологов. Особую критику вызывало преувеличение психосексуальных мотивов в развитии человеческой культуры и личности. В то же время понимание культуры и личности как психологической реальности позволило ученым сделать шаг в понимании глубинных пластов культуры, механизмов ее функционирования.

Фрейд разработал универсальную методологию контроля за мерой репрессивности культуры, названную им метапсихологией. Она стала основой «терапии культурных сообществ», для которой характерно стремление к пересмотру всех проективных форм современной культуры. Фрейд полагал, что необходимо выявить, какие культурные образования определяют личностные формы реагирования, а какие отжили, но продолжают существовать в качестве искусственных структур в жизни человека, насыщая ее непродуктивными, тупиковыми фобиями.

Библиографические ссылки

1. *Нанейшвили Б. Р., Нанейшвили Г. Б.* Предисловие // З. Фрейд. «я» и «Оно». Тбилиси, 1991. С. 5–13.
2. *Фрейд З.* Будущее одной иллюзии [Электронный ресурс]. М., 2008. URL: <http://www.litmir.net/br/?b=75519> (дата обращения: 07.08.2019).
3. *Фрейд З.* Недовольство культурой [Электронный ресурс]. М., 1992. URL: <http://www.twirpx.com/file/177557> (дата обращения: 02.08.2019).
4. *Фрейд З.* Тотем и табу // З. Фрейд. «я» и «Оно». Тбилиси, 1991. С. 193–350.
5. *Фрейд З.* «я» и «Оно» // З. Фрейд. «я» и «Оно». Тбилиси, 1991. С. 351–392.

Концепция архетипов Карла Густава Юнга

Карл Густав Юнг (1875–1961) – швейцарский ученый, создатель собственной теории психоанализа, получившей название аналитической психологии. На формирование и развитие его концепции большое влияние оказал ряд философских, психологических, культурологических теорий и взглядов; важное значение имели традиционная протестантская теология, философия И. Канта, А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, Э. фон Гартмана, труды по психиатрии Ж. Шарко, П. Жане, А. Бине.

В период врачебной практики (1900–1907) внимание Юнга сосредоточилось на проблеме бессознательного, на поиске факторов и условий, порождающих явления бессознательного в человеческой психике. Знакомство с З. Фрейдом не привело Юнга к признанию большинства из его идей. После разрыва с Фрейдом в 1911–1912 гг. произошел сдвиг от персоналистского подхода к прочтыванию психического, бессознательного в более широкой культурно-исторической трактовке, к выявлению и исследованию архетипов. В 1930-х гг. в поле научных интересов Юнга оказались вопросы

взаимоотношений между западной и восточной культурами; сказались и увлеченность ученым восточной философией, в частности дзен-буддизмом, идеями Д. Т. Судзуки. В последние годы жизни Юнгом были написаны «AION: Исследование феноменологии самости» (1951), «Ответ Иову» (1952) и многие другие, увидевшие свет уже после его смерти.

Спектр проблем, составляющих научный интерес и предмет изучения Юнга, чрезвычайно широк. Среди них можно выделить следующие:

- роль либидо, особенности его проявления;
- коллективное бессознательное и его структура;
- роль архетипов и символов в развитии культуры;
- феноменология самости;
- психологические типы личности;
- типы мировоззрений и культур, их взаимосвязи.

Среди наиболее значимых трудов следует назвать «Метаморфозы и символы либидо» (1912, с 1952 – «Символы превращения»), «Теория психоанализа» (1913), «О значении бессознательного в психопатологии» (1914), «Структура бессознательного» (1916), «Психологические типы» (1921), «Отношения между я и бессознательным» (1928), «Базовые положения аналитической психологии» (1931), «Архетипы коллективного бессознательного» (1934; 1954), «Различие между восточным и западным мышлением» (1939), «Попытка психологического истолкования догмата о Троице» (1940–1941). Следует отметить, что названия многих работ переведены на русский язык не буквально.

Одним из центральных понятий юнгианской концепции является либидо, которое рассматривается в качестве важнейшего фактора человеческой психики. Если Фрейд придавал либидо пансексуальный характер, то Юнг понимал его как генерализованную психическую, духовную энергию. В многообразных проявлениях либидо на первый план ученым выдвигалась фантазия, роль которой заключается в актуализации творческих возможностей личности: «Либидо непостижимо никак иначе, кроме как в определенной форме, т. е. оно идентично образам фантазий» [4, с. 229]. Первым проявлением созидательной роли фантазии является миф, из которого в конечном счете «поизрастают все ветви культуры». Через миф раскрывается созидательная функция либидо и осуществляется его перенос на разные сферы религиозного, художественного, научного творчества: «Тайна развития культуры заключается в подвижности и переносе libido» [4, с. 32].

Особой формой либидозной энергии выступает художественное

творчество, представляющее сублимацию творческой энергии либидо. Помимо этого, любое художественное творчество в той или иной степени является продуктом исторического времени. Поэтому художник всегда вносит часть эпохи в свое произведение.

Либидо – источник волевых действий человека, корнящееся в бессознательном. Имея иррациональную природу, либидо «прорывается» в сознание, в рациональные действия человека. Либидо непосредственно связано с бессознательным, анализом которого Юнг занимался на протяжении всей жизни.

Бессознательное обладает универсальной, надперсональной природой и представляет собой сгусток множества временно затемненных, неявных образов, мыслей, побуждений, оказывающих влияние на сознание. Бессознательное делится на личное и коллективное. Личное бессознательное включает пережитый, но «забытый» сознанием, подавленный опыт личности. Коллективное бессознательное – «объективно» существующее психологическое образование, в котором находятся в сжатом состоянии всеобщие представления, переживания, страхи людей; унаследованный и «генетически» передаваемый от поколения к поколению опыт человечества. Коллективное бессознательное свойственно всему человечеству, оно, по словам Юнга, «есть духовная матрица; она по своей природе является творческим началом, месторождением форм мышления... Эти формы бессознательного не принадлежат никакому определенному времени, т. е., очевидно, вечны, а потому дают своеобразное ощущение вневременности, когда реализуются в сознании» [5, с. 117]. Роль коллективного бессознательного чрезвычайно высока, поскольку оно не пассивно, а обладает активностью и продуцирует, как бы внушает ощущения и образы сознанию. Поэтому бессознательное может быть для человека «не имеющим себе равных вождем, если только человек не дает сбить себя с правильного пути» [6, с. 28].

Две психологические структуры, сознательное и бессознательное, не обязательно противоположны. Они дополняют друг друга и проявляются в самости, неотъемлемой от процесса индивидуации, т. е. процесса становления и развития человека как личности.

Коллективное бессознательное, по мнению Юнга, – та инстанция, которая включает в себя не только созданный и закрепленный в образах положительный опыт, все самое великое и прекрасное, но и «также все те гнуснейшие подлость и дьявольское варварство, на которые только было способно человечество» [6, с. 76]. К последним ученым в частности

относил мировые войны, тоталитаризм, угрозу ядерной войны. Несомненный интерес вызывают рассуждения Юнга о столкновении рациональных и иррациональных импульсов в человеческой истории и в психике личности, а также в процессах зарождения и развития культуры. Юнг полагал, что механизм возникновения культуры сходен с происхождением неврозов, что, по утверждению Е. М. Бабосова, признать верным невозможно [6, с. 61]. Если тезис Юнга «бесконечная дилемма “культура – природа” есть в основе своей вопрос меры и пропорции, а не “либо – либо”» справедлив, то утверждение «без вреда можно переносить лишь определенную меру культуры» [6, с. 38] не следует считать соответствующим истине. Возможно, Юнг стремился продемонстрировать необходимость понимания личностью себя как целостности, включающей бессознательное личное и коллективное сознание; как существа культурного и докультурного.

Бессознательное, с точки зрения Юнга, вновь и вновь производит некоторые схемы, формирующие представления человека, или так называемые первообразы, названные архетипами, находящие свое выражение в символах. Аллегорическому толкованию Фрейдом бессознательного Юнг противопоставил символическое понимание. Архетипы составляют основное содержание коллективного бессознательного. Отметим, что уловить, схватить природу и содержание архетипов достаточно сложно. Видимо, это понимал и Юнг, поэтому однозначной трактовки архетипического, архетипа, данной ученым, нет. Тем не менее можно сделать следующий вывод относительно природы архетипа: он ведет свое происхождение из истории родоплеменного строя, является универсальным, всеобщим, свойственным всем людям независимо от социальных условий и факторов когнитивным образцом. Он есть форма, в которой заложены возможности для проявления добра и зла, хотя он изначально нейтрален. Как писал Юнг, «архетип сам по себе пуст и абсолютно формален, он есть не что иное, как *facultas praeformandi*, способность репрезентации, он лишь форма, данная a priori. Наследуются не сами репрезентации, а лишь формы, и в этом плане они в некотором смысле аналогичны инстинктам, которые тоже определены лишь по своей форме» [7, с. 49].

Появление архетипов – результат отражения и воплощения в глубинных слоях психики постоянно повторяющихся событий, опыта. Иллюстрацией этого является, например, ежедневное движение Солнца. У всех народов мира существует мифологический ряд, относящийся к представлениям о солнечном герое или о божестве, божествах. «Тяга к

вечным образам нормальна. Благодаря тысячелетним усилиям человеческого духа эти образы уложены во всеохватывающую систему мироупорядочивающих мыслей. Они предстают в то же самое время в виде могущественного, открытого, издревле почитаемого института, каковым является Церковь» [2, с. 101].

Таким образом, архетип: 1) является порождением коллективного бессознательного; 2) является врожденным; 3) передается из поколения в поколение; 4) проявляется через сознание человека в разных формах и символах [1, с. 97]. Содержание архетипов может варьироваться, т. е. обладает подвижным, динамичным характером и зависит от спецификой или иной культуры. Кроме того, архетипы испытывают трансформацию под влиянием индивидуального бытия личности. Это значит, что, с одной стороны, архетипичное усваивается бессознательно, а с другой – преобразуется личностью. Юнг указывал, что архетип выражен в виде форм без содержания, которые представляют только лишь возможность определенного типа воззрений и поступков.

Юнгом выделяется множество архетипов, поскольку их может быть столько, сколько и типичных жизненных ситуаций [7, с. 18]. Среди основных – архетипы Матери, Анимы, Анимуса, Отца, Персоны, Тени, Божественного ребенка и многие другие.

Одним из центральных является архетип Матери, который есть «нечто “материнское”»: в конечном счете – магический авторитет всего женского; мудрость и духовная высота по ту сторону рассудка; нечто благодатное, нечто дающее пристанище, нечто чреватое, несущее в себе что-то, подательница роста, плодородия и пропитания; место магического пресуществления и возрождения; содействующий и помогающий инстинкт или импульс; нечто потаенное и сокрытое, нечто темно-дремучее, бездна, мир мертвых, нечто заглатывающее, обольщающее и отравляющее, нечто возбуждающее страх и неизбежное» [7, с. 50–51]. Наполненность одновременно жизнью и смертью, любовью и ненавистью означает его дихотомичность. Влияние этого архетипа на формирование личности, мужчины и женщины, их судеб весьма существенно. Юнг подробно анализирует возможные варианты воздействия архетипа Матери на индивида – от комплекса матери у сына до «типологии» женщин, испытывающих чрезмерное воздействие со стороны данного архетипа.

Не менее важным для ученого является воздействие на личность архетипа Анимы. Анима представляет собой архетип жизни. Поскольку сама жизнь многогранна и полна противоречий, Анима также внутренне противоречива: она наделена смыслом и в то же время глупа. Анима

ассоциируется с женским, хтоническим началом, пронизывает человеческое и социокультурное бытие. Трансформация первообраза Анимы в европейской культуре связана с динамикой самой культуры этого типа. Если женское начало сперва изымается из Символа веры, на что указывает единство трех мужских начал в Троице, то впоследствии оно возвращается, воплощаясь в образе Девы Марии. На практике Анима бессознательно проецируется в психологии мужчин и является женским началом в мужском.

В психологической структуре женщины Анима уступает место Анимусу, репрезентирующему собирательный, коллективный образ мужчины, а также индивидуальные представления женщины о мужчине и его качествах. Анимус, по утверждению Юнга, «упрям, держится за принципы и формальный закон, догматичен, стремится к преобразованию мира, теоретизированию, спорам и господству» [2, с. 279]. Таким образом, если Анима продуцирует неосознанные эмоциональные состояния, то Анимус рационализирует скрытые неосознанные желания и импульсы. Если мир Анимы-женщины – это мир семьи, мир повседневной жизни, то мир Анимуса-мужчины воплощен в таких категориях, как народ, государство и т. д.

Архетип Персоны отражает так называемую социальную маску личности, которую она надевает как актер социальной реальности: «Персона есть сложная система отношений между индивидуальным сознанием и социальностью, удобный вид маски, рассчитанной на то, чтобы, с одной стороны, производить на других определенное впечатление, а с другой – скрывать истинную природу индивидуума» [6, с. 193]. Человек всегда исполняет определенную роль, которую ему инспирирует общество. От каждого индивида общество ожидает выполнения требований, которые на него налагает статус, профессия и т. д. В случае, если социальная роль будет сыграна плохо, ее носителя будут обвинять в некомпетентности, несостоятельности и безответственности. Итак, Персона отражает социальные характеристики личности, ее образ со стороны общества. Персона может поглотить личностные, индивидуальные качества человека и сделать из него лишь исполнителя социальной роли. Немалая опасность кроется и в том, что при частой смене масок человек теряет социальную опору и идентичность.

Персона противостоит Тени, представляющей собой скрытую от всех и, возможно, от себя сторону. В ней воплощается инстинктивное, природное коллективное бессознательное, несовместимое с социальными ценностями и нормами. Тень ассоциируется у Юнга с суммой негативных

черт личности и личного бессознательного. Человек, в котором преобладает Тень, обуреваем низменными желаниями и страстями. Он не реализует себя как личность, заложенный в нем потенциал не раскрывается. «Везде, – пишет Юнг, – где только возможно, он производит на других неблагоприятное впечатление. Удача всегда обходит его стороной, потому что он живет ниже собственного уровня и в лучшем случае достигает того, что ему не подходит» [2, с. 278]. Подобные люди недовольны собой и миром вокруг.

Неоднократно возвращаясь к идее целостности человека, Юнг стремился выделить психологические типы личности. В основу классификации им были положены два основных критерия: 1) установки индивида по отношению к объекту; 2) способ, с помощью которого индивид приспосабливается к социокультурной среде. Исходя из этого, Юнг определил два основных психологических типа личности – интроверт и экстраверт. Особенностью интровертной личности является ее сосредоточенность на внутреннем, собственном мире, который полагается высшей ценностью. Интроверты проводят четкую границу между внутренним и внешним миром, собой и другими. В пространстве социальной коммуникации его отличает необщительность, пассивность, склонность к интроспекции.

В отличие от интроверта, экстраверт ориентирует себя на внешние объекты, на окружающий мир. Их влияние может оказаться столь сильным, что он отчуждается от собственной субъективности, собственного я. Между внешним и внутренним личностным миром четкого разделения не существует. Экстравертам свойственна импульсивность, коммуникабельность, высокий уровень социальной адаптированности. Эмоции, чувства, желания, надежды они черпают из социокультурного пространства.

Существование противоположных установок не означает фатальной предопределенности психической деятельности. Скорее каждый человек обладает качествами интроверсии и экстраверсии. Однако внутренняя психологическая предрасположенность и внешние обстоятельства могут привести к перевесу одного из типов установок и механизмов.

Определение типов культуры рассматривалась Юнгом исходя из исследования особенностей ментальности так называемых западной и восточной личностей на основе ориентации их ценностей, интересов и мотивов. Поэтому в центре внимания ученого находилась психология западного и восточного человека. Человек Запада, в понимании Юнга, – всегда христианин, независимо от исповедания, к которому он

принадлежит. Он «...прилежный, боязливый, смиренный, предприимчивый, алчный, страстно хватающийся за блага мира сего – собственность, здоровье, знания, техническое мастерство, общественное благополучие, политическую власть, приобретение территорий... Дух занят главным образом тем, чтобы изобрести подходящие “-измы”, которыми можно прикрыть истинные мотивы или обеспечить больше добычи» [5, с. 108]. Ориентацией западной личности являются внешние объекты. Поэтому Юнг идентифицирует ее в качестве экстравертного типа, интересы и направленность которого связаны с поклонением объективности, идее, предмету в ущерб внутренней жизни, внутреннему человеку. Восточный человек обладает интровертной ментальностью. Для него, в отличие от западной личности, я не играет столь значимой роли:

«Восточный дух, кажется, менее эгоистичен, его содержания, вероятно, лишь слабо соотнесены с субъектом, а более важным являются, может быть, те состояния, которые предполагают ослабленное я» [5, с. 121]. Христианин подчиняется вышестоящей божественной личности, восточный тип человека знает, по мнению Юнга, что спасение зависит от деяния, которое он совершает сам по себе. Идея цели, смысла, постоянной эволюции, движения есть характеристически западной ментальности. Восточная культура тяготеет к внутренней созерцательности:

«...Там, где западный человек стремится осмыслить этот мир, человек восточный находит смысл в себе самом, отрешаясь от иллюзий мирского существования» [5, с. 308].

Итак, экстраверсия – стиль западной культуры, интроверсия – ключевая особенность культуры восточной. Однако, утверждает Юнг, не следует забывать, что Запад и Восток – в нас самих; это наша собственная душа, испытывающая беспрецедентное напряжение между внутренним и внешним, объективным и субъективным. Следует помнить, что человек является частью общей, всеобъемлющей души [2, с. 215].

Дифференциация культуры на два противоположных типа, таким образом, исходит из критерия существования двух базовых психологических типов личности. Однако не следует схематично, обобщено переносить выделенные свойства западной и восточной культур на все культуры, которые условно можно отнести к соответствующим типам. Тем более что анализ восточной культуры проводился Юнгом преимущественно на основе культур Японии и Китая. Другие «восточные» культуры, например арабская, не стали предметом

отдельного рассмотрения ученого. Кроме того, при современной глобализации и постиндустриализации общества и культуры происходят активные культурные взаимодействия, определенный перенос и взаимообмен культурными элементами и комплексами.

Несмотря на огромное значение, которое Юнг придает психологическим установкам, архетипам, коллективному бессознательному, главную роль в формировании и развитии личности все же играет способность человека к индивидуации, которая характеризуется согласованностью психологических структур души: интровертных и экстравертных, коллективного бессознательного и личного бессознательного, сознания. Индивидуация является своего рода восхождением к родовой сущности человека, знанием трансцендентной истины, позволяющей «видеть вещи и их имена», умением личности преодолеть предрасположенности, превзойти себя, собственную ограниченность.

Библиографические ссылки

1. *Бабосов Е. М.* Карл Густав Юнг. Минск, 2009.
2. *Юнг К. Г.* Алхимия снов. СПб., 1997.
3. *Юнг К. Г.* Архетип и символ. М., 1991.
4. *Юнг К. Г.* Либи́до, его метаморфозы и символы. М., 1994.
5. *Юнг К. Г.* О психологии восточных религий и философии. М., 1994.
6. *Юнг К. Г.* Психология бессознательного. М., 1998.
7. *Юнг К. Г.* Структура психики и архетипы. М., 2007.

ПОСТПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ КУЛЬТУРЫ. ФРАНКФУРТСКАЯ ШКОЛА

Постпсихоаналитическое направление (неофрейдизм, или постфрейдизм, или неомарксизм – единый общепринятый термин отсутствует) сложилось на основе критического переосмысления двух теорий – фрейдизма и марксизма. Немаловажное значение для становления и развития школы имели идеи М. Вебера. Центром исследований общества, человека и культуры этого направления стала Франкфуртская школа, возникшая в 1930-х гг. В Институте социальных исследований благодаря усилиям Макса Хоркхаймера был открыт Франкфуртский психоаналитический институт, в котором и развернулась деятельность не только его основателя, но и Теодора Адорно, Эриха

Фромма, Герберта Маркузе, позднее Юргена Хабермаса. В развитии этой школы различают три периода: европейский (1930–1933), американский (1934–1948) и западногерманский (конец 1940-х – 1970-е гг.).

Европейский период характеризуется объединением философского и социологических подходов к анализу капиталистического общества конца XIX – первой трети XX в. На основе западной версии марксизма осуществлялся анализ типов социальности, объективных общественных закономерностей, политэкономических процессов, критика товарного фетишизма, выявление экономического содержания власти.

Американский период истории Франкфуртской школы отмечен попытками придать критической теории конструктивную форму. Предметом исследования становится поиск и переосмысление первоисточков современной цивилизации, что привело к написанию коллективного труда «Авторитарная личность», посвященного изучению социального типа личности, который, согласно франкфуртцам, служил (или может служить) питательной средой и материалом фашистских режимов. Идеи этой книги были развиты в результирующем американский период исследования «Диалектика просвещения. Философские фрагменты» (1947).

Западногерманский период эволюции Франкфуртской школы характеризуется актуализацией идей ее представителей, особенно в 1960-х гг. на волне социальных движений, основывается на разработке новых моделей социальных теорий, методологии социальных наук.

В 1970-е гг. начался распад Франкфуртской школы. Тем не менее ее идеи продолжают оказывать влияние как на демократические движения, так и на новейшие направления теоретической социогуманитарной мысли.

Рассмотрим подробнее концепции Э. Фромма и Г. Маркузе, в первую очередь их культурологический контекст, понимание авторами значения культуры в развитии общества и цивилизации.

Концепция Эриха Фромма

Эрих Фромм (1900–1980) – крупнейший мыслитель, в центре внимания которого находились самые разные проблемы:

- соотношение индивида, общества, государства;
- социальный характер и его типы;
- свобода и зависимость личности;
- пути из «больного» общества;
- характер и типы культур.

Э. Фромм испытал влияние взглядов Аристотеля и Спинозы, в определенной степени (особенно в 1920-е гг.) – З. Фрейда и К. Маркса, а также дзен-буддизма (он учился у Д. Т. Судзуки). Его учителями в Гейдельбергском университете были А. Вебер, К. Ясперс, Г. Риккерт. После прихода к власти нацистов в Германии Фромм эмигрировал в США, а затем стал жить и работать в Швейцарии. В 1950-х гг. он провозгласил себя сторонником радикального гуманизма (гуманистического психоанализа, или социалистического гуманизма) как теоретической концепции личности и культуры.

Среди его наиболее известных работ – «Бегство от свободы» (1941), «Психоанализ и религия» (1951), «Сказки, мифы, сновидения» (1951), «Здоровое общество» (1955), «Психоанализ и дзен-буддизм» (1963), «Революция надежды» (1968), «Анатомия человеческой деструктивности» (1976), «Иметь или быть» (1976) и др.

Стремясь преодолеть узкие рамки классического психоанализа, Фромм создал самостоятельную оригинальную теорию аналитической психологии. Одной из центральных ее проблем является выявление соотношения человека и общества. Пережив этап увлеченности идеями Фрейда, Фромм от них отошел и впоследствии резко критиковал. В теории общества Маркса его привлекала идея обусловленности (в определенной степени) человека социокультурными факторами, однако тотальность зависимости личности от экономических факторов ученый не признавал. Он стремился определить взаимосвязь между так называемым социальным характером и экономическим базисом, т. е. установить глубинные психические связи общих ориентаций, ценностей социальной группы с экономическими, социальными, политическими условиями, определяющими ее образ жизни. Исходным посылом рассуждений Фромма служит утверждение, что ключевой проблемой психологии является «особого рода связь индивидуума с внешним миром, а не удовлетворение или фрустрация тех или иных инстинктивных потребностей человека» [2, с. 26]. Философ отказался от теории влечений Фрейда, согласно которой влечения (прежде всего сексуальные) изначально укоренены в физиологической природе личности, а на них налагается еще и воздействие семьи. Фромм отмечал, что «представление о том, что мы имеем индивидуума с его определенным набором естественных потребностей, с одной стороны, а общество, удовлетворяющее или подавляющее эти потребности, с другой стороны, является неверным и недопустимым» [2, с. 26].

В работах разных лет, в том числе в статьях «Политика и

психоанализ», «Заметки о психоанализе и историческом материализме», он обосновывал понятие социального характера. Если Фрейд рассматривал структуру характера в виде совокупности «застывших» либидозных и агрессивных влечений, для которых культурные цели служат механизмом рационализации, т. е. символизируют желания, сформировавшиеся в детстве, то согласно Фромму корни поведения личности, ее психологии уходят в иные структуры – социальный характер, экономический базис, идеологию. Общественный (социальный) характер занимает промежуточное положение между экономическим базисом и идеологией (система идеалов и ценностей, нравственность); он является продуктом различных идеологий и религий, в которых закреплены мировоззренческие позиции, смысложизненные установки и убеждения. Доминирующие в обществе типы характеров формируются под влиянием устойчивых факторов среды, в результате всей психоистории народа. На индивида оказывают воздействие не только детство, жизненный путь личности, переживания, поражения и победы, но и социальный характер, в конечном итоге тип культуры с ее ментальностью, паттернами, психологическими установками.

Само общество представляет систему, состоящую из людей, личностей, каждый из которых обладает собственными стремлениями и установками. И общество, и люди имеют либидозную структуру, т. е. обладают сублимированными чертами общественного характера. Он является «производительной силой», вызывающей изменения как в способе производства, так и в области сознания и мышления. Это значит, что революции, реформы, игнорирующие сложившийся социальный характер, обречены на провал, поскольку не изменяют глубинных качеств личности, которые и являются самыми главными. Фромм приходит к выводу о том, что пока экономическая система формирует характер общества, его важнейшими психологическими установками будут эгоизм, садизм, стремление к зависимости, а также мышление в духе конъюнктурной конкуренции (конформизм).

Исследование Фроммом социального характера преследовало одну из важнейших задач – определение особенностей западной культуры и общества, личности. В трудах «Психоанализ и этика», «Человек для себя», «Бегство от свободы», «Иметь или быть» ученый раскрывает суть западного типа культуры, но в центре внимания находятся не только типологические характеристики общества и социального характера, сколько человек. Фромм полагал, что на социальный характер западного общества огромное влияние оказал рынок, ставший фундаментом не только

экономических, но и межличностных отношений. Рынок внес в социальный характер и качества людей такие положительные ориентации, как практичность, бережливость, сдержанность, старательность, упорство, осмотрительность, приверженность порядку. Однако человек и общество столкнулись также с негативными характеристиками – скупостью, холодностью, подозрительностью, обеспокоенностью, ленью, собственничеством. Итогом доминирования рыночных отношений стало появление так называемой рыночной ориентации, которую Фромм открыл и исследовал в качестве одного из типов социальных характеров. По мнению философа, «рыночная ориентация не имеет истоков в восемнадцатом и девятнадцатом столетиях; она вполне современный продукт. Лишь с недавнего времени упаковка, ярлык и фирменная марка стали важны как для товаров, так и для людей. Проповедь труда утрачивает силу, первостепенной становится проповедь продажи» [6, с. 40].

Ссылаясь на типологию Фрейда, ученый описывал:

- *пассивную (рецептивную) ориентацию*, для которой свойственна направленность личности на приобретения благ, находящихся извне, во внешнем мире: «При рецептивной ориентации человеку представляется, что “источник всех благ” лежит вовне, и он считает, что единственный способ обрести желаемое – будь то нечто материальное или привязанность, любовь, знание, удовольствие – это получить его из этого внешнего источника»;

- *эксплуататорскую ориентацию*, ключевой характеристикой которой является стремление получить желаемое с помощью силы или хитрости – отобрать у другого: «Эксплуататорская ориентация, подобно рецептивной, имеет в качестве основной предпосылки ощущение, что источник всех благ находится вовне и ничего нельзя создать самому.

Отличие между двумя этими ориентациями, однако, в том, что эксплуататорский тип не надеется получить что-либо от других в дар, а отнимает у них желаемое силой или хитростью. Такая ориентация распространяется на все сферы действий»;

- *накопительскую (стяжательскую) ориентацию*, направленную на приобретение, накопление. Ее суть – владеть как можно большим количеством материальных благ и как можно меньше выносить их за пределы своей «крепости»: «Данная ориентация дает людям, мало верящих в то, что они могут получить из внешнего мира что-то новое; их безопасность основывается на стяжательстве и экономии, а траты они воспринимают как угрозу. Они окружают себя как бы защитной стеной, и их главная цель – как можно больше в свое укрытие приносить и как можно

меньше из него отдавать. Их скупость распространяется как на деньги и материальные вещи, так и на чувства и мысли» [6, с. 39–42].

Перечисленные типы характеров Фромм отнес к *неплодотворной ориентации*.

В 1960-х гг. Фромм открыл еще один тип ориентации – *некрофилию*, которую определил как страсть к разрушению ради разрушения, к насильственному разрыву естественных биологических связей, а также как исключительную тягу ко всему механическому (небиологическому). По мнению ученого, любовь к неодушевленному, бездушному постепенно начинает определять повседневную жизнь человека [3, с. 40–46]. Основная установка личности направлена на обладание, господство над другими, на «закон и порядок» как единственно возможный механизм высших человеческих ценностей. Опасность некрофильской ориентации состоит в потере человеком способности к целостному восприятию мира и самого себя, к самоидентичности, к собственному взгляду на окружающее и ощущении себя легко заменимым колесиком в гигантской машине государства и экономики. Подобное состояние является следствием рассудочности, постоянного стремления к анализу, а фактически препарированию мира, себя и других. Механистические характеристики становятся атрибутами человеческого бытия; люди уподобляются роботам. В таком обществе человек теряет потребность общения с живыми. Его больше привлекает неживое, мертвое – машины, механизмы.

В качестве одного из примеров подобной привлекательности Фромм приводит следующий: «В нашем индустриальном мире сплошь и рядом встречаются мужчины, которые к своей автомашине питают более нежные чувства, чем к жене. Они гордятся своей моделью, они за ней ухаживают, они моют ее собственноручно (даже когда достаточно богаты, чтобы заплатить за мойку). В самых разных странах многие автолюбители называют свою автомашину ласкательным именем; они уделяют машине массу внимания, прислушиваются к ней, наблюдают за ее поведением и немедленно принимают меры, если обнаруживаются хоть малейшие признаки дисфункции. Разумеется, автомашину нельзя назвать объектом сексуального интереса, но вполне можно утверждать, что это объект любви: жизнь без машины представляется человеку порой куда как более невыносимой, чем жизнь без жены. Разве такая “любовь” к автомашине не убедительная примета извращения?» [1, с. 247]. Итак, некрофилия, как и нарциссизм, являются пределом и крайними формами выражения неплодотворной ориентации.

Вместе с неплодотворной ученый выделил и *плодотворную ориентацию*, которая характеризуется влечением человека к принципу жизни и роста во всех сферах жизнедеятельности. «Плодотворность, – указывает Фромм, – это человеческая способность использовать свои силы и реализовать заложенные в человеке возможности... Нормальное человеческое существо в состоянии относиться к миру одновременной воспринимая его данность, и постигая мир, оживив и обогатив его собственной энергией» [6, с. 42]. Плодотворная личность, таким образом, не просто воспроизводит реальные вещи реального мира, а вносит в мир вокруг себя и свой собственный мир новые смыслы, собственную творческую энергию. Поэтому Фромм полагал, что для человека, суть жизни которого составляет принцип плодотворности, отношения с миром и себе подобными выстраиваются на основе любви, предусматривающей заботу, ответственность, уважение и знание. Условиями появления плодотворной ориентации становятся свобода, материальная обеспеченность и организация общества, в котором труд может быть полным смысла проявлением способностей человека. «Плодотворный труд, любовь и мышление возможны, только если человек может, когда необходимо, оставаться в покое и наедине с самим собой. Возможность прислушаться к самому себе – это предпосылка возможности услышать других; быть в мире с самим собой – это необходимое условие взаимоотношений с другими людьми» [6, с. 43].

К сожалению, как считает ученый, личность западной культуры XX в. в массовом измерении не соответствует по своим качествам принципу плодотворности, или биофилии. Доминирование неплодотворных ориентаций очевидно. Даже постоянный труд и активность, которые, как кажется, составляют неотъемлемую черту западного общества, утратили свое значение. По этому поводу Фромм отмечает: «В течение последних столетий человек Запада был одержим идеей труда, потребностью в постоянной деятельности. Он почти не способен оставаться без дела хоть на короткое время. Однако это лишь видимость. Лень и вынужденная активность являются не противоположностями, а двумя симптомами нарушения правильного функционирования человека... Вынужденная активность не противоположна лени, а является ее дополнением, и обе противоположны плодотворности» [6, с. 47].

Диагноз западного общества, который ставит Фромм, назвать утешительным сложно. Ученый полагает, что приметой времени является безразличие человека к самому себе, заключающееся в утрате личностью чувства собственной уникальности и значительности и превращении ее в

орудие внешних целей: «Мы стали вещами, и наши ближние стали вещами. В результате мы чувствуем себя бессильными и презираем себя за это бессилие. Поскольку мы не верим в свои силы, у нас нет веры в человека, нет веры в самих себя, и в то, что наши силы могут создать. У нас нет совести в гуманистическом ее понимании, посему мы не осмеливаемся доверять нашим оценкам. Мы – стадо, верящее, что дорога, по которой мы идем, должна вести к цели, раз мы видим, что и другие идут той же дорогой. Мы в темноте и ободряем себя тем, что слышим чей-то свист в ответ на наш собственный» [6, с. 120]. Однако, как полагает Фромм, западная культура полна мощных плодотворных сил, не согласующихся с картиной разлагающейся культуры. Период, в котором живет современный человек, переходный, богатый возможностями. Естественно, что от верно выбранного пути зависит судьба Запада.

«Пути из больного общества», как и другие исследования Фромма, содержат ряд стратегий, позволяющих преодолеть кризис западного социума. В центре внимания ученого – здоровая, а не патологическая личность, общество со здоровой психической структурой, с характером, ориентированным на производительность – плодотворность, биофилию. Примеров патологических, нездоровых обществ XX век, к сожалению, знает немало. В качестве таковых ученый называет, в частности, сталинизм и фашизм.

Фромм напоминает, что достичь духовности и здоровья возможно лишь в том случае, если изменения в обществе будут проводиться системно – в сферах экономики, политики, мировоззренческих ориентациях, в социальном характере и в культуре в целом. Это требует осуществления практических шагов. Так, в области экономики человек должен быть ориентирован на мотивацию не материального потребления, а духовного обогащения. В сфере производства непосредственно каждый должен принимать участие в решении задач управления. В культурной сфере, полагает ученый, необходимость создания новых ценностей отсутствует. Гуманистические ценности уже давно существуют, задача состоит в том, чтобы их реализовать. В то же время система образования нуждается в коренной перестройке, поскольку в ее современной основе заложены конформизм и конкурентоспособность.

В здоровом обществе личность является самоценной – ни один человек не может использовать другого в качестве достижения своих целей. Экономическая и политическая деятельность подчинены собственно человеческим целям и ценностям. Жизненным кредо здоровой личности является не обладать многим (иметь), а быть многим (быть).

Критическое мышление, способность быть свободным, ответственным – те качества, которые и делают личность свободной.

Здоровое общество основано, таким образом, не на механизме репрессивной культуры, а на культуре гуманистически ориентированной, направленной на удовлетворение экзистенциальных потребностей человека. К ним прежде всего относится бескорыстная любовь, понимаемая как идеальная форма общения, как специфическая форма отношения к другим и к миру в целом. В деятельном аспекте она выражается в виде творчества и самореализации, в чувственном – в виде ощущения единства с другим человеком и природой.

К числу важнейших экзистенциальных потребностей Фромм также относил стремление познать смысл окружающей действительности, своего места в мире; стремление к творчеству, которое рассматривалось им как глубинное качество человеческой природы, выражающееся в активной способности к преобразованию мира и себя, созданию духовных ценностей. Не менее значимой экзистенциальной ценностью ученый называл потребность личности в «глубоких корнях», под которой он понимал необходимость принадлежности индивида к семье, роду, культуре.

Еще одной проблемой, остававшейся предметом исследования на протяжении практически всей жизни Фромма, была **проблема свободы личности**. Ее рассмотрение исследователь начинает с определения сущности человека. Человек – часть природы и подчиняется ее законам, с одной стороны. С другой – он вышел за пределы собственно природно-биологического мира благодаря возникновению сознания, разума, воображения: «Самосознание, разум и воображение разрушили гармонию, свойственную животному существованию. Их появление превратило человека в аномалию, в причуду Вселенной. Он часть природы, субъект ее физических законов, неспособный изменить их, и все же он выходит за пределы остальной природы. Он обособлен, будучи в то же время и частью; он бездомен и при этом прикован к дому, который он делит с другими творениями. Зброшенный в этот мир, в место и время, которые не выбирал, он оказывается выброшенным из мира опять же непо своей воле. Осознавая себя, он ясно понимает свою беспомощность и ограниченность своего существования» [6, с. 39].

Вместе со стремлением человека как мыслящего существа к свободе и независимости в нем живет потребность к безопасности (бегство от свободы). Более того, человек является тем существом, которое единственное в мире знает о своей конечности; он может быть

недовольным, может скучать. «Человек – это единственное существо, – пишет Фромм, – для которого собственное существование составляет проблему, которую он должен разрешить и которой он не может избежать. Он не может вернуться к дочеловеческому состоянию гармонии с природой; он должен продолжать развивать свой разум пока не станет хозяином природы и самому себе» [6, с. 40].

Таким образом, потеря гармонии дочеловеческого существования определяет человеческую природу, которая не представляет собой ни биологически обусловленную сумму желаний, ни продукт социальных условий. Она не является ни неизменной, ни безгранично пластичной. Природа человека – результат исторической эволюции в синтезе с определенными врожденными биологическими механизмами и законами.

Разрыв единства с природой, стремление обрести новую гармонию взамен утраченной порождают экзистенциальные дихотомии (неразрешимые противоречия человеческого существования). Основная экзистенциальная дихотомия – дихотомия жизни и смерти. Фромм считает, что осознание факта смерти глубоко влияет на жизнь личности. Человек вынужден признать ее неотвратимость, и сколько бы он не стремился и не беспокоился о жизни, она всегда заканчивается уничтожением. Вторая экзистенциальная дихотомия состоит в том, что человек, являясь носителем всех человеческих возможностей, не может их реализовать полностью в силу быстротечности жизни. Третья дихотомия обуславливается социальной (межличностной) и индивидуальной (личностной) природой человека: «Человек одинок и в то же время связан с другими. Он одинок в той мере, в какой он уникальное существо, не тождественное никому и осознающее себя отдельной особью. Он одинок, когда ему предстоит что-то оценить или принять какие-то решения самостоятельно, силой своего разума. И все же он не может перенести одиночества, обособленности от ближних. Его счастье зависит от чувства солидарности с ближними, с прошлыми и будущими поколениями» [6, с. 22].

Помимо экзистенциальных, Фромм выделял исторические дихотомии, изначально не присущие человеческому существованию, а исторически обусловленные и потому разрешимые. Так, отмечает ученый, «противоречие между избытком технических средств материального обеспечения и невозможностью использовать их исключительно для мира и благополучия людей – разрешимо; это противоречие не необходимое, а обусловленное недостатком у человека мужества и мудрости. Институт рабства в Древней Греции может служить

примером условно неразрешимого противоречия, разрешение которого оказалось достигнуто только в более поздний период истории, когда была создана материальная основа для равенства людей» [6, с. 22]. Наиболее важным типом исторических дихотомий ученый называл противоречия между индивидуальной и социальной жизнью.

История человека рассматривается Фроммом как процесс возрастания индивидуализации и освобождения. Так, период Средневековья характеризовался отсутствием личной свободы в ее современном понимании. Однако человек в обществе того времени не был ни одинок, ни изолирован. Он, согласно Фромму, являлся частью стабильной, жестко структурированной социально-сословной иерархии, что придавало ему ощущение уверенности и безопасности. Осознание обособленной индивидуальной личности было еще не развито.

Развитие новоевропейской культуры, вступление общества в капиталистическую фазу развития, а также появление такой формы религиозной культуры и сознания, как протестантизм, способствовали формированию и оформлению свободы личности. Свобода, полагал Фромм, «принесла человеку независимость и наделила его существование смыслом, но в то же время изолировала его, пробудила в нем чувство бессилия и тревоги. Одиночество, которое является логическим следствием подобной изоляции, невыносимо, и человек оказывается перед выбором: либо бежать от бремени свободы и искать укрытия под тенью новой зависимости, нового подчинения, либо соответствовать всем тем новым условиям, которые в дальнейшем приведут к реализации внутренней позитивной свободы, основанной на неповторимости каждой личности» [2, с. 6].

Развитие рыночных отношений, экстраполированных в пространство личных отношений, сделали человека как никогда несчастным.

Причиной этого является тотальное отчуждение личности от самой себя, от общества, от того, что создано ею самой. Те качества взаимоуважения, семейных уз, взаимопомощи и любви, которые служили основой западной культуры, утрачивают значение. Фромм снова возвращается к идее рыночных отношений как доминирующей ориентации во взаимодействиях между людьми. Ученый указывает: «Люди с рыночным характером не умеют ни любить, ни ненавидеть. Эти “старомодные” эмоции не соответствуют структуре характера, функционирующего почти целиком на рассудочном уровне и избегающего любых чувств, как положительных, так и отрицательных, потому что они

служат помехой для достижения основной цели рыночного характера – продажи и обмена, – а точнее, для функционирования в соответствии с логикой “мегамашины”, частью которой они являются. Они не задаются никакими вопросами, кроме одного – насколько хорошо они функционируют, – а судить об этом позволяет степень их продвижения по бюрократической лестнице» [5, с. 154].

В такой системе отношений человеку сложно сохранять собственную свободу, суть которой заключается в ответственности, выборе, творчестве, постоянном самосовершенствовании. Ему легче подчиниться «закону и порядку», быть таким, как от него требует система рыночной мегамашины. Поэтому он предпочитает бегство от свободы («свобода от», или *негативная свобода*), т. е. избавления от свободы. В качестве социально значимых механизмов бегства от свободы Фромм называет: авторитаризм, сторонами которого являются садизм (стремление господствовать, подчинять людей своей воле) и мазохизм (стремление подчиняться, избавиться от своего «я»); разрушительность (попытка избежать угрозы со стороны внешнего мира через разрушение его); конформизм (утрата собственной личности, самоунификация, усвоение общепринятых шаблонов).

Противоположностью негативной свободы является *позитивная свобода* («свобода на»), которая выступает как реализация личностного потенциала и подразумевает «безоговорочное признание неповторимости индивидуума». «...Позитивная свобода предполагает и тот постулат, что человек является центром и целью своей жизни; что развитие его индивидуальности, реализация его личности – это высшая цель, которая не может быть подчинена другим, якобы более достойным целям» [2, с. 337–338]. Развитие позитивной подлинной свободы есть фундамент здорового общества, основанного на солидарности между людьми. Предметом изучения Фромма оказалась и ***проблема типологии культур, обществ***. Эмигрировав в США, ученый столкнулся с разнообразием антропологических, социологических, культурологических теорий и концепций. Он преподавал в Колумбийском и Мичиганском университетах, некоторое время жил в Мексике, что позволило ему познакомиться с положениями психологического направления американской антропологии и традиционными типами культур. Для выделения различных типов обществ ученый обратился к исследованиям М. Мид, Р. Бенедикт, Дж. Мёрдока и проанализировал 30 культур. Идеи Мид, Бенедикт о культуре как психологической реальности, включающей людей с их мыслями, чувствами, моделями

поведения, а также тезис исследовательниц о наличии определенных ключевых психологических начал в культуре, вызвали подлинный интерес ученого. На основании критерия конструктивности/деструктивности (миролюбия/агрессивности) он выделял три типа культур, которые, по сути, представляли собой три модели возможной организации жизни людей, их культуры. Первый тип, или система А, относится к *жизнеутверждающим обществам*. В этой системе все идеалы, обычаи и нравы направлены на сохранение и развитие жизни во всех сферах общества. Враждебность, насилие, жестокость проявляются редко, репрессивные институты почти отсутствуют. Телесные наказания детей не практикуются, дети воспитываются в духе дружелюбия и кооперации. Отношение к сексу положительное и спокойное. Основная идея этого типа общности – коллективизм. Почти не обнаруживаются в открытой форме зависть, тщеславие и жадность. Мужчины и женщины обладают равными правами. В личной собственности находятся только предметы индивидуального обихода. В межличностных отношениях преобладает надежность, доверие, обязательность. В целом в этой культуре преобладает настроение комфортности, очень редки депрессии.

Второй тип, система В, – *недеструктивные, но все же агрессивные общества*. Здесь уже нет дружелюбия, характерного для обществ, принадлежащих типу А. Главной чертой таких культур является индивидуализм. Общества такого типа пронизаны мужской агрессивностью, однако не отличаются абсолютной, чрезмерной враждебностью.

Третий тип, система С, – *деструктивные общества*. Члены общества агрессивны, жестоки, обладают разрушительными наклонностями как внутри, так и вне этнокультурных общностей. В таких культурах царят враждебность и страх, подозрительность; широко распространены коварство и предательство. Большую роль в них играют соперничество и частная собственность [1, с. 148–149]. Отметим, что черты этого типа культуры Фромм относил к капиталистическому обществу потребления.

Рассмотрев ряд (далеко не всех) проблем, находившихся в поле исследования Фромма, следует отметить, что его теория, взгляды и идеи оказали и оказывают глубокое влияние на современную науку, мировоззрение личности, содержат ответы практического характера на вопросы о смысле жизни человека, его целях и месте в современном сложном мире.

Концепцию Фромма относят к гуманистическому крылу

психоанализа, психологии и педагогики. Сам же гуманистический психоанализ представляет собой своего рода терапию, которая нацелена не столько на приспособление человека к существующей культуре и социальной реальности, сколько на оптимальное развитие его способностей и задатков, реализацию его индивидуальности. Пожалуй, самой главной рекомендацией Фромма следует считать следующую жизненную установку: «Быть означает давать выражение всем задаткам, талантам и дарованиям, которыми наделен каждый из нас. Это значит преодолевать узкие рамки своего собственного “я”, развивать и обновлять себя и при этом проявлять интерес и любовь к другим, желание не брать, а давать» [5, с. 138–139].

Концепция жизни свободного, разумного, любящего человека как высшей ее цели получила еще одно название – гуманистический социализм, идеи которого разделяли Э. Блох, Б. Рассел, А. Шафф. При всех различиях между взглядами представителей данного направления можно указать на следующие объединяющие идеи:

- производство должно служить человеку, а не экономике;
- отношения между человеком и природой, человеком и человеком должны строиться на кооперации и солидарности, а не на эксплуатации;
- высшей целью всех социальных мероприятий должно быть человеческое благо и предотвращение человеческих страданий;
- только разумное потребление служит здоровью и благосостоянию человека;
- каждый человек должен быть заинтересован в активной деятельности на благо других людей и вовлечен в нее.

Создание здорового общества – единственный путь, по которому следует двигаться человечеству ради сохранения самого себя. Коммунитарный социализм, общество, основанное на принципах солидарности, на взгляд Фромма, может стать моделью общества будущего. Человек должен сделать выбор, и это «выбор не между капитализмом и коммунизмом, а между роботизмом (как в его капиталистической, так и коммунистической форме) и гуманистическим коммунитарным социализмом. Множество фактов свидетельствует о том, что человек, по-видимому, выбирает роботизм, а это означает в конечном итоге безумие и разрушение. Однако все эти факты недостаточно убедительны, чтобы разрушить веру в человеческий разум, добрую волю и здравомыслие. Пока мы можем представить себе другие альтернативы, еще не все потеряно; пока мы можем советоваться друг с другом и вместе

планировать, есть еще надежда. Однако в действительности тени сгущаются, и голос безумия звучит все громче. Мы можем достичь такого состояния гуманности, которое соответствует предвидению наших великих учителей; однако нам угрожает опасность роботизации или разрушения цивилизации» [4].

Библиографические ссылки

1. *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. М., 1994.
2. *Фромм Э.* Бегство от свободы. Минск, 2004.
3. *Фромм Э.* Душа человека. М., 1992.
4. *Фромм Э.* Здоровое общество [Электронный ресурс]. М., 1956. URL: <http://www.e-reading.biz/book.php?book=103037> (дата обращения: 05.07.2019).
5. *Фромм Э.* Иметь или быть? М., 1990.
6. *Фромм Э.* Человек для себя. Минск, 1992.

Концепция Герберта Маркузе: «Одномерный человек»

Герберт Маркузе (1898–1979) – немецкий и американский философ, социолог и культуролог – предложил отличающуюся по многим параметрам от позиции Фромма концепцию современного общества и человека. Маркузе имел богатый опыт политической деятельности, в частности, был участником Ноябрьской революции 1918 г., примыкая к СДПГ. Большое влияние на него оказали идеи К. Маркса и М. Хайдеггера (от которых впоследствии отошел), экзистенциальной онтологии. В начале своей деятельности он работал в Институте социальных исследований во Франкфурте вместе с Теодором Адорно и Максом Хоркхаймером. Приход к власти нацистов вынудил его эмигрировать в США. После 1945 г. Маркузе работал в Германии экспертом американской разведки по денацификации. Вернувшись в США, сотрудничал с Русским институтом при Колумбийском университете и Русским центром при Гарвардском университете в качестве эксперта по так называемому советскому марксизму, преподавал в Калифорнийском университете. Маркузе много внимания и времени уделял также анализу современного потребительского общества. Еще одна проблема исследования – психология коллектива и личности, деформация личности под воздействием общества.

К основным трудам Маркузе относятся «Разум и революция» (1941), «Структура влечений и общество» (1955), представляющая запись лекций ученого, прочитанных им в 1950–1951 гг. в Вашингтонской школе

психиатрии (данная работа в русском переводе вышла в свет под другим названием – «Эрос и цивилизация», 1995 г.), «Советский марксизм: критический анализ» (1958), «Одномерный человек» (1964), «Психоанализ и политика» (1968), «Идеи к критической теории общества» (1969), «Эссе об освобождении» (1969), «Контрреволюция и бунт» (1972).

Как большинство членов Франкфуртской школы, разрабатывающих критическую теорию с целью поиска путей развития общества позднего капитализма, Маркузе принял идеи Маркса и Фрейда. Учение Фрейда было им воспринято в качестве определенной модели для анализа современного общества. В то же время акцентуация на положениях фрейдистской теории не помешала ученому создать собственное учение. Отличия во взглядах между Фроммом и Маркузе позднее были описаны самим Фроммом, который отмечал: «С Маркузе у меня отношения были все же весьма, как говорят, амбивалентные. Мы шли очень разными путями. Его идеал состоял собственно в том, что человек должен снова стать ребенком. Мой – в том, что человек должен развиваться до высшей зрелости или совершенства своей личности» [1, с. 216]. Несмотря на разногласия между двумя учеными, их объединял поиск выхода из ситуации кризиса западной культуры. Маркузе стал вдохновителем социальных и молодежных движений в Европе, прежде всего во Франции и Германии, Фромм – кумиром молодежи в США.

Маркузе не полностью разделяет позицию Фрейда в отношении изначально присущего цивилизации репрессивного механизма, в то же время утверждая, что в самой теории Фрейда содержится возможность пересмотра или дискуссии по поводу характера цивилизации-культуры. Маркузе задает вопрос о возможности концепции нерепрессивной цивилизации, которая была бы основана на принципиально иных, нерепрессивных, отношениях между человеком и природой, а также на принципиально ином опыте человеческого бытия. В теории Фрейда, согласно Маркузе, заложены исторические возможности нерепрессивной цивилизации, а также предпосылки для постепенного упразднения репрессии, которые создаются самой же репрессивной цивилизацией [3, с. XXV].

Интерпретация теории Фрейда осуществляется Маркузе на основе принципа историзма. В рамках «Сверх-я» (принцип реальности) осуществляется защита от требований влечений «Оно» (принцип удовольствия), что приводит, по мнению Маркузе, к ослаблению жажды, чувства жизни. Однако «Оно», выступающее у ученого в качестве стремления к свободному развитию, все равно прорывается через принцип

реальности («Сверх-я»). Таким образом, вся история существования цивилизации предстает как движение от принципа полного удовлетворения потребностей человека к задержанному удовлетворению.

Принцип удовольствия трансформируется в принцип реальности; сдерживание удовлетворения и тяжелый труд выступают платой за безопасное существование и отсроченное, но гарантированное удовольствие. В массовое сознание, общественные и экономические структуры вводится прибавочное подавление, или сверхрепрессия. Основой дополнительной репрессии служат производство и отчужденный труд, которые создают фундамент для дополнительного подавления влечений и эксплуатации человека.

Добавочная репрессия – репрессия, не оправданная с точки зрения материальной необходимости. «Это подавление, – констатирует Маркузе, – которое существенно отличается от подавления, имевшего место на предшествующих, более низких ступенях развития общества, сегодня действует не с позиций природной и технической незрелости, но скорее с позиции силы. Никогда прежде общество не располагало таким богатством интеллектуальных и материальных ресурсов и соответственно никогда прежде не знало такого объема господства общества над индивидом. Отличие современного общества в том, что оно умиротворяет центробежные силы скорее с помощью Техники, чем Террора, опираясь одновременно на сокрушительную эффективность и повышающийся жизненный стандарт» [2]. Репрессия вызывает к жизни деструктивные тенденции: сама культура оказывается под угрозой существования. Индустриальное общество позднего капитализма достигло максимума, пределов в использовании репрессивного механизма. Однако система не желает менять установившийся порядок, как и общество в целом. Поэтому она изобретает новые причины для поддержания и сохранения старого порядка. Теперь не экономические причины являются условием и фактором репрессии, а социальные и политические. Отсюда – контроль над личностью и обществом в невиданных ранее формах: СМИ, институции досуга и развлечений. Эротические влечения как фактор жизни и свободного развития человека вытесняются, и на их место становятся инстинкты другого рода – потребительские влечения, которые Маркузе называет ложными потребностями, т. е. потребностями, не укорененными в человеческой природе.

Портрет современного индустриального капиталистического общества, данный Маркузе, выглядит удручающим. Истинные ценности, например ценность свободы и творчества, подменяются ложными:

«В развитой индустриальной цивилизации царит комфортабельная, покойная, умеренная, демократическая несвобода, свидетельство технического прогресса. <...> Права и свободы, игравшие роль жизненно важных факторов на ранних этапах индустриального общества, утрачивают свое традиционное рациональное основание и содержание и при переходе этого общества на более высокую ступень сдают свои позиции. Свобода мысли, слова и совести – как и свободное предпринимательство, защите и развитию которого они служили, – первоначально выступали как критические по своему существу идеи, предназначенные для вытеснения устаревшей материальной и интеллектуальной культуры более продуктивной и рациональной. Но, претерпев институционализацию, они разделили судьбу общества и стали его составной частью. Результат уничтожил предпосылки» [2].

Общество, человек, его ценности и мышление становятся одномерными, тотализированными: система производства тяготеет к тоталитарности в той степени, в какой она определяет не только социально необходимые профессии, умения и установки, но также индивидуальные потребности и устремления. «Одномерный человек» есть результат потери личностного начала, он – объект духовного манипулирования с пониженным уровнем самокритичности и критичного отношения к обществу и власти. Г. Маркузе постоянно напоминает, что наиболее тревожным аспектом развития индустриальной цивилизации является рациональный характер ее иррациональности. Люди пользуются теми благами, которые приносит цивилизация: производительность, мощь, возможность создать для людей комфортные условия жизни и труда. Однако все это достигается ценой тотального контроля, который западное индустриальное общество устанавливает над человеком. Итак, с точки зрения Маркузе, в западном обществе происходит установление контроля над ранее свободными сферами человеческого бытия, цивилизация становится все более тоталитарной: «Современная эпоха склонна к тоталитарности даже там, где она не произвела на свет тоталитарных государств» [3, с. 5].

Наряду с тенденцией к тоталитарности, репрессия деперсонализируется, «господство приобретает черты безличности, объективности, универсальности» [3, с. 98], власть теперь рассредоточена по различным институтам, а не сконцентрирована в руках исключительно государства. В такой ситуации последнее выглядит огромной машиной, отчужденной от человека. Люди выполняют лишь функции – личная ответственность и автономность личности заменяется

функциональностью. Человек оказывается винтиком, который легко заменить или выбросить. Функциональность, преобладание ложных потребностей, отчужденность, отсутствие подлинной свободы – атрибуты одномерности индивида.

Однако победа принципа реальности и репрессии не окончательна: принцип удовольствия продолжает существовать внутри культуры и воздействует на реальность («возвращение вытесненного в цивилизации»). Появляется надежда на формирование цивилизации культуры нерепрессивного характера.

Здесь стоит указать на разницу в подходах Фрейда и Маркузе в оценке неизбежности и оправданности репрессивного характера цивилизации. Фрейд считал, что подавление Эроса (либидозного) и Танатоса (деструктивного) начал есть неизбежная плата за безопасность и комфорт человека. Маркузе же полагал, что функционирование репрессивной цивилизации, построенной на принципе реальности и принципе производства, – временная необходимость. Назначение такой цивилизации состоит в создании необходимого уровня материального благополучия. Ученый считал, что время репрессивной цивилизации истекло и общество должно совершить качественный поворот в своем развитии и построить цивилизацию, основанную на принципе удовольствия. Динамика движения к освобожденному обществу предполагает освобождение от репрессивного социального и политического механизма: стоит предоставить индивиду возможность следовать своим естественным потребностям, не воспроизводя свою зависимость от любой устойчивой формы социальной организации, и оковы, тотализирующие человека, падут. На смену обществу с отчужденным трудом придет нерепрессивное общество. Возродить человека может лишь регрессия – возвращение к исходной, доцивилизационной точке истории.

Данные принципы составляют содержание «Великого отказа» – стратегии, направленной на преодоление сверхрепрессивной западной цивилизации. В работах «Одномерный человек», «Эссе об освобождении», «Политическое предисловие 1966 года» Маркузе обрисовывает характер будущей цивилизации-культуры. С его точки зрения, на смену Прометею – символу «принципа производительности» – придут кул турные герои «нерепрессивного принципа реальности» – Орфей и Нарцисс. Их культурная миссия будет состоять в гармонизации отношений человека и природы, которые олицетворяют собой удовлетворение, игру, созерцание, радость, творчество и т. д. Они станут

символом примирения Эроса и Танатоса, преодоления противоположности между субъектом и объектом. Труд станет свободной игрой человеческих способностей («либидозный труд»); появится новая мораль и установятся нерепрессивные общественные отношения. Жизненная, созидательная энергия Эроса ослабит деструктивные силы. Движущую силу грядущей революции, которая способна осуществить «Великий отказ», Маркузе видел в людях, стоящих по ту сторону системы: маргиналах, протестующей молодежи, неангажированных интеллигентах.

Итак, возможность создания нерепрессивного типа общества, несмотря на пессимизм, выражаемый ученым в отношении западной культуры, существует. Надежды возлагаются на изначальные эротические влечения человека, а также на искусство, которое в эстетических формах всегда выражает протест против тоталитаризирующей функции политической власти и идеологии, является примером достижения счастья, гармонии, удовольствия.

Библиографические ссылки

1. *Кириленко Г. Г., Шевцов Е. В.* Философия. М., 2000.
2. *Маркузе Г.* Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества [Электронный ресурс]. М., 1994. URL: http://royallib.ru/book/markuze_gerbert/odnomerniy_chelovek.html (дата обращения: 10.09.2019).
3. *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация. Киев, 1995.

ИГРОВЫЕ КОНЦЕПЦИИ КУЛЬТУРЫ

В философской и культурологической мысли одной из ведущих является игровая концепция культуры. Игровой элемент культуры был открыт еще в Античности, в частности Платоном. В рамках культурфилософского знания XIX–XX вв. игровые концепты культуры стали предметом исследования Ф. Ницше, Х.-Г. Гадамера, Й. Хёйзинги, Х. Ортеги-и-Гассета, Э. Финка, М. М. Бахтина, Э. Берна, С. Лема и др. В целом игровая культурологическая концепция рассматривает возникновение культуры как результат реализации врожденной склонности человека к игре, как творческое начало, присущее индивиду. Игра позиционируется как принцип становления человеческой культуры и основа человеческого общежития в любую эпоху. Миф, фантазия как формы игры позволяют человеку выйти за пределы серьезности повседневности и обыденности, чисто биологической природы человека,

являются потенциалом для раскрытия человеческой креативности.

Особый интерес представляет концепция игры американского ученого Эрика Берна (1902–1970), которая созвучна реалиям современного общества и отношениям между людьми и является результатом исследований на основе созданного им транзакционного анализа. С точки зрения Берна, в основе межличностных отношений лежат транзакции (от лат. trans – «движение от чего-то к чему-либо» и англ. action – «действие»). Они представляют собой обмен эгосостояниями личности. Эти состояния Берна называет Взрослый, Родитель и Ребенок (они не являются трехчастной структурой личности фрейдовских «я», «Сверх-я» и «Оно»). Ребенок представляет собой эмоциональное начало в человеке и выступает в виде Свободного и Адаптированного ребенка. Свободный олицетворяет творчество, нежность, непосредственность, увлеченность. Адаптированный ребенок – часть личности, которая стремится к принятию родителями и уже не позволяет себе поведения, не соответствующего их ожиданиям и требованиям. Для него характерна конформность, неуверенность в общении, стыдливость. Разновидностью Адаптированного ребенка является Бунтующий (против Родителя), который иррационально отвергает авторитеты и нормы, предъявляемые к нему требования.

Категория эго-состояния Взрослого не зависит от реального возраста человека и характеризуется прагматичным, объективным отношением к реальности, способностью взвешенно и спокойно оценивать текущую ситуацию.

Родитель включает, с одной стороны, те нормы и правила поведения и социальные нормы, которые были переданы его родителями, а с другой – предрассудки и преубеждения.

Взаимодействия между эго-состояниями представляют собой игру. Позиция Берна в отношении содержания игры во многом отличается от концептов Хейзинги, Бахтина и ряда других исследователей. Так, ученый считает, что отличительными чертами игр являются скрытые цели, мотивы, наличие выигрыша. Игра, полагает Берна, в своей основе нечестна, а порой и драматична, содержит подвох, ловушку и представляет собой «серию последовательно дополняющих скрытых транзакций, приводящих к четко определенному исходу» [1, с. 71]. Она серьезна и не обязательно доставляет игрокам удовольствие и радость.

Жизнь человека пронизана играми, жить в обществе – значит играть [1, с. 96]. Поэтому игры необходимы: они готовят человека к жизни, демонстрируют те модели, по которым принято жить в той или иной

культуре, обществе, снимают психологическое напряжение. В широком смысле игры являются неотъемлемым «динамическим компонентом бессознательного жизненного плана или сценария каждого человека» [1, с. 99]. Человек играющий представлен Берном как субъект, который постоянно находится в рамках обязательств и правил. Свободная же личность – та, которая освобождена от игры. В подобной трактовке игра выглядит как что-то неподлинное, равнозначное фальши.

Библиографические ссылки

1. Берн Э. Игры, в которые играют люди. М., 2014.

Концепция игры Эйгена Финка

Оригинальную концепцию игры предложил немецкий философ Эйген Финк (1905–1975), феноменолог, ученик Э. Гуссерля. Он является автором следующих работ: «Феноменологическая философия Эдмунда Гуссерля в свете современной критики» (1933), «О феноменологии» (1930–1939), «Философия Ницше» (1960), «Педагогика и учение о жизни» (1970), «Основные вопросы систематической педагогики» (1978), «Основные феномены человеческого бытия» (1979).

Среди основных экзистенциальных феноменов человеческого бытия, анализу которых было посвящено творчество Финка, он выделяет труд, любовь, господство, смерть и игру. Они представляют собой не просто способы человеческого существования, но и способы понимания, с помощью которых человек «осознает себя как смертного, как трудящегося, как борца, любящего и игрока и стремится через такие смысловые горизонты объяснить одновременно бытие всех вещей» [1, с. 362].

Важнейшим феноменом человеческой жизни является игра. Ее характеристики очень четко и емко обозначены самим автором: «магическое соиздание видимости игрового мира, замороженность игрового сообщества, идентификация зрителей с игроками, самосозерцание человеческого бытия в игре как “зерцале жизни”, дорациональная осмысленность игры, ее символическая сила, парадигматическая функция и освобождение времени ввиду обратимости всех решений в игре, игровое облегчение бытия и способность игры охватывать в себе все другие основные феномены человеческого существования, включая самое себя...» [1, с. 399].

Итак, игра есть онтологическая структура человека, в своей основе определяемая «печатью человеческого смысла»; люди «по существу своему играют» [1, с. 373]. Она представляет собой один из способов

освоения, познания и понимания бытия, охватывает «всю человеческую жизнь до самого основания, овладевает ею и существенным образом определяет бытийный склад человека, а также способ понимания бытия человеком»; игра «не просто калейдоскоп игровых актов, но прежде всего основной способ человеческого общения с возможным и недействительным» [1, с. 360–363]. С одной стороны, игра представляет собой самостоятельную форму человеческого существования, с другой – пронизывает все остальные феномены бытия человека. Вот как об этом пишет сам Финк: «Каждый знает игру по своей собственной жизни, имеет представление об игре, знает игровое поведение ближних, бесчисленные формы игры, знает общественные игры, цирцеевские массовые представления, развлекательные игры и несколько более напряженные, менее легкие и привлекательные, нежели детские игры, игры взрослых, каждый знает об игровых элементах в сфере труда и политики, в общении полов друг с другом, игровые элементы почти во всех областях культуры» [1, с. 361].

Содержательное, смысловое наполнение игры заключается в том, что она не направлена на удовлетворение каких-либо биологических потребностей человека. К тому же играть, с точки зрения Финка, может только человек: игра животных собственно игрой не является. Полемизируя с исследователями, поддерживающими точку зрения об игровом характере поведения животных, немецкий ученый настаивал на том, что игра, представляющая собой феномен человеческого бытия, есть следствие изначально присущей человеку способности к творчеству и фантазии: «Животное не знает игры фантазии как общения с возможностями, оно не играет, относя себя к воображаемой видимости» [1, с. 372]. Животные такой способностью не обладают. Более того, «игра» животных обусловлена инстинктами, игра человеческая свободна: «Ни животное, ни Бог играть не могут», – полагает ученый. Более того, лишь человеку дана возможность заботиться о себе и собственном бытии, лишь он стоит перед выбором кем ему быть. В этом смысле животное ни «свободно», ни «несвободно», ни «неразумно»:

«Лишь у человека есть возможность прожить жизнь по-рабски и неразумно» [1, с. 362].

Воображение, выход за пределы реальности, присутствующей здесь и сейчас, фантазия – те свойства, которыми обладает только человек. Игровое бытие отражает способность индивида приписывать событиям и предметам смысл, который, согласно Финку, как раз и связан с фантазией и воображением: «Фантазия – одновременно опасное и благодатное

достояние человека, без нее наше бытие оказалось бы безотрадным и лишенным творчества. Проникая все сферы человеческой жизни, фантазия все же обладает особым местом, которое можно считать ее домом: это игра» [1, с. 360].

Еще одним из аспектов полемики выступает вопрос о так называемой возрастной принадлежности игры. Как правило, игра рассматривается как один из способов познания окружающего мира и метод подготовки к «взрослой жизни» детей. Фрейд настаивает на «вневозрастном» характере игры. Это значит, что она присуща не только детям, но и взрослым.

В качестве следующей характеристики игры выступает ее самодостаточность. На эту особенность указывали другие исследователи, в поле зрения которых находилась игра. Ее самодостаточность заключается в способности удовлетворять потребности человека, напрямую несвязанные с жизненно-физиологическими благами: игра сама по себе доставляет удовольствие и удовлетворение. Удовольствие человек получает от игрового процесса. Игра не руководствуется принципами «футуризма», т. е. не устремлена в будущее, а растворена в настоящем. В этом смысле игра как бы заставляет человека остановиться, ощутить свое присутствие в данный момент времени. Возможно, поэтому она дарит человеку ощущение счастья, отдыха, безмятежности.

В вечной погоне за деньгами, другими материальными благами, любовью, счастьем человек забывает о подлинности собственного существования, о своем «я». Игра позволяет человеку взглянуть на себя со стороны как на существо, не обремененное бесконечными социальными, политическими и другими рамками.

Поэтому игра связана со свободной деятельностью, свободой. Принудить играть человека невозможно. «Свободность» игры связана с возможностью шутить, иронизировать, смеяться: «Шутка, юмор, ирония... прокладывают путь временному освобождению человека в смеховом возвышении над самим собой... Смех как смех-над-самим-собой свойственен лишь существу, существующему как конечная свобода. Ни однополое существо смеяться не может» [1, с. 393].

Самодостаточность игры связана с ее бесцельностью, под которой понимается отсутствие прагматичности, достижений, основанных на личной выгоде. «Игра не имеет “цели”, она ничему не служит. Она бесполезна, и ничемна: она не соотносится с какой-то конечной целью – конечной целью человеческой жизни, в которую верят или которую провозглашают. Подлинный игрок играет ради того, чтобы играть. Игра

– для себя и в себе, она более, нежели в одном смысле, есть “исключение”... Чем меньше мы сплетаем игру с прочими жизненными устремлениями, чем бесцельней игра, тем раньше мы находим в ней малое, но полное в себе счастье», – писал Финк [1, с. 392]. Еще одной характеристикой игр является создание особого пространства. Его составляют не только игроки, но и зрители, которые сопереживают, соучаствуют в действии, прежде всего на уровне эмоций и чувств. Зрителей нельзя в полной мере отнести к участникам игрового действия, они, например, наблюдают за тем, что разыгрывается актерами во время спектакля как бы извне. Однако при этом, как ни парадоксально, оказываются втянутыми в общее с артистами пространство. Зрители и актеры понимают, что действие спектакля условно, опосредованно связано с реальностью: игрок и зритель игрового представления знают о фиктивности игрового мира. Но в то же время оно, игровое действие, обладает и реальностью, смыслом для них, имеет значение здесь-и-сейчас. Поэтому игра, создающая общее для зрителей и актеров сообщество, одновременно нереальна и сверхреальна. Итак, с одной стороны, игровой мир «не существует нигде и никогда, однако занимает в реальном пространстве особое игровое пространство, а в реальном времени – особое игровое время. Эти двойные пространство и время не обязательно перекрываются одно другим: один час игры может охватывать всю жизнь. Игровой мир обладает собственным имманентным настоящим» [1, с. 400].

Подытожим вышесказанное, перечислив основные черты игры.

К ним, согласно Финку, следует отнести:

- принадлежность игры лишь миру человеческого: животное в подлинном смысле слова играть не способно;
- всеобъемлющий характер игры: она охватывает все сферы, все феномены человеческой жизни;
- самодостаточность и «бесцельность» игры: человек играет ради игры, а не ради удовлетворения биологических, прагматических целей и потребностей, находит удовольствие в самой игре;
- наличие способности к имажинации (воображению), фантазии;
- свободный характер игры: в основе игры лежит творчество, возможность выхода за границы социально, политически, экономически и т. п. обусловленного;
- обладание собственным пространством и временем;
- игра образует совместное игровое сообщество, включающее

игро-ков, или актеров, и зрителей.

Библиографические ссылки

1. Финк Э. Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 357–402.

Концепция Йохана Хёйзинги

Йохан Хёйзинга (1872–1945) – голландский историк, филолог, культуролог, чьи работы посвящены анализу различных культурно-исторических эпох, а также проблеме генезиса и содержания культуры. Воспитанный в атмосфере строгого соблюдения нравственных норм, приверженец этики ненасилия и пацифизма, Хёйзинга на протяжении всей жизни оставался верен гуманистическим принципам человеческого бытия.

Несмотря на погруженность в отдаленные эпохи, в трудах голландского мыслителя ощущается пульс его современности – первой трети XX в., времени переосмысления новоевропейской ценностной парадигмы, времени установления тоталитарных режимов, ужасов Первой мировой войны и предчувствия еще более страшной общечеловеческой трагедии. Таковы его труды «В тени завтрашнего дня. Диагноз нашего времени», опубликованный в 1935 г., запрещенный в годы фашизма, и «Истерзанный мир», увидевший свет в 1945 г. уже после смерти историка и окончания Второй мировой войны. Хёйзинга как никто другой прочувствовал взлеты и падения наступившего столетия, его контрасты и противоречия. Он испытал на себе преследования и аресты, был заключенным концлагеря. Благодаря усилиям международного сообщества ученых 70-летний мыслитель был освобожден и выслан в деревушку Де Стег недалеко от г. Арнем в Голландии, где умер 1 февраля 1945 г. от истощения [1, с. 369–370].

Исследованию проблем средневековой культуры посвящена одна из фундаментальных работ Хёйзинги – «Осень Средневековья», содержание которой неотъемлемо от его основного исследовательского концепта – игрового видения культуры. Еще в 1903 г. ученый пришел к выводу о том, что в основе культуры лежит игровое начало. В лекциях, прочитанных в Лейденском университете «О границах игры и серьезного в культуре», в докладе «Игровой элемент культуры» он раскрыл сущность игрового понимания культуры. Кульминацией культурологической трактовки игры стал труд «Homo ludens» («Человек играющий», 1938). Он посвящен определению сущности игры и ее значению как явления культуры; выявлению функций и черт культуры; определению культурной ценности

игры в жизни разных народов; экспликации игры в разных формах культуры и культурных эпохах; характеристике игры в XX в.

Причина и процесс становления игры как части культуры человечества, по всей видимости, и стали одним из важнейших вопросов, на который стремился найти ответ Хёйзинга. Основным посылом авторской игровой концепции стал тезис о возникновении и развертывании культуры в игре, согласно которому феномен игры старше культуры и присущ не только человеку, но и животному. Несмотря на то, что игра неотъемлема от человеческого и животного существования, она выходит за рамки чисто физиологической или физической деятельности, поскольку наполнена смыслом: «В игре вместе с тем *играет* (здесь и далее курсив Й. Хёйзинги. – Э. У.) нечто выходящее за пределы непосредственного стремления к поддержанию жизни, нечто вносящее смысл в происходящее действие. Всякая игра что-то значит. <...> ...эта *целенаправленность* игры являет на свет некую нематериальную стихию, включенную в самоё сущность игры» [2, с. 21].

Культура не является продуктом эволюции игры, «культура возникает в форме игры, культура первоначально разыгрывается» [2, с. 67]. Она «не произрастает из игры, как живой плод, который высвобождается из материнского тела, она развертывается в игре и как игра» [2, с. 168]. Это значит, что культуре в ее начальных фазах существования свойственно нечто игровое. Человеческая культура расширяет границы игры, придает ей творческий характер, становясь элементом культуры. Однако культуросозидающим характером обладает не всякая культура, а только та, которая требует «благородной игры».

Итак, игра свойственна и животным, и человеку. Она не укоренена в разуме, в рассудке, в рациональных связях. Кроме того, как полагал Хёйзинга, существование игры не связано с какой-либо ступенью развития культуры или формой мировоззрения [2, с. 23]. Игра представляет собой форму деятельности, наделенную смыслом, выходящим за пределы противопоставления «серьезное – несерьезное», «мудрость – глупость», «добро – зло», «разумное – неразумное». Сводить игру к какой-либо антитезе бесполезно. Тем не менее Хёйзинга отмечает, что понять суть игры возможно, выявив ее основные признаки.

В качестве основополагающего свойства игры выступает *свободное действие*. Игра по принуждению таковой не является. Удовольствие и желание участников игры, возможность ее отложить или прекратить указывают на ее свободный характер.

Второй признак игры связан с ее *выходом за пределы обыденной*,

повседневной жизни. Это значит, что цель игры не обусловлена непосредственным удовлетворением потребностей человека, определяемых пользой, выгодой, материальными интересами. Игра вторгается в обыденный процесс и соответствует идеалам индивидуального самовыражения, выполняет «культурную», созидательную функцию, направленную на реализацию духовных потребностей личности и общества. Отделяясь от обыденной, повседневной жизни, игра существует в определенных границах места и времени: «ее течение и смысл заключены в ней самой» [2, с. 29]. Поэтому *отграниченность, замкнутость* является важным признаком игры. Длительность игры заключена в определенные рамки – она обладает началом и концом; ей присущи чередование, завязка, развязка и разрешение. Более того, однажды сыгранная игра закрепляется в качестве культурной формы и остается в памяти «как некое духовное творение или духовная ценность, передается от одних к другим и может быть повторена в любое время» [2, с. 29]. Таким образом, еще одной сущностной чертой игры является *повторяемость*. Помимо временного ограничения, к неотъемлемым характеристикам игры относится *место* ее осуществления, рамки которого могут быть воображаемыми, мыслимыми или материальными, реальными. Хейзинга полагает, что и сакральное действие протекает в тех же формах, что и игра, а освященное место формально мало отличается от игрового пространства, внутри которого действуют собственные правила и порядок. Игра в этом отношении воплощает временное, ограниченное совершенство, хотя бы на время привносит в хаос жизни созидательное гармонизирующее начало.

Пренебрежение правилами, их несоблюдение означает выход за пределы игры. Несоблюдение правил, отклонение от порядка лишает игру собственной ценности. Поэтому соблюдение правил всеми без исключения игроками непреложно.

Игра обладает *признаками эстетического*: она «склонна быть красивой». Эстетическое начало в игре обусловлено ее изначальным стремлением к созданию упорядоченных форм, а также свойственными ей «благороднейшими» качествами – ритмом и гармонией.

Еще один характерный признак игры – *элемент напряженности*, который сочетает в себе одновременно состояния неуверенности и утомления, шанса и стремления действовать. Необходимость приложить усилие провоцирует игрока на поиск, проверку собственных физических и духовных возможностей. Находясь вне сферы добра и зла, элемент

напряжения тем не менее сообщает игре этическое начало.

«...Напряжение игры повергает силы игрока испытанию: его физические силы, упорство, изобретательность, мужество и выносливость, но вместе с тем и его духовные силы, поскольку он, обуреваемый пламенным желанием выиграть, вынужден держаться в предписываемых игрою рамках дозволенного» [2, с. 30].

Игра требует от участников *отношений партнерства, поддержки и сплоченности*, что находит выражение в формах разных ассоциаций – клубах, организациях, корпорациях, для которых свойственны замкнутость, консервативность, ограниченное количество участников, обособленность от остального мира и способность к самосохранению.

Игра содержит *элементы таинственности, секретности*. Обладая топосом собственного пространства, границами, ее участники посвящены в тайны ритуальных священных действий, в которые другие, не включенные в игру, не допускаются. Впрочем, во время карнавалов, других массовых празднеств рамки игрового пространства расширяются или совсем исчезают: деление на игроков и неигроков, участников и неучастников прекращается. Более того, праздник-игра позволяет меняться ролями, статусами, что в реальной, повседневной жизни не допускается. Инобытие и тайна игры иницируют логику оборотности – маска и переодевание становятся неотъемлемым атрибутом игроков и игры. Отметим, что на подобную характеристику праздника, площадной, народной смеховой культуры указывал и М. Бахтин. Каждое ритуальное действие, культ в целом обладает игровым характером: в символическом осуществляется действительное, в образном репрезентируется связь и отождествление со священным, трансцендентным. «Священный ритуал и праздничное состязание – вот две постоянно и повсюду возобновляющиеся формы, внутри которых культура вырастает как игра в игре», – полагает Хейзинга [2, с. 69].

Игра ориентирована на удачу, победу, радость, восхищение и выигрыш. В этом проявляется ее *состязательный характер*. Однако выигрыш в виде приза, денег, престижа и т. п. не является конечной целью игры. Получение удовольствия, содержащееся в самом процессе игры, – вот истинное ее предназначение.

Итак, «игра есть добровольное действие или занятие, совершаемое внутри установленных границ места и времени по добровольно принятым, но абсолютно обязательным правилам, с целью, заключенной в нем самом, сопровождаемое чувством напряжения и радости, а также сознанием “иного бытия”, нежели “обыденная жизнь”» [2, с. 29].

Выделив основные черты игры, Хёйзинга проанализировал соотношение игрового и неигрового элемента в поступательном развитии культуры и пришел к выводу о вытеснении игры как творческого начала человеческого бытия по мере приближения к культуре XX в.

Игровой фактор имел огромное значение, как полагал ученый, в возникновении основных форм общественной жизни: культуре, поэзии, музыке и танце, праве, науке и т. д. В архаических культурах, на ранних стадиях человеческой истории игра воплощалась в мифологии и обрядах. В ритуальных действиях выражалось отношение людей к окружающему миру, стремление понять его, укорениться в нем, сделать безопасным для себя. И в Античности, и в Средневековье, и во времена Ренессанса связь культуры и игры остается тесной. Однако уже в Средневековую эпоху прямая культуросозидающая функция большинству форм культуры, как считал Хёйзинга, уже не свойственна, поскольку поэзия, обряды, философия, наука, политика и даже ведение войн уже были унаследованы и закрепились Античностью. Средневековая культура перерабатывала христианский и античный материал, и только там, где она не была связана с греко-римскими корнями и не находилась под влиянием церкви, творческое воздействие игрового элемента еще имело место [2, с. 173]. Игровое начало в Средневековье, таким образом, ученый связывал с древнейшей кельто-германской языческой культурой.

Тем не менее Ренессансу, Барокко и Рококо присущ игровой элемент. Однако к концу XVIII в. осязаемым становится вытеснение игры из культуры, что связано с формированием и кристаллизацией нового идеала общества – буржуазного идеала благополучия и пользы. Культура потеряла свободный дух игры. Поэтому, с точки зрения Хёйзинги, почти во всех явлениях культуры игровой элемент заметно отступал на задний план. Итогом этого стало нарастание кризисных явлений, которые достигли своего предела в XX в.

Приметы кризиса нашли яркое выражение еще в конце XIX в. Утрата культурой игрового свободного начала связывается ученым не только с промышленным переворотом, индустриализацией и технитизацией мира и мышления человека, но и с тем, что подлинное содержание игры подменялось мнимым, имеющим мало общего с истинной игрой, творчеством. Так, на первый план выдвинулся спорт. И если вначале спортивные состязания соответствовали духу игры, то в современной культуре (имеется в виду период конца XIX – первая треть XX в.) она выносятся за скобки. Хёйзинга полагал, что потеря спортом игрового содержания проявляется в его разделении на любителей и

профессионалов, ужесточении дисциплины и правил, проникновении коммерции и конкуренции. Спорт «в нынешней общественной жизни занимает место в стороне от собственно культурных процессов, которые идут вне его» [2, с. 188].

Еще одной причиной девальвации игры в культуре XX в. является феномен омассовления – приобретение разными формами культуры качества массового, шаблонного, упрощенного восприятия мира и человека. Шествия, массовые спортивные состязания, лозунги, митинги не имеют ничего общего с игрой, лишаящейся творческого, свободного характера. Тотализирующееся пространство культуры Европы, фашизм свидетельствовали о ее выхолащивании.

Итак, современная Хейзинге культура характеризуется кризисным состоянием. В работе «В тени завтрашнего дня. Диагноз духовного недуга нашей эпохи» ученый отмечает, что разложение и упадок культуры стали тревожным сигналом, свидетельством надвигающейся войны, краха цивилизации. «Культура, – отмечает философ, – находится в состоянии ослабленного иммунитета против инфекции и интоксикации, дух расточается впустую. Неудержимо падает значение слова, растет безразличие к истине: над всем миром висит облако словесного мусора, как пары асфальта и бензина над нашими городами» [3, с. 349]. Однако, несмотря на кажущийся неизбежным конец культуры, человечество еще способно ее сохранить. Возвращение игрового начала в пространство культуры позволит избежать фактической ее гибели. Преодоление кризиса и возрождение культуры предполагает следующие шаги [3].

1. Культуре требуется вернуть равновесие духовных и материальных ценностей. Это значит, что разные формы культуры, осуществляя разные виды деятельности, представляют собой части единого целого, системы, осуществляющей общую функцию, направленную на поддержание жизнеспособности культуры и общества. Целостность может достигаться только на основе гармоничного взаимодействия этического и материального культурных начал.

2. В культуре должны присутствовать определенные стремления, ценности, выражающие идеал общества, указывающие на возможности, перспективы и вектор его развития.

3. Культура неотъемлема от природы, преобразование которой обеспечило человечество огромными благами. Задача культуры состоит во взаимодействии с природой, а не ее порабощении.

4. Созданные культурой нормы, правила, ценности, табу, должны быть направлены на обуздание отрицательных проявлений человеческой

природы, на установление отношений взаимодействия и взаимопонимания между людьми.

5. Индивид должен «очистить» свое духовное состояние – габитус. Только очищение, катарсис способен вызвать в человеке боль и сочувствие, понимание и милосердие. Ни государства, ни социальные общности, ни другие коллективные социальные субъекты не в состоянии избавить общество и культуру от нигилизма, вражды, негативных инстинктов в целом. Через освобождение-очищение личности возможно обновление общества и культуры. При этом наука и техника не могут стать основой процесса обновления.

Как и многие исследователи, Хёйзинга возлагал большие надежды на молодежь, полагая, что она способна привести общество к выздоровлению. Он считал, что «молодежь эта выглядит более открытой, бодрой, непосредственной, способной и к наслаждениям, и к лишениям, решительной, отважной и благородной. Она легче на подъем, чем прошлые поколения» [3, с. 363].

Игровая концепция Хёйзинги позволила определить основополагающую характеристику культуры – ее игровое содержание, сущностью которого является свободная, творческая деятельность. Вытеснение игры из культуры, таким образом, равносильно потере культурой ее созидательного начала. Поэтому возвращение игры в пространство культуры есть возвращение энергии творчества и свободы.

Библиографические ссылки

1. *Иконникова С. Н.* История культурологических теорий. М. ; СПб., 2005.
2. *Хёйзинга Й.* Homo ludens. Опыт определения игрового элемента культуры. М., 1997.
3. *Хёйзинга Й.* В тени завтрашнего дня. М., 1992.

Концепт смеховой культуры Михаила Бахтина

Деятельность Михаила Михайловича Бахтина (1895–1975) охватывает самые разные области социально-гуманитарной мысли – от литературоведения, философии, эстетики до культурологии. Его жизнь является своего рода отражением переломных для Европы и России событий XX в. Родился в Орле, некоторое время жил в Вильно, работал в Ленинграде, Витебске, Саранске, Москве, пережил репрессии, ссылки. Несмотря на сталинский тоталитаризм, ему удалось защитить диссертацию и стать знаковой фигурой в науке. Период 1960-х гг. принес Михаилу Михайловичу известность и славу. Основные работы Бахтина вскоре были переведены на иностранные языки и получили широкую

известность за пределами СССР. Особую популярность творчество Бахтина приобрело во Франции, где одной из его последовательниц стала Юлия Кристева. Большой известностью пользуется Бахтин и в Японии, где впервые в мире вышло его собрание сочинений. В Англии при Шеффилдском университете существует Бахтинский центр, ведущий научную и учебную работу [6, с. 224–225].

Ряд культурологических идей разрабатывались ученым в следующих работах: «Проблемы творчества Достоевского» (1929), «Проблемы поэтики Достоевского» (1963), «Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса» (1965), «Вопросы литературы и эстетики» (1975), «Эстетика словесного творчества» (1979).

Культурологическая концепция Бахтина основана на идее диалога, который рассматривался как межличностное общение, с одной стороны, и как межкультурное взаимодействие – с другой. И человек, и культура являются следствием многообразного и многоуровневого взаимодействия, направленного вовне и внутрь себя. Личность становится таковой в силу обращенности к другим людям, обществу при постоянном самоосмыслении, самовозделывании и самопроявлении. Самосознание культуры, ее идентичность также есть результат диалога внутреннего (культуры самой с собой) и внешнего, направленного на другие культуры. Таким образом, культура, согласно Бахтину, «есть там, где есть две (как минимум) культуры... самосознание культуры есть форма ее бытия на грани с иной культурой» [5, с. 85].

Культуру той или иной эпохи не следует замыкать в себе как нечто готовое, вполне завершенное и безвозвратно ушедшее, так как в «каждой культуре прошлого заложены огромные смысловые возможности, которые остались не раскрытыми, не осознанными и не использованными на протяжении всей исторической жизни данной культуры» [4, с. 352]. Поэтому в основе всякой культуры лежат так называемые диалогические отношения, или диалог культур, как назвал их В. Библер, во многом продолживший традицию Бахтина: «Диалогические отношения... это почти универсальное явление, пронизывающее всю человеческую речь и все отношения и проявления человеческой жизни, вообще все, что имеет смысл и значение... Где начинается сознание, там... начинается и диалог» [2, с. 72].

Итак, культура представляет собой процесс и результат постоянного диалога. Поэтому никакая культура не может быть абсолютно непроницаема и ограничена собственными рамками. В связи с этим Бахтин критиковал идею Шпенглера о замкнутых и завершенных

культурных мирах и противопоставил ей открытое единство каждой культуры: «Нет ни первого, ни последнего слова и нет границ диалогическому контексту (он уходит в безграничное прошлое и в безграничное будущее). Даже *прошлые* (курсив Бахтина. – Э. У.), то есть рожденные в диалоге прошедших веков, смыслы никогда не могут быть стабильными (раз и навсегда завершенными, конченными) – они всегда будут меняться (обновляясь) в процессе последующего, будущего развития диалога» [4, с. 35]. Вследствие этого взаимодействие и взаимопонимание столетий и тысячелетий, народов и культур рождает сложное единство и многообразие всего человечества.

Немаловажным в культурологическом наследии Бахтина является и концепт смеховой культуры, близкий к игровой интерпретации культуры. Смех как одно из отличительных свойств человека обладает сходством с игрой и лежит в основе народной культуры, игровое содержание которой наиболее ярко проявляется в Средневековье и Возрождении. Многообразие выражения народной смеховой культуры, по Бахтину, осуществляется в следующих формах: 1) обрядово-зрелищной (празднества карнавального типа, площадные смеховые действия); 2) словесные смеховые произведения, в том числе и пародийные; 3) различные формы и жанры фамильярно-площадной речи (ругательства, божба, клятва, народные блазоны и др.) [3, с. 9].

Все эти формы фактически оппозиционны официальным серьезным церковным и государственным праздникам и церемониалам. Именно наличие смеха, игрового элемента позволяет выделять их в качестве одной из основ народной повседневной культуры, непосредственно связанной со стихией жизни. В обрядно-зрелищной форме смеховой культуры играет сама жизнь, а игра на время становится самой жизнью [3, с. 13].

Смех, как и игра, представляет собой неутилитарное, прагматичное отношение человека к миру и себе подобным, олицетворяет собой поток жизни, процесс, цель которого заключена в самом себе. Смех есть своеобразное оценивание человеческого бытия: «В акте улыбки или хохота человек выносит свою оценку миру, не принуждая его к изменению, и если мир при этом все-таки изменяется, то происходит это оттого, что смех располагает “знанием”, каким мир должен быть на самом деле. В этом усматривается идеальность смеха, его устремленность к истине и ее постижению», – отмечает М. А. Загибалова [3, с. 183].

Так же, как и игра, смех связан с категорией свободы: заставить играть или смеяться невозможно. Как отмечает С. С. Аверинцев,

смеховая культура, олицетворением которой является карнавал, для Бахтина, «есть свобода и только свобода» [1, с. 341–345].

Карнавальному смеху присущи черты всенародности («смех на миру»), универсальности (направленность на всех), амбивалентности (одновременно смех утверждения и отрицания). Всенародность представляет собой не индивидуальную реакцию на что-то смешное, а смех всех участников карнавального действия: смеются все без исключения. Универсальность заключается в направленности смеха на всех и на все. Высмеиванию подвергаются как социальные иерархические отношения, так и пороки, поступки людей. Весь мир представляется «смешным, воспринимается и постигается в своем смеховом аспекте, в своей веселой относительности» [3, с. 17]. Амбивалентность смеха проявляется в двойственном отношении к миру. Смех ликующий является одновременно насмешливым, утверждающим и отрицающим, рождающим и хоронящим.

Карнавал разыгрывается на основе собственных правил, в основе которых лежат так называемые законы карнавальной свободы. Они предусматривают отказ от деления участников праздничного действия на исполнителей и зрителей, от иерархических отношений.

Отношения господства — подчинения на время карнавала прекращались. В противовес официальным праздникам, где неравенство было явным, карнавал представлял собой особую форму вольного фамильярного контакта между людьми, разделенными «в обычной, т. е. внекарнавальной, жизни неопределенными барьерами сословного, имущественного, служебного, семейного и возрастного положения» [3, с. 15]. В рамках карнавала царило новое, не свойственное жесткой сословно-феодалной иерархии мироощущение, характеризующееся, как и игра, процессуальностью, состояниями обновления и становления, человеческого единства, внесословных отношений. Оно рождало особый тип общения, невозможный в повседневной жизни, который выражался в особом рода площадной речи, жестах и поведении, отличающихся фривольностью и откровенностью, не подчиняющихся официальным нормам этикета.

Язык карнавала как проявление смеховой культуры и мироощущения обладал собственной логикой — логикой «обратности», для которой свойственны постоянные перемещения верха и низа, лица и зада, травестия, снижения, профанации, шутовские увенчания и развенчания [3, с. 16]. В художественной культуре этот язык репрезентируется в гротескном реализме, который отражает смыслы

народной смеховой культуры, ее содержание. Так, снижение здесь значит приземление, приобщение к земле как к началу, которое является амбивалентным: одновременно рождает и поглощает, отрицает и утверждает. Бахтин отмечает:

«Сбрасывают не просто вниз, в небытие, в абсолютное уничтожение, – нет, низвергают в производительный низ, в тот самый низ, где происходит зачатие и новое рождение, откуда все растет с избытком... низ – это рождающая земля и телесное лоно, низ всегда зачинает» [3, с. 28].

Образным воплощением сущности смеховой народной культуры, ее эстетической концепцией стал гротескный реализм. В нем материально-телесное начало представлено во всенародном, праздничном и утопическом аспекте. Космическое, социальное и телесное едины, составляют живое целое. Совмещение нового и старого, отношение ко времени и бытию как к процессу, непрекращающемуся становлению, умиранию и рождению нашли воплощение в гротескном образе тела, который, как считал Бахтин, наиболее емко, рельефно выглядит в языческой культуре, народной культуре Средневековья и Ренессанса. Изображение тела связано с демонстрацией в одном двух тел: одно – рождающее и отмирающее, другое – зачинаемое, вынашиваемое, рождаемое. При этом все, что связано с телесным началом, отвечающим за функцию зачатия и рождения, гипертрофированно. Триада состояний тела «умирающее – рождающее – рождаемое» не отделялась четкими границами и была связана со всем остальным миром. Эта связь обладала характером космического взаимодействия, включающего отношения со всем материально-телесным миром в разных его проявлениях, стихиях [3, с. 34].

Язык смеховой карнавальной культуры предстает перед нами и в образах увенчания-развенчания карнавального короля, врача, переодевания и маски; так называемых снижающих образах, являющихся «веселой материей» (испражнения); образах родов, огня; кухонных образах, образах целебных снадобий и многих других.

Итак, телесная образность, выраженная гротескным реализмом народной культуры, есть отражение представлений и понимания мира, бытия как незавершенного целого, жизни как становления. Однако, как отмечает Бахтин, подобное мироощущение, как и разнообразие обрядово-зрелищных форм народной культуры, мельчает; происходит, с одной стороны, «огосударствление праздничной жизни, и она становится парадной, с другой – бытовизация ее, то есть она уходит в частный, домашний, семейный быт... Особое карнавальное мироощущение с его

всенародностью, устремленностью в будущее начинает превращаться просто в праздничное настроение» [3, с. 41]. Процесс сужения карнавального смехового начала сродни трансформации и вытеснению игры из пространства культуры, начавшихся, как полагал Хёйзинга, приблизительно в XVII в. Выхолащивание игрового творческого элемента в определенной степени равнозначно дистанцированию так называемой высокой (элитарной) и низкой (народной) культур. Это, конечно, не значит, что содержание и образность народной культуры перестали существовать: они продолжали оставаться почвой для сюжетов и образов и впоследствии. Однако карнавальное мироощущение «перестает быть тем конкретно переживаемым (можно даже сказать — телесно переживаемым) ощущением единства и неисчерпаемости бытия» [3, с. 45], каким оно было в средневековой и ренессансной народной культуре.

Таким образом, основные культурологические концепты Бахтина заключаются в следующем.

1. Культура в ее онтологическом и общечеловеческом аспекте представляет собой взаимодействие, диалог между культурами. Культура всегда есть результат межличностного диалога, а также диалога личности самой с собой и окружающим миром.

2. В основе народной культуры лежит карнавальное мироощущение, смеховое по своему характеру. Оно сродни игровому элементу культуры, поскольку отличается процессуальностью, становлением, олицетворяет принцип вечного движения и взаимоперехода жизни и смерти, рождения и угасания; свободно, лежит вне социальной иерархии. Карнавальному смеху свойственны черты всенародности, универсальности и амбивалентности.

Библиографические ссылки

1. *Аверинцев С. С.* Бахтин и русское отношение к смеху // От мифа к литературе: Сборник в честь 75-летия Е. М. Мелетинского. М., 1993. С. 341–345.
2. *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1982.
3. *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1990.
4. *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1986.
5. *Библер В. С.* Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика и культура. М., 1991.
6. *Тоготиевский М. М. М.* Бахтин // Новая философская энциклопедия : в 4 т. М., 2010. Т. 1. С. 224–225.

ФУНКЦИОНАЛИСТСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ КУЛЬТУРЫ БРОНИСЛАВА МАЛИНОВСКОГО

Бронислав Малиновский (1884–1942) – американский ученый польского происхождения, один из самых известных и значимых культурных антропологов, чьи работы создали прочный фундамент для развития методологии исследования и понимания культуры, межкультурных различий, основанных на признании уникальности культур и обществ. Он был сторонником активных полевых исследований. В частности, в 1914–1918 гг. Малиновский изучал аборигенные культуры в Новой Гвинее и в Меланезии. Результатами практического изучения традиционных культур стали его труды: «Аргонавты западной части Тихого океана» (1922), «Секс и вытеснение в обществе дикарей» (1927), «Научная теория культуры» (1944, посмертно), «Динамика культурных изменений» (1945, посмертно) и ряд других исследований, в центре внимания которых были традиции, ценности, институты традиционных обществ и культур.

Немаловажное значение имеют социальные, гуманистические контексты теории Малиновского. Он был приверженцем сохранения традиций, наследия, аутентичности культур. Ему удалось «изменить взгляд на природу культуры, увидеть в ней не просто совокупность составляющих ее элементов, а систему, соответствующую функциональным потребностям человека» [1, с. 6]. Фундаментальным принципом его исследований стала точность формулировок и логических теоретических построений, основанных на научных фактах, что является, вероятно, следствием полученного ученым физико-математического образования. Проблемное поле практических и теоретических исследований Малиновского составляют следующие вопросы:

- роль практических полевых исследований традиционных обществ;
 - культура как предмет изучения;
 - системный и функциональный анализ культуры;
 - функции и институты культуры с позиции системного подхода.
- Малиновский критиковал эволюционизм и диффузионизм за односторонность в интерпретации и понимании существования культуры и этнических культур, будучи приверженцем всестороннего изучения культуры в ее онтологическом и этнологическом смысле. Он прибегал к самому разному материалу и научным дисциплинам – лингвистике,

этнологии, фольклористике, психологии, социологии, т. е., по сути, к культурологическому системному анализу. Пожалуй, самые важные вопросы были нацелены на поиск ответов, для чего, почему появляются, исчезают те или иные явления, традиции, ценности, институты. Методы, разработанные и примененные Малиновским, сегодня базовые для антропологии, кросс-культурных исследований и других областей науки. Он сформулировал их следующим образом: исследователь сосредотачивается на постижении мира глазами местного жителя, носителя локальной культуры; стремится проникнуть в его способмыслить и чувствовать, для того чтобы понять, что за ним стоит; устанавливает, что является нормой, обычаем или общепринятым правилом, действующим в сообществе; избегает стереотипов в отношении изучаемых культур; уважает права, обычаи и правила поведения членов исследуемого общества; разрабатывает методологию исследования, учитывающую особенности изучаемого сообщества; обладает «культурной чувствительностью», эмпатией; не вмешивается в жизнь носителей культуры; преимущественно должен говорить на языке местных сообществ.

Теория Малиновского строилась на принципах, которые он назвал аксиомами функционализма. В «Научной теории культуры» ученый сформулировал следующие из них [2, с. 127].

А. Культура есть по своей сути инструментальный аппарат, с помощью которого человек становится способен лучше справляться со специфическими конкретными проблемами, встающими перед ним в ходе его взаимодействия со средой с целью удовлетворения своих потребностей.

Б. Культура является такой системой участников, видов деятельности и отношений, где каждая часть существует как средство для достижения определенной цели.

В. Культура является целостным образованием, разные элементы которого взаимозависимы.

Г. Составляющие культуру виды деятельности, отношения и участники решения жизненно важных задач организованы в институты, такие как семья, клан, локальная группа, племя и группы для сотрудничества в хозяйственной области, для политической, юридической и образовательной деятельности.

Д. С динамической точки зрения, т. е. с учетом типов деятельности, культура может быть разделена на ряд аспектов, таких как образование, социальный контроль, экономика, системы познания, верований и

морали, а также виды творческого и художественного выражения.

Согласно Малиновскому, культура возникает вследствие необходимости решать определенные проблемы, стоящие перед человеком, которые приобретают характер потребностей. Поэтому она представляет собой искусственную, вторичную среду, направленную в конечном счете на удовлетворение потребностей. Малиновский выделяет следующие базовые потребности и так называемые культурные ответы [2, с. 81].

Базовые потребности

Культурные ответы

- | | | |
|---------------------|--------------------------|-----------------|
| 1. Обмен веществ | <input type="checkbox"/> | 1. Снабжение |
| 2. Продолжение рода | <input type="checkbox"/> | 2. Родство |
| 3. Телесный комфорт | <input type="checkbox"/> | 3. Укрытие |
| 4. Безопасность | <input type="checkbox"/> | 4. Защита |
| 5. Движение | <input type="checkbox"/> | 5. Деятельность |
| 6. Развитие | <input type="checkbox"/> | 6. Обучение |
| 7. Здоровье | <input type="checkbox"/> | 7. Гигиена |

Процесс возникновения культуры как системы сложен и многосоставен, поэтому за любым социокультурным институтом скрывается определенная функция, направленная на реализацию потребностей личности, общества. Источником динамических процессов в культуре становится изменение потребностей людей и сообществ.

Малиновский напоминает, что в любом из конкретных проявлений культурный процесс всегда включает в себя людей, находящихся в определенных отношениях друг к другу, а это значит, что они определенным образом организованы, используют артефакты и общаются друг с другом при помощи речи или иных символических средств. Артефакты, организованные группы и символика – три тесно связанных между собой измерения культурного процесса [2, с. 128]. Поэтому культура не выглядит как примитивная технология удовлетворения базовых потребностей. Более того, культура не сводима к сумме элементов ее составляющих, поскольку ее элементы между собой взаимодействуют, меняются, вступают в разного рода связи.

Согласно ученому любая культура в ходе развития вырабатывает собственную систему устойчивого «равновесия», где каждый сегмент системы выполняет свою функцию. Если уничтожить какой-либо элемент культуры (например, запретить вредный, рудиментарный, с нашей точки зрения, ритуал, обычай), то культура этноса, а значит, и сам народ может быть подвержен деградации и гибели. Этот постулат Б. Малиновский формулирует следующим образом: «...в любом типе цивилизаций любой

обычай, материальный объект, идея и верования выполняют некоторую жизненную функцию, решают некоторую задачу, представляют собой необходимую часть внутри действующего целого» [3].

Итак, функционалистская теория Малиновского основана на следующих тезисах: культура – среда и способ жизнедеятельности людей и обществ, направленная на удовлетворение их потребностей; культура – сложная система, состоящая из элементов, институтов, каждый из которых выполняет определенную функцию; система культуры не сводится к сумме ее частей, целое больше частного.

Библиографические ссылки

1. *Байбурин А. К.* Бронислав Малиновский и его «Научная теория культуры» // *Малиновский, Б.* Научная теория культуры. М., 2005. С. 6–9.
2. *Малиновский Б.* Научная теория культуры. М., 2005
3. *Малиновский Б.* Магия, наука и религия [Электронный ресурс]. URL: <https://www.e-reading.club/book.php?book> (дата обращения: 04.09.2019).

3. ПРАКТИЧЕСКИЙ РАЗДЕЛ

3.1. Тематика семинарских занятий

Тема 1. Отечественные культурологические концепции первой четверти XX в.

Тема 2. Культурологическая интерпретация культурно-исторического пути белорусов.

Тема 3. Концепция этнокультурогенеза белорусов.

Тема 4. Осмысление разнообразных аспектов духовной и материальной культуры Республики Беларусь в период модернизации всех сфер жизнедеятельности белорусского общества.

Тема 5. Исследование феноменов культуры представителями отечественной культурологической школы в последней четверти XX в.

Тема 6. Типологизация христианских концепций культуры отечественными культурологами.

Тема 7. Отражение процессов субкультуризации белорусского общества в отечественной культурологии.

Тема 8. Культурологический анализ трансформации современной белорусской культуры.

Тема 9. Становление и развитие отечественной музейной культурологии.

4. РАЗДЕЛ КОНТРОЛЯ ЗНАНИЙ

4.1 Перечень вопросов по темам семинарских занятий

Семинар как лаборатория креативного мышления

Семинар – латинское слово *Seminarium* – рассадник знаний. Практика преподавания культурологических дисциплин дает нам основания утверждать, что, с одной стороны, данный вид занятий наиболее сложен, а с другой – является наиболее эффективной формой, позволяющей закрепить важнейшие теоретические положения, сформировать навыки и умения, необходимые будущему культурологу-исследователю и преподавателю, содействует развитию мышления, логичному изложению своих мыслей и взглядов на определенные явления и процессы культуры. В процессе подготовки к семинарским занятиям и во время выступления на них магистранты усваивают навыки составления плана и работы с текстом, подготовки доклада, тезисов выступления, презентации, методику донесения до аудитории своих мнений. Семинар приучает их самостоятельно выбирать тему выступления, находить необходимую литературу, дополнительные источники, формулировать выводы.

Можно считать семинар своеобразной лабораторией творческого мышления будущего специалиста социокультурной сферы. Именно семинарские занятия создают атмосферу творчества и креативности, личностного подхода к выявлению особенностей социокультурного развития общества с учетом специфических детерминантов. Здесь вырабатываются умения использовать культурологические знания для решения конкретных проблем в сфере культуры. Семинар представляет магистранту возможность непосредственно общаться с преподавателем, находиться в состоянии сотрудничества во время поиска истины. Сотрудничество предусматривает также совместную учебную деятельность всех магистрантов академической группы.

Основной целью семинаров, по нашему мнению, является выработка на основе анализа лекционного материала и дополнительной литературы по теории культуры собственного взгляда на поставленную проблему и путей ее решения. Безусловно, реализация этой цели требует от преподавателя и магистранта дотошной подготовки к семинару, использования разнообразных форм, методов и образовательных технологий. При этом важно добиться, чтобы каждый магистрант постоянно добросовестно готовился к семинару, чтобы на занятиях никто не остался равнодушным к обсуждаемой проблеме.

Преподавателями кафедры культурологии используются разнообразные формы проведения семинарских занятий. Наиболее приемлемыми, на наш взгляд, являются: развернутая беседа по вопросам темы; круглые столы как подытоживающие занятия по определенному разделу программы; дискуссия по обсуждаемым рефератам, докладам и сообщениям; семинар-конференция; семинар-контрольная работа с обсуждением ее результатов; деловые игры; семинар-оратор. Безусловно, у каждой из перечисленных форм имеются свои позитивные стороны, поэтому та либо иная из них используется в зависимости от характера изучаемой проблемы и состава магистрантов академической группы. При проведении отдельных семинаров одновременно могут использоваться элементы различных форм. Для того чтобы студенты на семинаре смогли глубже разобраться в сути теории культуры, овладеть навыками самостоятельного анализа феноменов культуры, необходимо тщательно подготовиться к нему по проверенному в ходе академической практики алгоритму. При подготовке к семинару необходимо:

1. Внимательно ознакомиться с планом семинара, понять тему, цель и вопросы, которые поставлены в плане.
2. Определить необходимую литературу, своевременно подобрать необходимые материалы, спланировать порядок работы.
3. Проанализировать конспект лекции по теме, которая вынесена на семинарские занятия, доработать ее с учетом дополнительной литературы и учебника.
4. Законспектировать первоисточники, фрагменты текстов научных работ известных белорусских и зарубежных культурологов, в которых рассматриваются вопросы изучаемой проблемы.
5. Дополнить собранный материал по теме семинарских занятий материалами специальных научно-теоретических журналов, газет, интернета.
6. При необходимости подготовить презентацию, иллюстрирующую рассматриваемые на семинаре вопросы. Возможно также иметь и реферат по одному из вопросов, которые вынесены на обсуждение на семинаре.

Подготовка к семинару является очень трудоемкой деятельностью. В связи с этим подготовку к нему желательно вести в течение 4-7 дней. Накануне занятий полезно внимательно прочитать подготовленный конспект по теме семинара, продумать свое устное выступление на семинаре.

РЕКОМЕНДУЕМЫЕ ТЕМЫ И ЛИТЕРАТУРА

Тема 1. Отечественные культурологические концепции первой четверти XX в.

1. Разнообразие культурных практик и их концептуальное осмысление в культурологическом дискурсе.
2. Интерпретация идейных направлений белорусского культурно-просветительского и общественно-политического движения в Беларуси.
3. Обоснование сенсоформирующей роли белорусского языка как ядра культуры.
4. Культурно-антропологическая сущность художественно-публицистического творчества классиков белорусской литературы.

Литература

Гарэцкі, М. Гісторыя беларускай літаратуры. Уклад. і падрыхт. тэксту Т.С. Голуб / М. Гарэцкі. – Мінск: Маст. літ., 1992. – 479 с. [16] л. іл.

Колас, Я. Збор твораў: у 14 т. Том 11. Публіцыстычныя і крытычныя артыкулы 1917-1946 гг. / Я. Колас. – Мінск: ”Маст. літ.”, 1976. – 424 с., 8 с.

Купала, Я. // Збор твораў у 7 т. Т. 7. Публіцыстычныя і крытычныя артыкулы. – Мінск: Навука і тэхніка, 1976. – С. 212-213.

Смолік, А.І. Гісторыя беларускай культуралагічнай думкі: вучэб.-метадапам. / А.І.Смолік, Л.К.Кухто; Мін-ва культуры Рэсп. Беларусь, Беларус. дзярж. ун-т культуры і мастацтваў. – Мінск: БДУКМ, 2014. – 236 с.

Тема 2. Культурологическая интеграция культурно-исторического пути белорусов

1. Модель культурно-национальной автономии белорусских теоретиков нашенивского периода.
2. Сущностное определение белорусского пути И. В. Кончевским.
3. Концепция западнорусизма и ее критический анализ А. И. Цвикевичем.
4. Концепция безостановочного одухотворения бытия М. А. Лоского.

Литература

Абдзіраловіч, І. Адвечным шляхам: Даследзіны беларускага светапогляду / І. Абдзіраловіч. – Мінск: Навука і тэхніка, 1993. – 44 с.

Багушэвіч, Ф. Смык беларускі // Творы: Вершы, паэмы, аповяданні, артыкулы, лісты / Укл., прадм. Я. Янушкевіча; Камент. У. Содаля, Я.

Янушкевіча; Маст. Г. Хінка-Янушкевіч / Ф. Багушэвіч. – Маст. літ., 1991. – С. 65-93.

Богданович, М. Белорусское возрождение / М. Богданович // Украинская жизнь. – 1915. – № 12. – С. 17-21.

Колас, Я. Збор твораў: у 14 т. Том 12. Публіцыстычныя і крытычныя артыкулы 1947-1956 гг. / Я. Колас. – Мінск: ”Маст. літ.”, 1976. – 528 с. 8 с.

Лосский, Н. Условия абсолютного добра / Н.Лосский. – М.: Политиздат, 1991. – 368 с.

Смолік, А.І. Беларуская культуралогія: гісторыя і сучаснасць / А.І.Смолік; Мін-ва культуры Рэсп. Беларусь, Беларус. дзярж. ун-т культуры і мастацтваў. – Мінск: БДУКМ, 2014. – 275 с.

Тема 3. Концепция этнокультурогенеза белорусов

1. Сравнительные культурно-антропологические исследования белорусской традиционной культуры.

2. Концепция культурно-исторического процесса М. В. Довнар-Запольским, Е. Р. Романовым и др.

3. Лингвокультурологический аспект исследований белорусских фольклористов и этологов.

Литература

Карский, Е.Ф. Белорусы: в 3 т. Т. 1. Введение в изучение языка и народной словесности / Е.Ф. Карский. – Варшава: Тип. Варшав. Учеб. Округа, 1903. “Беларускі кнігазбор”, 2001. – 466 с.

Романов, Е.Р. Белорусский сборник 1-2: Песни, пословицы, загадки / Е.Р. Романов. – Киев: Тип. С.В. Кульженко, 1885. – 468 с.

Сержпудоўскі, А.К. Прымхі і забабоны беларусаў-паляшучоў / А.К. Сержпудоўскі. – Мінск: Універсітэцкае, 1998. – 301 с.

Смолік, А.І. Гісторыя беларускай культуралагічнай думкі: вучэб.-метаад. дапам. / А.І.Смолік, Л.К.Кухто; Мін-ва культуры Рэсп. Беларусь, Беларус. дзярж. ун-т культуры і мастацтваў. – Мінск: БДУКМ, 2014. – 236 с.

Тема 4. Осмысление разнообразных аспектов духовной и материальной культуры Республики Беларусь в период модернизации всех сфер жизнедеятельности белорусского общества.

1. Проблемы взаимоотношений личности, общества и культуры в трудах белорусских социологов и философов.

2. Исследование народных эстетических представлений белорусов В. М. Кононом, М. И. Круковским и др.

3. Итерпретация этнокультурных взглядов белорусских мыслителей отечественными исследователями.

Литература

Бабосов, Е. М. Структурные модели адаптации индивидов в трансформирующемся обществе / Е.М.Бабосов // Социология. — Мн.: Изд-во БГУ, 1999.— №4.— С.18—28.

Дорошевич, Э., Конон, В. Очерки эстетической мысли Белоруссии / Э. Дорошевич, В. Конон. — М.: Изд-во «Искусство», 1972. — 318 с.

Крукоўскі, М.І. Філасофія культуры: Уводзіны ў тэарэтычную культуралогію: Вучэб. дапам. / Крукоўскі, М.І. Мінск: Універсітэцкае, 2000. — 192 с.

Майхрович, А.С. Поиск истинного бытия и человека : из истории философии и культуры Беларуси / А.С. Майхрович. — Минск : Навука и тэхніка, 1992. — 245 с.

Смолік, А.І. Беларуская культуралогія: гісторыя і сучаснасць / А.І.Смолік; Мін-ва культуры Рэсп. Беларусь, Беларус. дзярж. ун-т культуры і мастацтваў. — Мінск: БДУКМ, 2014. — 275 с.

Тема 5. Исследование феноменов культуры представителями отечественной культурологической школы в последней четверти XX в.

1. Проблема сущности архитектурной герменевтики И. В. Морозовым.
2. Феномен красоты как предмет культурологических интересов В. Ф. Мартынова.
3. Культурологический анализ многогранности художественной культуры отечественными исследователями.

Литература

Падокшын, С.А. Філасофская думка эпохі Адраджэння ў Беларусі. Ад Францыска Скарыны да Сімяона Полацкага /С.А. Падокшын. — Мінск:, 1990.

Мартынов, В.Ф. Філасофія красоты / В.Ф.Мартынов. — Мінск: Тетра Системс, 1999 — 336 с.

Морозов, И.В. Архитектурная герменевтика / .И.В.Морозов. — Минск: Пейто, 1999. — 264 с.

Скараходаў, У.П. Сацыядынаміка культуры сучаснай Беларусі / У.П.Скараходаў Мінск: БелДІПК, 2003. — 343 с.

Смолік, А.І. Беларуская культуралогія: гісторыя і сучаснасць / А.І.Смолік; Мін-ва культуры Рэсп. Беларусь, Беларус. дзярж. ун-т культуры і мастацтваў. – Мінск: БДУКМ, 2014. – 275 с.

Тема 6. Типологизация христианских концепций культуры отечественными культурологами

1. Эволюция типов рациональности христианских концепций второй половины XX – начала XXI в. как объект исследований белорусских культурологов.

2. Выявление национальной идеи в интерпретации католических священников в трудах И. И. Третьяка.

3. Генезис старообрядчества на Беларуси как проблемное поле А. А. Горбацкого.

Литература

Гарбацкі, А. А. Стараабрадніцтва на Беларусі ў канцы XVII – пачатку XX ст. / А. А. Гарбацкі. – Брэст: Выд-ва БрДУ, 1999. – 200 с.

Мартысевіч, А. С. Хрысціянскія концепцыі культуры другой паловы XX – пачатку XXI стагоддзя. / А. С. Мартысевіч // Гісторыя і грамадазнаўства – 2011. – № 3. – С. 3-9.

Трацяк, Я. Беларускае духавенства (пачатак XX ст. – 1930-я гады) / Я. Трацяк // Беларускі гістарычны часопіс. – 1999. – № 2. – С. 41-48.

Смолік, А.І. Гісторыя беларускай культуралагічнай думкі: вучэб.-метадавае дапамаганне. / А.І.Смолік, Л.К.Кухто; Мін-ва культуры Рэсп. Беларусь, Беларус. дзярж. ун-т культуры і мастацтваў. – Мінск: БДУКМ, 2014. – 236 с.

Тема 7. Отражение процессов субкультуризации белорусского общества в отечественной культурологии

1. Определение субкультуры как сегмента доминантной культуры в трудах отечественных культурологов.

2. Социокультурный анализ субкультурных образований в обществе Республики Беларусь и КНР.

3. Выявление феномена современной субкультуры детства белорусскими культурологами.

4. Субкультура студенческой молодежи – предмет культурологических исследований.

Литература

Гутько, О. Л. Студенческая субкультура Беларуси как отражение трансформации общества : автореф. дис. ... канд. культурологии : 24.01.01 /

О. Л. Гутько; Беларус. государств. ун-т культуры и искусств. – Минск, 2009. – 23 с.

Масленченко, С. В. Субкультура и коммуникация: монография / С. В. Масленченко. – Минск : Ин-т радиологии, 2003. – 90 с.

Ойстрах-Демидова, Т. Л. Детская художественная культура / Т. Л. Ойстрах-Демидова. – Минск : ЗАО «Веды», 2003. – 140 с.

Смолік, А. І. Культуралогія дзяцінства: пастаноўка праблемы / А. І. Смолік // Веснік Беларус. дзярж. ун-та культуры і мастацтваў. – 2020. – № 2 (36). – С. 5-13.

Смолик, А. И. Субкультура молодежи как проблемное поле отечественной культурологии / А. И. Смолик // Современная молодежь и общество: сб. науч. ст. Вып. 8. Социальная, культурная и международная коммуникация молодежи. – Минск : РИВШ, 2020. – С. 69-73.

Тема 8. Культурологический анализ трансформации современной белорусской культуры

1. Исследование отечественными культурологами парадигмы постмодернизма и ее влияния на социодинамику белорусской культуры.
2. Выявление детерминантов, сущностных признаков и тенденций социокультурной деструкции в период системной трансформации общества.
3. Демографическая трансформация и ее социокультурные последствия.
4. Белорусская национальная культура перед вызовом глобализации.

Литература

Кухто, Л. К. Социокультурная регуляция демографического поведения субъектов постчернобыльского региона. Автореферат дис. на соискание учен. степени канд. культурологи / Л. К. Кухто.— Минск: Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт культуры, 2003. — 21 с.

Можейко, М.А. Порядок дискурса / М.А. Можейко // Новейший философский словарь: 2-е изд., переработ. и дополн. – Минск: Интерпрессервис; Книжный дом, 2001. – С. 771 – 774.

Саликов, А. Э. Национальная культура в условиях глобализации / А. Э. Саликов // Вести молодеж. науч. о-ва. – 2004. – № 3. – С. 56-58

Смолик, Д. А. Деструктивные механизмы культуры: психоаналитический аспект / Д. А. Смолик // Веснік Гродзенскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя Янкі Купалы. Сер. Гуманітарных навук. – 2004. – № 2. – С. 60-63.

Усоўская, Э. А. Асоба аўтара ў постмадэрнісцкай культуры / Э. А. Усоўская // Культура Беларусі. Навуковы пошук моладзі: Матэрыялы

канферэнцыі аспірантаў, 14 мая 1997 г. г. Мінск / Бел. ун-т культуры. – Мінск, 1999. – Вып. 2. – С. 143-148.

Тема 9. Становление и развитие отечественной музейной культурологии

1. Музеефикация самобытного историко-культурного наследия как направление культурологии.

2. Выявление сущности музея в контексте культурного пространства исторического города в работах отечественных культурологов.

3. Рецепция проблемы сохранения и репрезентации объектов нематериального культурного наследия в культурологических исследованиях.

Литература

Герасіме́нак, Д. В. Перспектывы захавання і прэзентацыі сядзібна-ландшафтных комплексаў як часткі гісторыка-культурнай спадчыны Беларусі / Д. В. Герасіме́нак // Роднае слова. – 2017. – № 7 (355). – С 81–84.

Гужаловский, А. А. Музеі Беларусі (1941-1991 гг.) / Аляксандр Гужалоўскі. - Мінск : [б. в.], 2004. - 192 с., [12]

Джумантаева, Т. А. Музеефікацыя культурнай прасторф Полацка: традыцыі і інавацыі. Автэферат дис. на соискание учен. степени канд. культурологии Джумантаева Т. А. / Минск: Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт культуры, 2011. – 24 с.

Краснова Е. Л. Современная экспозиционная пространство музеев Беларусі: коммунікатывны аспект. Автэферат дис. на соискание учен. степени канд. культурологии / Краснова Е. Л. / Минск: Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт культуры, 2011. — 23 с.

Смолік, А. І. Музеефікацыя помнікаў культуры Заходняга Паазер'я: праблемы, тэндэнцыі / А. І. Смолік // 90 год Віцебскаму абласному краязнаўчаму музею: матэрыялы навук. канф., Віцебск, 30-31 кастрычніка 2008 / рэдкал. Г. У. Савіцкі і [інш.]. – Мінск: Медысонт, 2009. – С. 4-8.

Шпарло, С. Л. Автэферат дис. на соискание учен. степени канд. культурологии / Шпарло С. Л. Минск: Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт культуры, 2011 – 24 с.

Шпарло, С. Л. Функции и формы деятельности музеев, библиотек, домов культуры: общее и особенное / С. Л. Шпарло // Искусство и культура. – 2020. – № 1 (37). – С 39–42.

4.2 Перечень вопросов к зачету

1. Антрапалогія як галіна навуковага пазнання фундаментальных праблем існавання чалавека ў прыродным і натуральным асяроддзі.
2. Асноўныя прынцыпы антрапалогіі: універсалізм, халізм, культурны релятывізм, прынцыпы сістэмнасці і інтэграцыі.
3. Прадмет і задачы культурнай антрапалогіі. Яе месца ў сістэме гуманітарных ведаў.
4. Сістэматызацыя антрапалагічных дысцыплін.
5. Узаемадзеянне чалавека і культуры – асноўны накірунак культурнай антрапалогіі.
6. Антрапалагізм як дамінантны змест культуры XXI ст.
7. Асноўныя катэгорыі культурнай антрапалогіі.
8. Статус культурнай антрапалогіі.
9. Узнікненне культурнай антрапалогіі як вынік дыферэнцыяцыі антрапалагічных ведаў. Міждысцыплінарнасць культурна-антрапалагічных ведаў.
10. Метады культурна-антрапалагічных даследаванняў.
11. Станаўленне і развіццё культурнай антрапалогіі ў ЗША.
12. Метадалогія і метадыка даследаванняў рыс культуры прадстаўнікамі гістарычнай школы (Ф. Боас, А. Крэбер, К. Уіслер, Р. Лоуі і інш.).
13. Эвалюцыйны накірунак у антрапалогіі ЗША (Ф. Кашлінг, Ф. Патнэм, У. Пауэл, Э. Сміт, А. Флетчер і інш.).
14. Метадалагічная аснова прадстаўнікоў псіхалагічнай антрапалогіі (К. Дюбуа, К. Клакхон, Р. Лінтан, М. Мід, І. Халоуэл і інш.).
15. Якая новая этап у развіцці амерыканскай культурна-антрапалагічнай школы ЗША у другой палове XX ст. (Чыкагская школа).
16. Зараджэнне і развіццё культурнай антрапалогіі ў Заходняй Еўропе. Французская школа антрапалогіі і сацыялогіі.
17. Школа “Анналов” як новы накірунак у даследаванні культуры і грамадства.
18. Школа псіхалогіі народаў і яе культурна-гістарычны метады.
19. Франкфурцкая школа і шматпланавасць яе канцэпцый культуры.
20. Крытыка буржуазнага грамадства і яго культуры (Г. Маркузе, Ю. Хабермас і інш.).
21. Прывабнасць цэласнага даследавання культуры антрапалагічнай Расіі (В. С. Барулін, Э. С. Маркарян, В. А. Рэмізаў, В. С. Сцёпін і інш.).

22. Даследаванні этнічнай культуры ў Беларусі ў XIX ст.
23. Адлюстраванне этнаграфічнай асаблівасці суб'ектаў беларускай культуры ў працах П.В. Баброўскага, А.Я. Багдановіча, А.Г. К. Кіркора.
24. Фальклорна-этнаграфічныя даследаванні П.А. Бяссонава, У.М. Дабравольскага, І.І. Насовіча, М.Я. Нікіфароўскага, А.К. Сержпутоўскага К.П. Тышкевіча, Я.П. Тышкевіча, П.М. Шпілеўскага і інш.
25. Комплекснае параўнальна-гістарычнае даследванне беларускай мовы і літаратуры, дыялекталогіі, фальклора беларусаў Я.Ф. Карскім ("Беларусы", тт. 1-3).
26. Культурнтрапалагічая накіраванасць дзейнасці Інстытута беларускай культуры (Інбелкульт).

5. ВСПОМОГАТЕЛЬНЫЙ РАЗДЕЛ

5.1 Учебная программа

Учреждение образования
«Белорусский государственный университет культуры и искусств»

УТВЕРЖДАЮ

Проректор по учебной работе БГУКИ

_____ С.Л. Шпарло

«__» _____ 2021 г.

Регистрационный № УД__ /уч.

ВВЕДЕНИЕ В КУЛЬТУРНУЮ АНТРОПОЛОГИЮ

*Учебная программа
учреждения высшего образования по учебной дисциплине
для специальности II ступени высшего образования
1-21 80 13 Культурология*

Учебная программа составлена на основе образовательного стандарта ОСВО 1-21 80 13-2019 Культурология и учебного плана по специальности 1-21 80 13 Культурология, рег. № Д 21-2-29/уч. от 23.06.2021 г.

СОСТАВИТЕЛЬ:

А. И. Смолик, заведующий кафедрой культурологии учреждения образования «Белорусский государственный университет культуры и искусств», доктор культурологии, профессор

РЕЦЕНЗЕНТЫ:

Э.А. Усовская, доцент кафедры культурологии учреждения образования «Белорусский государственный университет», кандидат культурологии, доцент;

Н.Е. Шелупенко, доцент кафедры межкультурных коммуникаций учреждения образования «Белорусский государственный университет культуры и искусств», кандидат культурологии.

РЕКОМЕНДОВАНА К УТВЕРЖДЕНИЮ:

кафедрой культурологии учреждения образования «Белорусский государственный университет культуры и искусств» (протокол № 12 от 25.06.2021);

президиумом научно-методического совета учреждения образования «Белорусский государственный университет культуры и искусств» (протокол № 1 от 13.10.2021)

Ответственный за редакцию:

Ответственный за выпуск: А. И. Смолик

ПОЯСНИТЕЛЬНАЯ ЗАПИСКА

Актуализация учебной дисциплины «Введение в культурную антропологию» в системе высшего культурологического образования детерминирована необходимостью определения места современного человека в его культурной ипостаси.

Научно-методический уровень характеристики взаимоотношений человека и культуры в учебном процессе зависит от степени умения магистрантами использовать знание различных областей фундаментальной культурологии, в том числе и культурной антропологии в их будущей научно-исследовательской и научно-практической деятельности.

Подготовка специалиста-культуролога, отвечающего современным научным требованиям, должна включать знания, навыки и умения практического применения основных концептуальных культурологических моделей, концепций, подходов и методов. В связи с этим в процессе изучения учебной дисциплины «Введение в культурную антропологию» ставится задача ввести магистрантов в проблемное поле, обозначить предмет культурной антропологии, раскрыть процесс становления данной отрасли культурологических знаний и сформировать основные, системные знания в области научно-исследовательской деятельности объектов культурной антропологии.

Целью учебной дисциплины является систематизация и углубление теоретических знаний, полученных на первой ступени культурологического образования: предусматривается усвоение проблем, связанных с законами бытия и функционирования человека в мире культуры.

Задачи:

- раскрыть процесс становления и развития культурной антропологии в странах Запада и США как науки и учебной дисциплины, ее места в системе гуманитарных знаний;
- показать процесс формирования антропологических дисциплин в России и Беларуси;
- охарактеризовать деятельность ученых Беларуси в XIX в. по выявлению материалов, раскрывающих самобытность традиционной культуры белорусов;
- обозначить предметное поле современной культурной антропологии как особой области научного познания;
- охарактеризовать целенаправленную работу современных антропологов по систематизации и обобщению разнообразных сведений о взаимоотношении человека с миром культуры;
- проследить деятельность антропологов Беларуси по разработке фундаментальных проблем культурной антропологии в XX – XXI вв.

В результате изучения данной дисциплины магистранты должны *знать*:

- основные характеристики культурной антропологии как научной дисциплины, этапы ее развития как культурологической науки;
- систему культурно-антропологического анализа на уровнях компаративного, описательного, прогнатического;
- основные интерпретации сущности и содержания культурной антропологии в белорусском и зарубежном гуманитарном дискурсе;
- тезаурус, который отображает культурантропологические характеристики человека.

Уметь:

- интерпретировать взаимодействие человека с миром культуры через призму его деятельности;
- анализировать культуротворчество человека как способ жизнедеятельности ее креативных смыслов, сконцентрированных в структуре этнонационального текста;
- характеризовать культурного человека как базовый ресурс развития белорусского общества;
- трактовать тексты белорусской и мировой культуры, создавать культурно-антропологический контекст и формулировать вербальное высказывание;
- выявлять культурантропологические маркеры быта в современном белорусском обществе;
- раскрывать человекотворческую миссию мира культуры.

Владеть:

- культурно-антропологическим анализом-синтезом;
- мобильной дидактической моделью преподавания культурологической дисциплины;
- методами обобщения, систематизации и обработки культурно-антропологических материалов с целью использования их для решения научно-исследовательских, научно-практических, прикладных задач.

Изучение учебной дисциплины «Введение в культурную антропологию» должно обеспечить формирование у магистрантов следующих академических компетенций:

- АК-1. Владеть и уметь использовать научно-теоретические знания для решения теоретических и практических задач.
- АК-2. Владеть системным и сравнительным анализом.
- АК-3. Владеть исследовательскими навыками в области культурной антропологии.
- АК-4. Уметь работать самостоятельно.

- АК-5. Быть способным предлагать новые идеи (владеть креативностью).
- АК-6. Владеть междисциплинарным подходом к решению проблем.
- АК-8. Владеть навыками устной и письменной коммуникации.
- АК-9. Уметь учиться, повышать свою квалификацию в течение всей жизни.

Магистранты обязаны развивать следующие *социально-личностные компетенции*:

- САК-1. Владеть гражданскими качествами.
- САК-2. Быть *способными* к социальному взаимодействию.
- САК-3. Владеть способностью к межличностной коммуникации.
- САК-5. Быть способными к критике и самокритике.
- САК-6. Уметь работать в команде.
- САК-7. Уметь формировать и защищать собственные предложения.

Магистранты обязаны приобрести следующие *профессиональные компетенции*:

- *организационно-управленческой деятельности*:
- ПК-7. Использовать в профессиональной деятельности новейшие информационные технологии;
- *аналитической деятельности*:
- ПК-8. Диалектически мыслить и аргументировать свою точку зрения, анализировать факты и прогнозировать развитие событий, разрабатывать решения с учетом экономических, социальных и этических требований, оценивать исторические и социальные проблемы и тенденции, разрабатывать научные материалы, рефераты, обзоры, рецензии.
- ПК-10. Представлять результаты работы в форме отчетов, рефератов, статей, оформленных в соответствии с требованиями патераваннї и выполнены на основе современных средств редактирования и печати;
- *научно-исследовательская деятельность*:
- ПК-11. Формулировать и решать задачи, возникающие в процессе научно-исследовательской педагогической деятельности и требуют глубоких профессиональных знаний.
- ПК-12. Избирать необходимые методы исследования, модифицировать и разрабатывать новые методы согласно с задачами определенногo исследования;
- *Педагогическая деятельность*:

– ПК-13. Творчески использовать полученные знания и приобретенные навыки в профессиональной деятельности;

– *Иновационная деятельность:*

– ПК-18. Работать с научной и методической литературой.

При изучении дисциплины целесообразно использовать *методы обучения:* пояснительно-иллюстративный, эвристический, кейс-метод (ситуационного анализа), метод включенного наблюдения, учебного моделирования, теоретического и практико-ориентационного начного исследования.

В рамках формирования современных социально-личностных и социально-профессиональных компетенций будущих специалистов в процессе организации семинарских занятий применять методики активного обучения, дискуссионные и интерактивные формы.

Для управления учебным процессом и организации контрольно-оценочной деятельности преподавателям рекомендуется применять рейтинговые, кредитно-модульные системы оценки учебной и научно-исследовательской деятельности магистрантов, вариативные модели управляемой самостоятельной работы.

В соответствии с учебным планом на изучение учебной дисциплины «Введение в культурную антропологию» всего предусмотрено 94 часа, из которых аудиторных занятий 48 часов. Примерное распределение часов по видам занятий: лекции – 18, семинары – 20, КСР – 2. (дневная форма обучения). Заочное обучение: лекции – 8, семинары – 4.

Рекомендованные формы контроля знаний магистрантов – зачет, экзамен.

СОДЕРЖАНИЕ УЧЕБНОГО МАТЕРИАЛА

Тема 1. Предмет и задачи культурной антропологии.

Антропология как область научного познания фундаментальных проблем существования человека в природной и искусственной среде. Целостная картина развития человечества и человека как существа, рожденного культурой – цель культурной антропологии. Основные принципы антропологии: универсализм, холизм, культурный релятивизм, принципы системности и интеграции. Предмет и задачи культурной антропологии. Ее место в системе гуманитарного знания.

Систематизация антропологических дисциплин. Антропология философская и ее проблемное поле. Изучение бытия человека в мире в целом, и его сущности.

Взаимодействие человека с миром сверхреального, божественного как предмет теологической антропологии.

Взаимоотношения человека и культуры – основное направление культурной антропологии. Проблема генезиса человека как творца и творения культуры в филогенетическом и онтогенетическом плане. Вопросы экологии человека и культуры.

Особенность действия, познания и чувствования индивида в условиях различного культурного окружения – область психологической антропологии.

Биология человека как вида – объект биологической (естественнонаучной) антропологии.

Становление человека как социального существа и основных структур и институтов, способствующих его социализации – основное направление социальной антропологии.

Проблемы познания социокультурной истории человечества в исторической антропологии.

Тема 2. Антропологизм современного гуманитарного дискурса.

Антропологизм как доминантное содержание культуры XX века. Осознание современным гуманитарным знанием сложной многосторонней природы человека. Человек как био-социо-культурная система и интерпретация его целостности и структуры.

Основные категории культурной антропологии: внутренний духовный мир человека, его структура и функции, культуротворческая деятельность человека.

Тема 3. Статус культурной антропологии.

Многообразии подходов к изучению человека и культуры в гуманитарных науках. Специфика культурной антропологии. Дискуссии о ее предмете и месте в современном культурологическом знании. Современное культурантропологическое знание как сложная системная целостность. Возникновение культурной антропологии как результат дифференциации антропологического знания. Культурная антропология как учение о внутреннем духовном мире человека, обеспечивающем его деятельность как творца и преобразователя социокультурной реальности. Объективация артефактов духовного и материального мира человека – основная проблема культурной антропологии.

Междисциплинарность культурно-антропологического знания. Методологические проблемы современной культурной антропологии. Методы культурно-антропологических исследований. Наблюдение, описание, сравнение, классификация, эксперимент – их особенности и место в культурантропологическом познании.

Тема 4. Становление и развитие культурной антропологии в США.

Антропологические исследования Л. Морган, и их влияние на дисциплинарную дифференциацию внутри американской антропологии. Методология и методика исследований черт культуры представителями исторической школы (Ф. Боас, А. Крёбер, К. Уисслер, Р. Лоуи и др.).

Эволюционное направление в антропологии США (Ф. Кашлинг, Ф. Патнэм, У. Пауэлл, Э. Смит, А. Флетчер и др.).

Методологическая основа представителей психологической антропологии (К. Дюбуа, К. Клакхон, Р. Линтон, М. Мид, И. Халлоуэлл и др.).

Возрождение эволюционизма (неоэволюционизм) в новом качестве Л. Уайтом.

Интерпретативная антропология К. Гирца и ее влияние на развитие культурной антропологии США.

Качественно новый этап в развитии американской антропологической школы США в последней трети XX в.

Концепция эволюции в культурной антропологии Л. Уайта.

Тема 5. Зарождение и развитие культурной антропологии в Западной Европе.

Французская школа антропологии и социологии.

Функционализм Э. Дюркгейма как базовый принцип исследования культурных явлений.

Структурная антропология К. Леви-Стросса.

Кросс-культурные и сравнительно-исторические исследования М. Вебера, Ж. Дави, М. Хальбвакса и др.

Исследование институциональных форм общества Ф. Брюно, М. Гране.

Школа «Анналов» как новое направление в исследовании культуры и общества. Изучение глубинных структур явлений культуры в их целостности. Роль ментальности и «человеческого фактора» в развитии культуры и истории.

Исследование человека как субъекта в его социокультурной обусловленности.

Школа психологии народов и ее культурно-исторический метод.

«Дух целого» – народа как ведущая сила истории.

Изучение законов, которым подчиняется духовная деятельность М. Лацариусом, Х. Штейгалем

Соотношение индивидуального и социального сознания и его влияние на культуру.

Франкфуртская школа и многоплановость ее концепций культуры.

Критическая антитехницистская направленность концепций (Т. Адорно, Э. Фромм, М. Хоркхаймер и др.).

Защита классического наследия культуры.

Кризисные явления культуры как результат технического репродуцирования культуры.

Критика буржуазного общества и его культуры (Г. Маркузе, Ю. Хабермас и др.).

Актуализация социальных функций культуры в трудах представителей Франкфуртской школы.

Тема 6. Проблемы целостного исследования культуры и антропологии в России.

Философская антропология и философия науки В. С. Степина. Дискурсивный аспект антропологических знаний Э. С. Маркаряна. Проблемы социально-философской антропологии В. С. Барулина и В. В. Шаронова. Социально-историческая антропология и ее проблемное поле (Н. Н. Козлов). Эвристический и методологический потенциал концепта «антропологическая структура культуры» в исследовании Л. К. Кругловой. Культурно-антропологическое измерение человека и общества В. С. Садовской и В. А. Ремизовым.

Тема 7. Исследования этнической культуры в Беларуси в XIX вв.

Культурноантропологические характеристики белорусов как субъектов самобытной культуры в трудах П. В. Бобровского («Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба в Гродненской губернии»), А. Е. Богдановича («Этнический состав народов славянских и русских»), А.-Г. Киркора («Этнографический взгляд на Виленскую губернию», «Белорусское Полесье»), Ю. Крашевского («Воспоминания с Волыни, Полесья, и Литвы»), Е. П. Тышкевича («Описание Борисовского повета: статистическое, хозяйственное, промышленно-торговое») и др.

Выявление исторической и этнографической особенностей белорусского народа М. Я. Никифоровским («Этнографические сведения»), П. В. Шейном, («Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края»), П. М. Шпилевским («Белоруссия в характеристических описаниях и фантастических ее сказках»). Определение этнической территории Беларуси Р. Ф. Эркертом («Этнографический атлас Беларуси»).

Обобщение и углубление изучения различных сторон традиционно-бытовой культуры белорусов во второй половине XIX в. Исследование этнокультурного наследия белорусов на принципах научной достоверности и паспортизации материалов Е. Р. Романовым («Белорусский сборник»). Систематизация материалов по духовной культуре белорусов В. М. Добровольским («Смоленский этнографический сборник»). Изучение аспектов традиционной культуры белорусов М. Федоровским («Люд белорусский»).

Краеведческая деятельность Константина и Евстафия Тышкевичей. Исследование древностей Борисовщины и Логойщины. Создание первого на территории Беларуси Музея древностей.

Историко-краеведческие материалы о Минщине А. К. Ельского.

Сравнительный анализ А. М. Сементовским культур этносов, проживающих на Витебщине.

Вклад белорусских ученых в изучение культур некоторых народов Азии и Латинской Америки.

Тема 8. Развитие отечественной культурной антропологии в XX в.

Комплексное сравнительно-историческое исследование истории белорусского языка и литературы, диалектологии белорусов параўнальна-гістарычнае даследванне гісторыі беларускай мовы і літаратуры, диалектологии Е.Ф. Карскім («Белорусы»).

Социально-философский и антропологически обусловленный тип белоруса с его тонким складом души, психологической особенностью целостной личности в творческом наследии М. Богдановича, Якуба Коласа, Янки Купалы и др.

Выявление смыслоформирующей роли белорусского языка Я. Ю. Лесиком, Е. Р. Романовым и др.

Проблема активизации глубинных культурных потенциалов белорусов, роста их национального самосознания в произведениях М. Горьцкого.

Культурно-антропологические идеи в работе М. Богдановича «Возрождение».

Программа культурно-антропологического изучения Беларуси М. В. Довнар-Запольского. Исследование проблем этногенеза и этнической истории белорусов.

Исследование И. А. Сербовым артефактов Полесского регионального типа культуры.

Интерпретация А. К. Сержпутовским вопросов становления белорусской народности, происхождения и сущности религии («Очерки Беларуси»).

Определение А. А. Смоlichem национального состава населения Беларуси, его размещения, культурных особенностей и хозяйственных занятий.

Проблемы формирования собственной идентичности и поиска белорусами своих идеалов в философском эссе И. В. Кончевского «Адвечным шляхам. Дасьледзіны беларускага сьветагляду». Трактовка И. Абдироловичем трансформации форм жизни и его программа преодоления чужих форм. Сущность «льющейся» формы белорусов.

Интерпретация концепции культурной ассимиляции А. И. Цвикевичем («Западноруссизм»).

Культурантропологическая направленность деятельности Института белорусской культуры (Инбелкульт).

Тема 9. Культурантропология духовности личности.

Идея непрерывного одуховления бытия белорусов М. О. Лосского. Концепция “реального идеализма” и ее сущность. Духовные, наделенные свободной волей сущности (потенциальные и реальные субстанциональные деятели) как основа бытия. Интерпретация Лосским нации и национальной державы как субстанцтольных деятелей” и типов личности более высокого порядка, чем индивидум. Мистические и социальные аспекты творчества личности.

Проблемы формирования собственной идентичности и поиска белорусами своих идеалов в философском эссе И. В. Кончевского «Адвечным шляхам. Дасьледзіны беларускага сьветагляду». Трактовка И. Абдиоровичем трансформации форм жизни и его программа преодоления чужих форм. Сущность «льющейся» формы белорусов.

Интерпретация концепции культурной ассимиляции А. И. Цвикевичем («Западнорусизм»).

Тема 10. Исследование культур регионов Беларуси в XIX в.

Культурно-антропологическое описание Виленской губернии А.- Г. Киркором («Литва и Русь в исторических, географических, статистических и археологических отношениях»).

Культурантропологическое изучение деревень, местечек и городов Полесья П. В. Шпилевским (Путешествие по Полесью и Белорусскому краю»).

Краеведческая деятельность Константина и Евстафия Тышкевичей. Исследование древностей Борисовщины и Логойщины. Создание первого на территории Беларуси Музея древностей.

Историко-краеведческие материалы о Минщине А. К. Ельского.

Сравнительный анализ А. М. Сементовским культур этносов, проживающих на Витебщине.

Тема 11. Вклад белорусских ученых в изучение культур некоторых народов Азии, Латинской Америки.

Исследование И. А. Гошкевичам духовной, материальной культуры, языка, обычаев и обрядов Китая и Японии («О шелководстве (перевод с китайского)», «Императорское, или благовонное, пшено (скороспелое) юй-дао-ми или сень-дао-ми», «О разведении шань-ин. *Discoracea alat*¹ (картофель)», «О китайских счетах», «Хонкон, из записок русского путешественника» и др.).

Изучение истории казахского народа, его фольклора, традиций, культуры повседневности Адольфом Янушкевичем («Жыццё Адольфа Янушкевіча і Яго Лісты з кіргізскіх стэпаў, 1 том / пер. з пол. мовы і камент. Г. Суднік-Матусэвіч. – Мінск: Медисонт, 2008. – 208 с. [4] с., іл.»).

Антропологические, зоологические и этнографические исследования Сибири, Камчатки и Байкала Бенедиктом Тадеушем Дыбовским («О Сибири и Камчатке»).

Исследование Т. Заном быта, устного народного творчества, обрядов и обычаев, материальной культуры этносов Приуралья.

Изучение культурного пространства Литвы, Польши и Чили И. И. Домейко. Описание быта, обычаев, фольклора автономной земли Авроконии («Аврокония и ее жители»). Культурно-просветительская деятельность И. И. Домейко в Чили.

Культурантропологическая характеристика Н. К. Судиловским этносов островов центральной части Тихого океана, Китая, Филиппин и Японии. Гуманистически-пацифистская концепция Судиловского. («Западный и восточный человек», «Восток и Запад»).

Тема 12. Современные направления в зарубежной культурной антропологии.

Становление и развитие новых отраслей культурной антропологии: городской, политической, прикладной, психологической, экономической и др. Проблемная ориентированность культурно-антропологических исследований.

Антропология религии. Различные течения в теологической антропологии (В. Бубер, Р. Нибур, Ж. Э. Ренан, П. Тиллих, Тейяр де Шарден и др.). Экология религии О. Хульткранца.

Проблемное поле исследований экологической антропологии (Д. Беннет, Р. Карнейро, М. Салинс, Дж. Стюард и др.). Исследование процесса адаптации культуры и общества к экологической среде.

Личность в аспекте ее биологических и демографических особенностей – предмет популяционной (экосистемной) антропологии (Э. Вайда, Р. Раппопорт, И. Чайлд и др.)

Исследования представителями этологической антропологии проблем воздействия социального окружения и духовно-ценностных факторов на психологические характеристики личности.

УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКАЯ КАРТА УЧЕБНОЙ ДИСЦИПЛИНЫ
(дневное отделение)

Номер раздела, темы	Название раздела, темы	Количество аудиторных часов		Количество часов КСР	Форма контроля знаний
		Лекции	Семинарские занятия		
	Введение				
1	1. Предмет и задачи культурной антропологии.	2	2		
2	2. Антропологизм современного гуманитарного дискурса.	2			
3	3. Статус культурной антропологии.	2	2		
4	4. Становление и развитие культурной антропологии в США.	2	4		
5	5. Зарождение и развитие культурной антропологии в Западной Европе.	2	4		
6	6. Проблемы целостного исследования культуры и антропологии в России.		2		
7	7. Исследования этнической культуры в Беларуси в XIX вв.		2		
8	8. Развитие отечественной культурной антропологии в XX в.	4		2	Презентации
9	9. Культурная антропология духовности личности.		2		
10	10. Исследование культур регионов Беларуси в XIX в.	2			Реферат
11	11. Вклад белорусских ученых в изучение культур некоторых народов Азии, Латинской Америки.		2		
12	12. Современные направления в зарубежной культурной антропологии.	2			
	Всего...	18	20	2	

**УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКАЯ КАРТА УЧЕБНОЙ ДИСЦИПЛИНЫ
(заочное отделение)**

Номер раздела, темы	Название раздела, темы	Количество аудиторных часов		Количество часов КСР	Форма контроля знаний
		Лекции	Семинарские занятия		
	Введение				
1	1. Предмет и задачи культурной антропологии.	1			
3	3. Статус культурной антропологии.		2		
4	4. Становление и развитие культурной антропологии в США.	2			
5	5. Зарождение и развитие культурной антропологии в Западной Европе.	2			
6	6. Проблемы целостного исследования культуры и антропологии в России.		1		
8	8. Развитие отечественной культурной антропологии в XX в.	1			
10	10. Исследование культур регионов Беларуси в XIX в.		1		
11	11. Вклад белорусских ученых в изучение культур некоторых народов Азии, Латинской Америки.	1			
12	12. Современные направления в зарубежной культурной антропологии.	1			
	Всего...	8	4		

ИНФОРМАЦИОННО-МЕТОДИЧЕСКАЯ ЧАСТЬ

Литература

Основная

1. Антропология // Культурология. XX век: словарь. – СПб. : Университетская Книга, 1997. – С. 37-42.
2. Арутюнов, С. А. Культурная антропология / С. А. Арутюнов, С. И. Рыжакова. – М.: Директ-Медиа, 2014. - 217с.
3. Казаков, Е. Ф. Антропология : учеб.-метод. пособие : [16+] / Е. Ф. Казаков ; Кемеровский государственный университет. – Кемерово : Кемеровский государственный университет, 2019. – 124 с. – Режим доступа: <https://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=600389>.
4. Клягин, Н. В. Современная антропология / Н. В. Клягин. – М.: Логос, 2014. – 625 с.
5. Крукоўскі, М. І. Філасофія культуры : уводзіны ў тэарэтычную культуралогію: вучэб. дапам. / М. І. Крукоўскі. – Мінск : Універсітэцкае, 2000. – 192 с.
6. Ларионова, И. С. Философия в системе естествознания и культуры : учеб. пособие / И. С. Ларионова, Г. Г. Нагиев. — Санкт-Петербург : Лань, 2020. — 72 с. — Режим доступа: <https://e.lanbook.com/book/147112>.
7. Леви-Стросс, К. Структурная антрапология / К. Леви-Стросс. – М. : Наука, 1985. – 536 с.
8. Лукьянова, И. Е. Антропология: учеб. пособие / И. Е. Лукьянова, В.А. Овчаренко; под ред. Е. А. Сигиды. – М.: НИЦ Инфра-М, 2013. – 240 с.
9. Ремезов, В. А. Культурная антропология: монография / В. А. Ремезов, В. А. Садовская. – М. : МГИК, 2017. – 188 с.
10. Уайт, А. Л. Наука о культуре / А. Лесли Уайт // Антология исследований культуры. – СПб. : Университетская книга, 1997. – Т. 1 : Интерпретация культуры. – С. 141- 156.
11. Усовская, Э. А. Культурно-антропологические школы США / Э. А. Усовская – Минск : БГУ, 2009. – 119 с.

Дополнительная

1. Виндельбанд, В. Философия культуры и трансцендентальный идеализм / В. Виндельбанд // Культурология, XX век : антология / гл. ред. и сост. С. Я. Левит. – М. : Юристъ, 1995. – 705 с. – (Лики культуры).
2. Гирц, К. Интерпретация культур / Пер. с англ. /К.Гирц. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 560 с.
3. Коган, И. Н. Гендерная культурология : культура пола, «пол культуры»./ И. Н. Коган. – Минск : Ковчег, 2003. – 336 с.
4. Конон, В. Очерки истории эстетической мысли Белоруссии / В. Конон. – М. : Искусство, 1972. – 320 с.
5. Морозов, И.В. Архитектурная герменевтика / И. В. Морозов. – Минск : Пето, 1999. – 264 с.
6. Левяш, И. Я. Культурология : курс лекций / И. Я. Левяш. – Минск : ТетраСистем, 1998. – 544 с.
7. Мартынов, В. Ф. Культурология. Теория культуры : учеб. пособие / В. Ф. Мартынов. – Минск : АСАР, 2008. – 848 с.
8. Падокшын, С. А. Беларуская думка ў кантэксте гісторыі / С. А. Падокшын ; [наук. рэд. А. С. Майхровіч] ; Нац. акад. навук Беларусі, Ін-т філасофіі. – Мінск : Беларус. навука, 2003. – 315 с.
9. Смолік, А.І. Беларуская культуралогія: гісторыя і сучаснасць / А.І.Смолік; Мін-ва культуры Рэсп. Беларусь, Беларус. дзярж. ун-т культуры і мастацтваў. – Мінск: БДУКМ, 2014. – 275 с.
10. Смолік, А.І. Гісторыя беларускай культуралагічнай думкі: вучэб.-метаад. дапам. /А.І.Смолік, Л.К.Кухто; Мін-ва культуры Рэсп. Беларусь, Беларус. дзярж. ун-т культуры і мастацтваў. – Мінск: БДУКМ, 2014. – 236 с.
11. Цітоў, В. С. Этнаграфічная спадчына. Беларусь. Традыцыйна-бытавая культура: Вучэб.-метаад. дапам. / В. С. Цітоў. – Мінск : Беларусь, 1997. – 207 с.: іл.

Методы (технологии) обучения

К эффективным педагогическим методикам и технологиям, которые содействуют приобщению магистрантов к поиску и использованию знаний, приобретению опыта самостоятельного решения задач, относятся:

- технологии проблемно-модульного обучения;
- технологии учебно-исследовательской деятельности;
- проектные технологии;
- коммуникативные технологии (дискуссии, пресс-конференции, учебные дебаты и другие активные формы и методы);
- метод анализа конкретных ситуаций;
- игровые технологии, в рамках которых магистранты участвуют в деловых, ролевых, имитационных играх и т.д.

Для управления учебным процессом и организации контрольно-оценочной деятельности преподавателям рекомендуется использовать рейтинговые, кредитно-модульные системы оценки учебной и исследовательской деятельности магистрантов, вариативные модели управляемой самостоятельной работы, учебно-методические комплексы.

В целях формирования современной социально личностной и социально-профессиональной компетенции магистрантов УО в практику проведения семинарских занятий целесообразно внедрять методики активного обучения, дискуссионные формы.

Средства диагностики результатов учебной деятельности

В качестве одного из элементов выявления учебных достижений магистрантов возможно использовать критериально-ориентировочные тесты, которые представляют собой совокупность тестовых заданий закрытой формы с одним либо несколькими вариантами правильных ответов; заданий на выявление соответствия между элементами двух вариантов с одним либо несколькими соотношениями и равной либо разной численностью элементов вариантов; заданий открытой формы с формализованным ответом; заданий на установление правильной последовательности.

РЕПОЗИТОРИЙ БГУКИ