



АБСТРАКТНОЕ ИСКУССТВО (беспредметное, нефигуративное) — направление в живописи 20 в., отказавшееся от изображения форм реальной действительности; одно из осн. направлений *авангарда*. Первые абстр. произведения были созданы в 1910 В. Кандинским и в 1912 Ф. Купкой. Эстетич. кредо А.и. изложил Кандинский («О духовном в искусстве», 1910 и ряд др.). Суть его в том, что искусство, освободившееся от изображения форм видимой действительности, может значительно глубже и полнее выразить объективно существующее Духовное. А.и. развивалось по двум осн. путям: 1) гармонизации «бесформенных» цветовых сочетаний; 2) создания геометрич. абстракций. Первое направление (гл. представители — ранний Кандинский, Купка) довело до логич. завершения поиски фовистов и экспрессионистов в плане «освобождения» цвета от форм реальной действительности. Гл. акцент делался на самостоят. выразит. ценности цветового пятна, его колористич. богатстве цветовых отношений, на муз. ассоциациях цветовых сочетаний, с помощью к-рых А.и. стремилось выразить глубинные «истины бытия», вечные «духовные сущности», движение «космич. сил», а также лиризм и драматизм че-ловеч. переживаний, т.е. переносило на живопись многие функции музыки.

Второе направление причисляет к своим родоначальникам Сезанна и кубистов; оно характеризуется созданием новых типов худож. пространства путем сочетания всевозможных геометрич. форм, цветных плоскостей, прямых и ломаных линий. Оно имело ряд разветвлений: в России — лучизм М. Ларионова, «беспредметничество» О. Розановой, Л. Поповой, супрематизм К. Малевича; в Голландии — группа «Стиль» во главе с П. Мондрианом и Т. ван Дусбюром. Голландцы выдвинули концепцию неопластицизма, противопоставлявшую «простоту, ясность, конструктивность, функциональность» чистых геометрич. форм «случайности, неопределенности и произволу природы» (ван Дус-бюрг). После Второй мир. войны новое поколение абстракционистов (Дж. Поллок, де Кунинг и др.) восприняло от *сюрреализма* принцип «психич. автоматизма». У Поллока акцент в творч. акте перемещается с произведения (оно теперь не является целью творчества) на процесс создания картины, к-рый становится самоцелью. Отсюда берет начало «живопись-действие». Разновидностью А.и. в США с 50-х гг. становится «абстр. экспрессионизм» (М. Ротко, А. Горки и др.).

А.и. открыло новые горизонты выражения духовного только с помощью цвета и абстр. форм, уведя искусство от повседневной эмпирии, практицизма, утилитаризма, социальной ангажированности. Однако работа только с цветом и формой требует утонченного художественно-эстетич. чувства, к-рым обладают лишь единицы даже среди живописцев. Это сугубо элитарное искусство, поэтому в мире абстр. полотен 20 в. встречаются лишь единицы действительно выдающихся произведений, поднявшихся на уровень классики. Среди них многие работы Кандинского и Малевича бесспорно занимают первое место. Отказавшись от использования изобразит. принципов, органически присущих живописи как виду искусства, А.и. абсолютизировало эстетич. значимость цвета и абстр. формы и тем самым в целом значительно сузило изобразительно-выразит. возможности живописи. Собственно живописные находки А.и. (в области гармонизации цвета и формы, повышенной цветовой экспрессии) активно используются сегодня живописцами самых разных направлений, а также в дизайне, в оформлении, искусстве, в театре, кино, телевидении, во многих совр. арт-практиках.

Лит.: Brion M. Art abstrait. P., 1956; Abstrakte Kunst. Theorien und Tendenzen. Baden-Baden, 1958; Poensgen G., Zahn L. Abstrakte Kunst: eine Weltsprache. Baden-Baden, 1958; Vallier D. L'Art abstrait. P., 1967; Capon R. Introducing Abstract Painting. L., 1973; Blok C. Geschichte der abstrakten Kunst, 1900-60. Koln, 1975; Balla G. Origini dell'astrattismo. 1885-1919. Mil., 1980.

В. В. Бычков

АБСУРД — понятие, показывающее, что мир выходит за пределы нашего представления о нем; этимологически восходит к латинскому слову *absurdus* — неблагозвучный, несообразный, нелепый, от *surdus* — глухой, тайный, неясный; наиболее важными пограничными значениями слова «А.» представляются глухой (как неслышимый), неясный и нелепый: А. в данном случае воспринимается не как отсутствие смысла, а как смысл,

к-рый неслышим. Понятие А. тесно связано с рационалистами, логикой. В характерной для неорационализма статье М. Стафецкой «Феноменология А.» А. определяется как «ловушка, в к-рую попадает сознание», как «плата за ослепление доказательной мощью понятия». Для рационалистов А. — бездна, отделяющая правильный, разумный мир сознания от беспорядочной гармонии хаоса, со всех сторон продуваемой ветрами смыслов. А. — неявен, он одновременно имеет и не имеет место, т.е. находится в и вне нашего мира. Поэтому абсурдное для нашего мира в другом мире может восприниматься как имеющее умопостижимый смысл. «А. — граница формализованного мышления, без к-рой оно не может функционировать» (Г. Померанц). Переходя эту границу, формализованный разум может достигать качественно нового уровня (напр., алгебра Буля, геометрия Лобачевского, физика Эйнштейна и Бора). Абсурдное мышление выступает в качестве импульса к образованию иного мира, одновременно расширяя ир-рац. основу мысли; а сам А. обретает смысл, к-рый может быть высказан и понят.

В рус. языке есть слово, семантически вбирающее в себя понятия А. и нонсенса — бессмыслица. Нонсенс и бессмыслица во многом имеют сходные значения: нонсенс — не простое отсутствие смысла, а скорее активная невозможность существования смысла; бессмыслица — проистекающая из этого невозможность проявления действий субъектом, этого смысла лишенным. Одна из наиболее значимых теорий бессмыслицы была разработана в кружке «чинарей» (А. Введенский, Я. Друскин, Л. Ли-павский, В. Олейников, Д. Хармс). Этот кружок, существовавший в 20-30-е гг., — попытка художественно-фи-лос. развития и преодоления традиции рус. *авангарда*. Своеобразным манифестом «чинарей» можно считать строки А. Введенского «Горит бессмыслицы звезда, она одна без dna...» Исходя из тезиса о текучести мысли и языка, у «чинарей» можно различить два вида бессмыслицы. Первый — бессмыслица речи, в к-рой слова вводятся в непривычный для них контекст, что приводит к «столкновению смыслов» в тексте и языке. Через разрушение ассоциативных и логич. связей «чинари» создавали свой язык, в к-ром даже отд. слово могло быть переполненным смыслами герметической метафорой. Второй вид бессмыслицы можно назвать онтологическим. Возможно, это было самое близкое соприкосновение (а не заимствование!) рос. филос. традиции с франц. экзистенциализмом.

В отличие от экзистенциалистов, считавших, что нонсенс просто противоположен смыслу, *Делёз* пишет: «Нонсенс — то, что не имеет смысла, но также и то, что противоположно отсутствию последнего, что само по себе дарует смысл...» *Делёз* отмечает, что в структурализме смысл не является целью (а иногда и ценностью). «Смысла всегда слишком много, это избыток, производимый нонсенсом как недостатком самого себя».

Однако существует и другая традиция истолкования смысла, традиция, в к-рой «смысл должен быть найден, но не может быть создан». Это «смыслоцентрич.» традиция находит свое выражение и в европ. рационалистич. философии 18-19 вв., и в экзистенциализме, и в других течениях гуманитарной мысли Запада. В «гуманистич. психологии» смысл существует и как условие человек. существования, и как смысл конкр. ситуации. Это проявляется и тогда, когда речь идет о смысле жизни человека, о конкр. ситуации в бытии или о слове в тексте. Но, говоря об интерпретации слова (самого по себе или в контексте), мы сталкиваемся с двумя понятиями — смысл и значение, — разграничение областей действия к-рых составляет одну из важнейших проблем совр. *герменевтики* и деконструктивизма. *Деррида* понимает значение текста как навязывание этого значения читателем, «вкладывание» его в текст, якобы этого смысла не имеющий. Он исходит из того, что слово и обозначаемое им понятие никогда не могут быть одним и тем же. Э. Хирш разделяет данные понятия; для него смысл (meaning) — первонач. смысл, получаемый читателем при восприятии текста, а значение (significance) возникает в рез-те соотнесения первонач. смысла с контекстом внутр. мира интерпретатора. Существуют и другие трактовки значения и смысла, но все они выводят нас на глобальную проблему *понимания*.

Лит.: Введенский А. Поли. собр. соч. в 2-х тт. М., 1993; Друскин Я.С. Видение невидения. СПб., 1995; Неретина С. Верующий разум. Архангельск, 1995; Померанц Г. Язык абсурда // Померанц Г. Выход из трансa. М., 1995; Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990; Стафецкая М. Феноменология абсурда // Мысль изреченная. М., 1991; Барт Р. Избр. работы: Семиотика, поэтика. М., 1994; Делёз Ж. Логика смысла. М., 1995; Hirsch E.D. The Aims of Interpretation. Chi.; L., 1976.

А.Г. Трифонов

АВАНГАРД — термин, обозначающий совокупность пестрых и многообразных новаторских, революц., бунтарских движений и направлений в худож. культуре 20 в. Авангардные явления характерны для всех переходных этапов в истории худож. культуры, отд. видов искусства. Однако в 20 в. А. приобрел глобальное значение мощного феномена худож. культуры, охватившего все ее более или менее значимые стороны и явления и знаменовавшего начало качественно нового грандиозного переходного периода в ней. При всем разнообразии явлений, включаемых в понятие А., они имеют общие культурно-истор. корни и многие общие осн. характеристики. А. есть, прежде всего, реакция художественно-эстетич. сознания на глобальный, еще не встречавшийся в истории человечества перелом в культурно-цивилизационных процессах, вызванный научно-техн. прогрессом 20 в.

В сфере научной мысли косвенными побудителями А. явились гл. достижения во всех сферах научного знания с к. 19 в.; в философии — осн. учения постклассической философии от Шопенгауэра, Ницше, Кьеркегора до *Бергсона*, *Хайдеггера* и *Сартра*; в психологии-пси-

хиатрии, прежде всего, фрейдизм. В гуманитарных науках — выведение лингвистики на уровень философии-культурологич. дисциплины; отход от европоцентризма и как его следствие — возросший интерес к вост. культурам, религиям, культам; возникновение теософии, антропософии, новых эзотерич. учений. В социальных науках — социалистич., коммунистам., анархистские теории.

К характерным и общим чертам большинства авангардных феноменов относятся: их экспериментальный характер, чаще всего осознанный; революционно-разрушит. пафос относительно традиц. искусства (особенно его последнего этапа — новоевроп.) и традиц. ценностей культуры; резкий протест против всего, что представлялось их создателям и участникам ретроградным, консервативным, обыват., «бурж.», «академическим»; в визуальных искусствах и лит-ре — демонстративный отказ от утвердившегося в 19 в. «прямого» (реалистически-натуралистич.) изображения видимой действительности; безудержное стремление к созданию принципиально нового во всем и, прежде всего, в формах, приемах и средствах худож. выражения; а отсюда — часто декларативно-манифестарный и эпатажно-скандальный характер презентации представителями А. самих себя и своих произведений, направлений, движений и т.п.; стремление к стиранию границ между традиционными для новоевроп. культуры видами искусства; тенденции к синтезу отд. искусств, их взаимопроникновению, взаимозамене.

Остро ощутив глобальность начавшегося перелома в культуре в целом, А. принял на себя функции ниспровергателя, пророка и творца нового в своей сфере — в искусстве. Авангардисты стремились утвердить и абсолютизировать найденные или изобретенные ими самими формы, способы, приемы худож. выражения. Как правило, это сводилось к абсолютизации и доведению до логич. завершения (часто предельно абсурдного с позиций традиц. культуры) того или иного элемента или совокупности элементов худож. языков, изобразительно-выразит. приемов и подходов традиц. искусств, вычлененных из традиц. культурно-истор. контекстов. При этом цели и задачи искусства виделись представителям разл. направлений А. самыми разными вплоть до отрицания искусства как такового в его новоевроп. понимании.

Возможна лишь очень условная классификация, притом только по отд. параметрам, пестрого множества самых разных во многих отношениях феноменов А.

— По отношению к НТП, к тем или иным достижениям науки, техники, технологии. Безоговорочное принятие НТП и его апология: футуризм, конструктивизм, супрематизм, лучизм, «аналитич. искусство», конкр. поэзия, конкр. музыка, кинетич. искусство, концептуализм. Внутр. неприятие открытий естеств. наук и технологич. достижений: фовизм, экспрессионизм, отд. школы и представители абстр. искусства, наивное искусство, сюрреализм, театр абсурда, экзистенциализм в лит-ре, Шагал, Клее, Модильяни, Мессиаан. Внешне двойственное или невыраженное отношение у других направлений и представителей А. Отд. направления и художники А. активно опирались на достижения естеств. и гуманитарных наук. Так, сюрреализм и театр абсурда сознательно использовали многие достижения фрейдизма и юнгианства, нек-рые направления в лит-ре, театре, музыке находились под влиянием филос. учений Бергсона или экзистенциализма; концептуалисты построили свою теорию на новейших достижениях лингвистики и филологии. Внутренне весь А. является позитивной или негативной реакцией на НТП.

— В отношении духовности. Материалистич., осознанно сциентистская. позитивистская, резко отрицат. позиция по отношению к сфере объективно существующего Духа, духовности: кубизм, конструктивизм, «аналитич. искусство», кинетизм, поп-арт, оп-арт, концептуализм (в осн. своих направлениях), боди-арт и др. Напротив, интенсивные (осознанные или неосознанные) поиски Духа и духовного как спасения от засилия материализма и сциентизма: в ряде направлений абстр. искусства (Кандинский и ориентирующиеся на него), в рус. символизме 20 в. (хотя он только частично может быть отнесен к А.), в супрематизме Малевича, в мета-физич. живописи, в сюрреализме, в нек-рых совр. арт-действиях (акциях, хэппенингах и др.). Ряд направлений А. безразличен к этой проблеме.

— Многие направления А. полярно различались по отношению к психол. основам творчества и восприятия искусства. Одни из них под влиянием сциентизма утверждали исключительно рац. основания искусства — это, прежде всего, дивизионизм и опирающиеся на него представители в абстракционизме с их поисками научных законов воздействия цвета (и формы) на человека, «аналитич. искусство» с его принципом «сделанности» произведения, конструктивизм, концептуализм, додекафония в музыке. Большая же часть и направлений, и отд. представителей А. ориентировались на принципиальный иррационализм худож. творчества, чему активно способствовала вся пестрая бурлящая духовная атмосфера пер. пол. века, получившая еще и апокалиптич. окраску в рез-те кровопролитных войн, революций и неудержимого стремления человечества к созданию средств массового уничтожения. Отсюда активное использование приемов алогизма, парадоксии, абсурда в творчестве (*дадаизм, сюрреализм*, лит-ра «потока сознания», алеаторика с ее абсолютизацией принципа случайности в создании и исполнении музыки, конкр. поэзия и конкр. музыка, театр и лит-ра абсурда с их утверждением безысходности и трагизма человек. существования, абсурдности жизни, апокалиптич. настроениями).

— В отношении худож. традиции, традиц. искусств резко отрицат. позицию манифестировали только футуристы, дадаисты и конструктивисты. Поп-арт, минимализм и концептуализм молча приняли это отрицание уже как совершившийся факт, как самоочевидную истину. В основном же большинство направлений и представителей А., особенно первой трети века, острие своей критики направляли против утилитаристски-позитивистского, академизировавшегося искусства последних

трех столетий (особенно 19 в.). При этом даже в этом искусстве часто отрицалось не все, но общие консерва-тивно-формалистич. и натуралистически-реалистич. тенденции, принимались отд. находки и достижения искусств предшествующих столетий, особенно в сфере формальных средств и способов выражения, и абсолютизировались. Часто за такими «находками» обращались к более ранним этапам истории искусства: к искусству Востока, Африки, Лат. Америки, Полинезии и т.п.

— По отношению к полит. движениям палитра пристрастий также разнообразна: многие рус. авангардисты активно приветствовали социалистич. революцию, поддерживали ее (особенно в первые годы) своим творчеством; нек-рые из итал. футуристов активно приняли и поддержали фашистские идеи Муссолини; дадаисты были близки по духу к анархистам, а многие сюрреалисты вступили во франц. коммунистич. партию. Большинство авангардистов не имели осознанных полит. убеждений, но декларировали те или иные взгляды в целях своеобраз., часто скандальной саморекламы.

— С т.зр. культурно-истор. значения среди направлений и художников А. есть глобальные, а есть и узколокальные. К глобальным, резко повлиявшим на ход и развитие худож. культуры 20 в., можно отнести абстр. искусство, дадаизм, конструктивизм, сюрреализм, концептуализм, творчество Пикассо в визуальных искусствах; додекафонию и алеаторику в музыке; Джойса, Пруста, Хлебникова в лит-ре. Большинство же направлений, группировок, отд. художников или подготавливали почву для этих глобальных феноменов, или закрепляли и развивали их достижения, или двигались в своих узколокальных для того или иного вида искусства направлениях, внося нечто новое в общий феномен А. В смысле художественно-эстетич. ценности уже сегодня ясно, что большинство его представителей создали преходящие, имевшие чисто экспериментальное значение произведения. Однако именно А. дал и крупнейшие фигуры нашего столетия, уже вошедшие в историю мирового искусства: Кандинского, Шагала, Малевича, Пикассо. Матисса, Модильяни, Дали, Джойса, Пруста, Кафку, Элиота, Ионеско, Беккета, Шёнберга, Штокхаузена, Кейджа, Ле Корбюзье и мн. др.

Общее культурно-истор. значение А. выявлено еще далеко не в полной мере, однако очевидно, что он

— показал принципиальную культурно-истор. относительность форм, средств, способов и типов художественно-эстетич. сознания, мышления, выражения;

— довел до логич. завершения (часто до абсурда) все осн. виды новоевроп. искусств (и их методы худож. презентации), тем самым убедительно показав, что они уже изжили себя как актуальные феномены культуры, не соответствуют совр. (и тем более будущему) уровню культурно-цивилизаци. процесса, не могут адекватно выражать дух времени, отвечать динамично меняющимся духовно-художественно-эстетич. потребностям совр. человека и, тем более, человека будущего супертехнизированного об-ва;

— экспериментально выработал множество новых, нетрадиц. элементов, форм, приемов, подходов, решений и т.п. художественно-внехудож. выражения, презентации, функционирования того, что до сер. 20 в. называлось худож. культурой и что находится ныне в стадии глобального перехода к чему-то принципиально иному, призванному в возникающей новой цивилизации занять место искусства;

— способствовал возникновению и становлению новых (техн.) видов искусств (фотография, кино, телевидение, электронная музыка, компьютерные искусства, всевозможные шоу, сочетающие многие виды искусства на основе совр. техники).

Наработки А. ныне активно используются новым поколением строителей новой (за неимением пока иного термина) «худож. культуры» в основном по следующим направлениям: 1) в создании на основе новейших научно-техн. достижений и синтеза элементов многих традиц. искусств эстетически организованной среды обитания человека; 2) в создании супертехнизированных шоу; 3) в создании глобального электронного (видео-компьютерно-лазерного) аналога худож. культуры, основу к-рого, в частности, составит погружение реципиента в виртуальные реальности.

Худож. культура 20 в. не сводится только к А. В ней опр. место занимают и искусства, продолжающие традиции предшествующей культуры, и явления среднего типа, как бы наводящие мосты между традиц. культурой и А. Однако именно А. расшатыванием и разрушением традиц. эстетич. норм и принципов, форм и методов худож. выражения и открытием возможности неограниченных новаций в этой сфере, часто основанных на самых новых достижениях науки и техники, открыл путь к переходу худож. культуры в новое качество, к-рый уже и осуществляется. Этим А. выполнил свою функцию в новоевроп. культуре и в основном завершил свое существование в качестве некоего глобального феномена в 60-70-е гг. Об этом косвенно свидетельствовало и возникновение именно в это время *постмодернизма* — своеобраз. реакции уходящей культуры на А., некоего анемичного, предельно эстетизированного ностальгически-иронич. всплеска традиц. культуры, уже пережившей А., принявшей многие его новации и смирившейся с ним, и со своим закатом.

Лит.: Зейле П.Я. Модернизм и авангардизм. Рига, 1989; Русский авангард в кругу европейской культуры: Междунар. конф. М., 1993; Holthuisen H.E. Avant-gardis-mus und die Zukunft der modernen Kunst. Munch., 1964; Kramer H. The Age of the Avantgarde. N.Y., 1973; Burger P. Theorie der Avantgarde. Fr./M., 1974; Butler Ch. After the Wake: An Essay on the Contemporary Avantgarde. Oxf., 1980; Hepp C. Avantgarde: Moderne Kunst, Kulturkritik und Reformbewegungen nach der Jahrhundertwende. Munch., 1987; Kofler L. Avantgardismus als Entfremdung. Fr./M., 1987; JauB H.R. Studien zum Epochenwandel der asthetischen Moderne. Fr./M., 1989.

В.В. Бычков

АДАПТАЦИЯ КУЛЬТУРНАЯ - приспособление человеческих сообществ, социальных групп и отд. индивидов к меняющимся природно-геогр. и истор. (социальным) условиям жизни посредством изменения стереотипов сознания и поведения, форм социальной организации и регуляции, норм и ценностей, образа жизни и элементов картин мира, способов жизнеобеспечения, направлений и технологий деятельности, а также номенклатуры ее продуктов, механизмов коммуницирования и трансляции социального опыта и т.п. А.к. — один из осн. факторов *культуроге́неза* в целом, истор. изменчивости культуры, порождения инноваций и иных процессов социокультурной трансформации сообщ-ва, а также изменения черт сознания и поведения отд. личностей.

В работах эволюционистов 19 в. (Спенсера, Л. Моргана и др.) А.к. постулируется как доминантный фактор, определяющий культурное многообразие человечества, темпы, направленность и специфику социокультурной эволюции сообщ-в. Корифеи культурологии 20 в. (неоэволюционисты, структурные функционалисты и др.), признавая А.к. одним из важнейших механизмов культурной изменчивости, тем не менее не абсолютизировали ее, полагая столь же значимыми факторами развития интерес людей к познанию нового, их стремление к рационализации своей деятельности, экономии времени и затрат труда, внутр. логику развития технологий в специализир. областях деятельности и т.п.

В целом эволюция способов адаптивных реакций может быть рассмотрена как одна из базовых характеристик эволюции форм жизни на Земле. При этом прослеживается путь от адаптации посредством изменения морфологич. видовых признаков у растений, через адаптацию, сочетающую изменчивость биол. признаков с переменами в поведенческих стереотипах у животных (в зависимости от фундаментальности, радикальности и длительности изменений в условиях среды), к чисто че-ловеч. А.к. посредством перемен форм жизнедеятельности (поведения) и образов сознания у людей. С этой т.зр., сама динамика генезиса человека и его культуры представляет собой постепенное вытеснение процесса биол. эволюции гоминидов (антропогенеза) процессом эволюции форм деятельности (социо- и культурогене-зом), т.е. А.к. становится осн. средством человеч. приспособления к среде. Более того, в отличие от животных, чья адаптация (даже поведенческая) — преимущественно пассивное приспособление к изменившимся условиям среды при минимальном ответном воздействии на нее, А.к. людей постепенно во все большей степени превращается в активное адаптирование среды к собств. потребностям и построение искусств, пред-метно-пространств., социально-деятельностной и ин-форм. (символически маркированной) среды своего обитания.

Если на первобытном и архаич. этапах истор. развития сообщ-в осн. адаптируемым фактором являлся прежде всего комплекс природных условий существования (экологич. ниша, вмещающий ландшафт), когда в процессе разработки технологий устойчивого самообеспечения продуктами питания формировались этногр. культурно-хозяйств. черты социальной практики сельского населения, то на этапе раннеклассовых доиндустриальных цивилизаций (рабовладение, феодализм) возрастает значение А.к. сообщ-в к истор. условиям их бытия (т.е. к социальному окружению в лице иных сообщ-в) в формах обмена продуктами, ресурсами, идеями и пр., и борьбы за территории, ресурсы, полит. и религ. доминирование и т.п., а порой за выживание и возможность социального и культурного воспроизводства. На этом этапе формируются гл.обр. черты социально стратифицированной политико-конфессиональной городской культуры сословного типа. На индустриальной и постиндустриальной стадиях социокультурной эволюции приоритетной постепенно становится А.к. к потребностям устойчивого воспроизводства экономики сообщ-в и ее постоянного ресурсного обеспечения, к особенностям все более технически насыщаемой искусств, среды обитания людей. Процесс непрерывного потребления продукции, производимой экономикой, ускорения циклов использования вещей ради скорейшего приобретения новых, интенсификации технологий социализации личности и ее вовлечения в социальную практику, стандартизации содержания массового сознания, потребит. спроса, форм социальной престижности и т.п. порождают новый тип культуры — национальный с его специфич. методами А.к.

На индивидуальном уровне (помимо участия индивида в коллективной адаптации социальной группы) А.к. связана прежде всего с попаданием индивида в новую для него социальную или нац. среду (миграция, смена профессии или социального статуса, служба в армии, тюремное заключение, утрата или обретение материальных средств существования и т.п.) или радикальной сменой социально-полит. условий его жизни (революция, война, оккупация, радикальные реформы в стране и пр.). При этом А.к. индивида, как правило, начинается с этапа *аккультурации*, т.е. совмещения прежних стереотипов сознания и поведения с процессом освоения новых, а затем может привести и к *ассимиляции*, т.е. утрате прежних культурных паттернов (ценностей, образцов, норм) и полному переходу на новые.

Лит.: Маркарян Э.С. Очерки теории культуры. Ер., 1969; Он же. Теория культуры и совр. наука. М., 1983; Ка-лайков И.Д. Цивилизация и адаптация. М., 1984; Арутюнов С.А. Народы и культуры: Развитие и взаимодействие. М., 1989; Флиер А.Я. Культурогенез. М., 1995.

А.Я. Флиер

АДЛЕР (Adler) Альфред (1870-1937) - австр. психолог, ученик Фрейда, основатель школы «индивидуальной психологии». Получил мед. образование в Вен. унте (1895), занимался исследованиями психопатологич. симптомов. В 1902 познакомился с Фрейдом и стал уча-

стником его дискуссионного кружка. А. с самого начала скептически относился к фрейдовскому методу толкования сновидений и объяснения психич. расстройств сексуальными факторами, отвергал концепции «либидо» и «Эдипова комплекса». В 1907 опубликовал книгу «Исследование неполноценности органов и ее психич. компенсации», негативно встреченную Фрейдом; в 1911 окончательно с ним разошелся, основав собств. направление в психологии — «индивидуальную психологию». В 1914 основал журнал «Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie», в 1924 — Междунар. ассоциацию индивидуальной психологии. В 1926 читал лекции в Колумбийском ун-те. В 1932 переехал в США, занимался преподаванием.

А. исходил из того, что человек. психология детерминруется факторами особого порядка и не может быть сведена к физиол. или биол. причинам; чистая каузальность действует лишь в мире неодушевленных объектов и совершенно недостаточна для объяснения человек. жизни, ключевую роль в к-рой играют долженствование и целеполагание. (Эта методол. установка определила несогласие А. с теорией сексуальности Фрейда, его концепцией либидо и редуccionистскими моделями объяснения, сводившими психич. процессы в конечном счете к биол. первоосновам.) По мнению А., объяснение психич. процессов и поведения индивида требует прежде всего выявления его цели, или целевой установки. Целевая установка (часто самим индивидом не сознаваемая) определяет «линию жизни» индивида, его «жизненный план», к-рый так или иначе реализуется во всех поступках человека и определяет долговременную стратегич. направленность его поведения. А. отказался от причинного объяснения и поставил на его место телеологич. подход.

Осн., общей целью каждого индивида А. считал стремление к власти и превосходству, к-рое может в каждом конкр. случае принимать разные формы. Эта цель предопределена тем фундаментальным фактом, что каждому человеку в детстве **присуще чувство неполноценности** по отношению к родителям, братьям и сестрам и к окружающим. Стремление к превосходству призвано компенсировать «вездесущее человек. чувство неполноценности» и иногда может принимать болезненные формы сверхкомпенсации (например, у невротиков). «Жизненный план», сформированный целью достижения превосходства, представляет собою стержень психич. жизни индивида, ее объединяющий принцип.

Придерживаясь целостного, холистич. подхода, А. считал, что человека всегда следует рассматривать в контексте его окружения и что знание о человеке невозможно без выяснения «отношения человека к своим социально установленным задачам». Человек живет в об-ве, и окружающая культура всегда устанавливает опр. границы для реализации его стремления к превосходству. Помимо стремления к превосходству у человека имеется также «чувство общности»: «Его телесность требует от него единения; язык, мораль, эстетика и разум стремятся к общепринятости, предполагают ее; любовь, работа, человек. сопричастность являются реальными требованиями совместной человек. жизни. Эти нерасторжимые реальности атакуют или пыгаются их хитроумно обойти «стремление к личной власти». Чувство общности и стремление к превосходству являются осн. факторами человек. поведения: первое становится его ограничивающим принципом, второе — направляющим.

Стремление к превосходству имеет бесчисленные формы проявления. В зависимости от конкр. сфер его приложения оно может выражаться в антисоциальном поведении, но и превращаться иногда в источник высоких культурных достижений, мощный фактор культурного прогресса.

Невроз А. понимал как «ошибочную с позиций культуры попытку избавиться от чувства неполноценности», как бунт против об-ва, выражающийся в уклонении индивида путем внутр. противодействия от всякого принуждения со стороны об-ва. В мировосприятии невротика представление о принуждении претерпевает значит. расширение: социальные феномены — в т.ч. такие в нормальном случае привычные явления, как логика, эстетика, любовь, забота о ближнем, сотрудничество и язык, — остро воспринимаются невротиком как принудительные и чувствуются им как нечто ущемляющее его внутр. стремление к превосходству. Уклонение от участия в субъективно принудит. формах социальной жизни ведет к изоляции невротика от об-ва, проявляющейся в установлении им нестандартных «частных логик», нарушениях речи, соматич. невротич. симптомах, сексуальных проблемах, разрушении его способности к общению. Стремление к сверхкомпенсации, часто свойственное невротиком, оказывает влияние на стиль его мышления и определяет доминирование в его «апперцепционной схеме» жестких дихотомич. ди-стинкций («вверху-внизу», «победитель-побежденный», «мужское-женское», «все-ничто» и т.п.).

Формирование «невротич. плана», с т.зр. А., может происходить как под влиянием физиол. факторов (напр., неполноценности органов), так и под влиянием социальных факторов, гл. обр. особенностей «семейной конституции». Как и другие исследователи психоаналитич. направления, А. считал, что невротич. установка складывается у индивида в первые годы жизни. Осн. средство лечения неврозов — выявление у пациента его индивидуальной целевой установки, доведение ее до его осознания, развитие у пациента социального чувства и возвращение его в об-во.

Социально-психол. уклон в психол. концепции А. оказал влияние на теор. концепции неофрейдистов (Г. Салливан, Хорни, Фромм и др.); однако сама «индивидуальная психология» как действующая научная школа после 20-х гг., на к-рые пришелся пик ее известности и популярности, практически утратила свое влияние.

Соч.: Menschenkenntnis. Leipzig; L., 1929; Social Interest: A Challenge to Mankind. N.Y., 1939; The Indivi-

dual Psychology of Alfred Adler. Ed. by H.L. Ansbacher and R.R. Ansbacher. N.Y., 1956; Практика и теория индивидуальной психологии. М., 1995.

Лит.: Dreikurs R. Fundamentals of Adlerian Psychology. N.Y., 1950; Essays in Individual Psychology: Contemporary Application of Alfred Adler's Theories. Ed. Adler K.A., Deutsch D. N.Y., 1959; Orgler H. Alfred Adler: The Man and His Work. L, 1963; Way L.M. A. Adler: An Introduction to His Psychology. Harmondsworth, 1956.

В.Г. Николаев

АДОРНО, Визенгрунд-Адорно (Wiesengrund-Adorno) Теодор (1903-1969) — нем. философ, представитель франкфуртской школы, культуролог, социолог искусства. Учился в Венском ун-те; изучал муз. композицию у композитора А. Берга, ученика А. Шёнберга. С 1931 А. преподавал во Франкфурт, ун-те (куда вернулся в 1949), в 1934 был вынужден эмигрировать в Великобританию, с 1938 работал в США. Центр, содержанием деятельности А. стало филос. проникновение в сущность муз. произведений. Филос. позиция А. складывалась в постоянной дискуссии с важными течениями прошлого и настоящего: с *Гуссерлем* (ему посвящена диссертация А.), с Кьеркегором (книга о нем вышла в 1933), со специфически воспринятой диалектикой Гегеля, ставшей стержнем в чрезвычайно широком и, в сущности, эклектичном, а также несколько эстетском усвоении А. многообразных мотивов философии 19-20 вв. Воздействие Ницше, *Зиммеля*, *Бергсона*, школы С. Георге и др. перерабатывались под знаком критики культуры в характерном для А. духе «разоблачительства», при к-ром сущность того или иного типа филос. мысли и худож. творчества сводится к бессознательно шифруемым социальным импульсам, отражающим истор. момент и сказывающимся прежде всего в форме, к-рую философ или художник мыслит и к-рая (как своего рода орудие истории) заставляет его себя мыслить. Эта форма сама «ведет» мыслителя, принуждая его создавать те или иные произведения как «шифры социального». Соответствует такой культурно-критич. направленности А. и его неприятие логически законченного, завершенного продукта мышления, в т.ч. и художественного, как «ложной идеологии». Огромную роль в творчестве А. играла музыка. В 40-е гг. он написал общую культурно-критич. часть для книги Г. Эйслера «Сочинение музыки для фильма», консультировал *Т. Манна* по вопросам философии и истории музыки при создании романа «Доктор Фаустус», в 1949 выпустил «Философию новой музыки», в к-рой сочетались диалектич. и вульгарно-социол. ходы мысли, нетривиальное раскрытие конечных социальных импульсов самой сложной музыки — с прямолинейностью диагнозов. Апологет новой венской школы (А. Шёнберг, А. Берг, А. Веберн), А. отождествил себя с ней как тонко слушающий и мыслящий вместе с музыкой философ. Послевоенные работы А. усугубляют, хотя и несколько академизируют характерную для него настроенность отчаяния («Негативная диалектика», 1966). А. разрывает гегелевскую триаду «тезис — антитезис — синтез», приписывая сущность и творч. смысл лишь антитезису, отрицанию, к-рое не дает остановиться движению и разоблачает любую «позитивность», всегда заведомо ложную. Истинным в искусстве может быть лишь отрицание — беспрестанный процесс негации всякой позитивности, всякого утверждения, враждебной любой завершенности и системности. Т.о., истинным оказывается искусство утрируемого абсурда, искусство, отрицающее само себя и непостижимым образом извлекающее смысл из отрицания всякого смысла. В кач-ве единственно оправданного у А. выступает театр абсурда С. Беккета, доведший до полноты негативность. Точно так же, как смысл в искусстве, у А. и сама история, под влиянием мессианских идей *Беньямина* и Блоха, упирается в утопич. образ — понятие «иногое» («того, что было бы иным»). Приверженный идее отрицания, А. в своих работах конструировал нечто подобное риторике разложения, вследствие чего у него почти не было серьезных учеников.

В центре внимания А. — регрессивные социально-антропол. изменения (отмирание рефлексии, замена ее стереотипными реакциями и мысленными клише и т.п.), связанные с развитием массовой «индустрии культуры», со стандартизацией отношений в монополи-стич. «управляемом об-ве».

Соч.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 1-20. Fr./M., 1970-86; *Nachgelassene Schriften*. Fr./M., 1993-; Об эпической наивности // *Путь*. 1994. N 5.

Лит.: Манн Т. Собр. соч. Т. 9. М., 1960; Михайлов А.В. Муз. социология: Адорно и после Адорно // *Критика совр. бурж. социологии иск-ва*. М., 1978; Соловьева Г.Г. Негативная диалектика: (Два образа критич. теории Т. В. Адорно). Алма-Ата, 1990; Th.W. Adorno. Hrsg. v. H.L. Arnold. Munch., 1977 (библ.); Hoffmann R. *Figuren des Scheins*. Studien zum Sprachbild und zur Denkform Theodor W. Adornos. Bonn, 1984.

А.В. Михайлов

АЗИАТСКИЕ КУЛЬТУРЫ - 1) традиционные культуры стран и коренных народов в геогр. пространстве Азии; каждая из таких А.к. трактуется как относительно самодостаточная, но связанная с другими формальной общностью; 2) признание А.к. как комбинации нескольких больших культурных общностей, включающих разные страны и народы Азии, тесно связанные друг с другом единой культурной историей и традициями большой культуры. Традиц. культуры стран и народов Азии, входящих в эти большие культурные общности, обладают общими для них системами мировоззрения, ценностей, представлений и стереотипов поведения. Рамки этих общностей очерчиваются или очень широко — включенностью в культурно-истор. сферы

великих азиатских цивилизаций — арабо-персидской (исламской), индийской (индуистско-буддийской) и китайской (конфуцианской), что фактически приводит к полному тождеству понятия А.к. с понятием «восточные культуры», или локально ограничиваются районами Вост., Юго-Вост. и Юж. Азии, что позволяет более точно и четко определить специфику А.к. в их общности и особенности. Нем. востоковед О. Веггел (Гамбург. Ин-т культурных исследований) признает принятые при таком подходе географические и культурные границы наиболее точно соответствующими понятию А.к. Хотя «Азия» (в работе нем. исследователя — это районы Вост., Юго-Вост. и Юж. Азии; районы же Ближнего и Ср. Востока, Ср., Центр, и Сев. Азии не включаются в понятие Азии, как и культуры народов этих регионов в понятие А.к.) — это, скорее, геогр., чем культурологич. понятие. В употреблении термина А.к. есть большой смысл, поскольку в него включаются общие характерные для разных стран, народов и культур Азии черты, позволяющие говорить об их культурной идентичности: имеющая историч. более глубокие корни и территориально более обширная, чем в других частях света, государственность; преобладание в культурах азиат, народов историч. более древних, чем в др. культурах, автохтонных (по преимуществу) религий. И все же Азия воспринимается населяющими ее народами как единое культурное целое. По мнению Веггеля, в системах ценностей А.к., в образе мышления азиат, народов присутствуют общие для них ориентации на целостное восприятие мира и его явлений, резко отличающееся от евро-амер. стремления к дифференциации и размежеванию.

За многие годы сравнит. изучения зап. и азиат, культур в науке сложились стереотипы, в к-рых динамизму первых противопоставит статичность вторых, «молодости» первых — «старости» вторых, ориентации на свободу — ориентации на деспотизм, понятийной культуре — эмоциональная, истор. и посюсторонним доминантам мышления — неистор. и потусторонние, материалистичности — духовность. Эти оппозиции столь же спорны, сколь и недостоверны, поскольку многое из приписываемого зап. культуре в не меньшей мере характерно (или, по крайней мере, было характерно) для азиатских. Оси же различие состоит в том, что А.к. стремятся к целостному, недифференцир. восприятию мира, к гармонии, а западные придерживаются противоположных ориентации. Истоки этой черты А.к. — в их аграрной природе. Аграрная доминанта сохраняет в них свою силу и по сей день. Ее суть определяется признанием гармонии трех начал — Неба, Земли и Человека. Любая фальшивая нота в этой гармонии рождает дисгармонию, что само по себе очень опасно. В созданной на этой основе картине мира нет места случайному, ничто не может возникнуть из ничего или исчезнуть бесследно (показательно в этом отношении индуистско-буддистское учение о карме). Все, что происходит в одной из трех сфер, имеет свои параллели или аналогии в других: так, напр., и сегодня в азиат, странах нередко считают, что природным катастрофам сопутствуют полит. беспорядки. Параллелизм трех сфер — небесной, земной и человеческой — существовал в прошлом и продолжает существовать и сегодня во всех А.к. В конфуцианстве, индуизме и даосизме мысль об аналогиях трех сфер прослеживается отчетливо. В мире, построенном на принципах аналогий, признается господство общих и одинаковых для этих сфер законов и порядков. Целостное мировосприятие и порожденное им стремление к гармонии определили и характер отношения азиат, народов к природе, экон. деятельности и властным структурам. Вместо типичного для зап. человека стремления господствовать над природой, эксплуатировать ее, для мировосприятия и поведения азиат, народов характерны стремления к жизни в гармонии с ес-теств. миром, с природой, к созданию единства между человеком и средой его обитания, к целостности микро- и макрокосма. Религ. сознание азиат, народов гораздо менее дифференцировано, чем европейских: для китайца или японца, напр., так же сложно ответить на вопрос, какую религию исповедует он — буддизм, синтоизм или даосизм, как европейцу ответить на вопрос, какая у него группа крови. Для азиатцев, за исключением азиатцев-мусульман, характерна веротерпимость. Вост. религ. мысль никогда не становилась источником для появления новых, отличных от религиозной, областей знания и нетеологич. концепций, как это имело место в зап. христианстве. Более того, азиат, религии никогда не подвергались искусству рационализма.

В общей картине А.к. можно выделить пять субкультур. Первая — метаконфуцианская, включающая культуры Китая, Японии, Кореи, Вьетнама и стран Вост. и Юго-Вост. Азии с преобладающим в них кит населением (прежде всего Гонконг и Сингапур). Для стран с ме-таконфуцианской культурой типичны крепкие «ячеечные» группообразования, идеология гос. централизма, ориентированные на экон. достижения системы ценностей. Вторую субкультуру образуют культуры народов, исповедующих теравада-буддизм — тайская, лаосская, бирманская, кхмерская, сингальская. В них образ жизни и поведение человека формировались под влиянием господствующих в этих районах производств, структур, характеризуемых в лит-ре обыкновенно как «рыхлые». Эти структуры определяли достаточно индивидуализир. поведение личности и требовали наличия сильной гос. власти. Третий тип азиат, субкультуры — индуистский. К нему относятся разл., но в то же время связанные в единое целое локальные культуры Индостана. Его характеризует орг-ция повседневной жизни на основе тонкой системы и правил кастовых отношений, проникших глубоко и в религ. сознание. Индуистская субкультура делает упор на групповые ориентации, реализуемые в семейных или внутрикастовых структурах. В четвертом типе — исламском — сильно влияние местных доисламских традиций. Веггел выделяет в этом типе две подгруппы: малайско-исламскую — Бруней, Индонезия, Малайзия, Юж. Филиппины, частично Сингапур и индо-исламскую — Бангладеш, Пакистан, Мальдивы.

Пятый тип азиат, субкультур — католический, включающий большинство населения Филиппин. Филиппинский католицизм испытал на себе сильное влияние дох-рист. местных традиций. Психология большой семьи — одна из важнейших характерных черт этого типа субкультуры.

Лит.: Культура в странах Азии и Африки: Вопр. теории и практики. М., 1989; Лит-ра и культура народов Востока. М., 1990; Weggel O. Geschichte Chinas in 20. Jahrhundert. Stuttg., 1989.

М. Н. Корнилов

АККУЛЬТУРАЦИЯ — процесс изменения материальной культуры, обычаев и верований, происходящий при непосредств. контакте и взаимовлиянии разных соци-окультурных систем. Термин А. используется для обозначения как самого этого процесса, так и его результатов. Близкими к нему по значению являются такие термины, как «культурный контакт» и «транскультурация».

Понятие А. начало использоваться в амер. культурной антропологии в к. 19 в. в связи с исследованием процессов культурного изменения в племенах сев.-амер. индейцев (*Ф. Боас*, *У. Холмс*, *У. Мак-Джи*, *Р. Лоуи*). Первоначально оно применялось в узком значении и обозначало преимущественно процессы ассимиляции, происходящие в индейских племенах вследствие их соприкосновения с культурой белых американцев. В 30-е гг. данный термин прочно закрепился в амер. антропологии, а процессы А. стали одной из осн. тем эм-пирич. исследований и теор. анализа. А. была предметом полевых исследований *Херсковица*, *М. Мид*, *Ред-филда*, *М. Хантер*, *Л. Спайера*, *Линтона*, *Малиновского*. Во вт. пол. 30-х гг. наметился интерес к более система-тич. изучению аккультурационных процессов. В 1935 Редфилд, Линтон и Херсковиц разработали типовую модель исследования А. Они определяли А. как «совокупность явлений, возникающих вследствие того, что группы индивидов, обладающие разными культурами, входят в перманентный непосредств. контакт, при к-ром происходят изменения в изначальных культурных паттернах одной из групп или их обеих». Было проведено аналитич. различие между группой-реципиентом, изначальные культурные паттерны к-рой претерпевают изменение, и группой-донором, из культуры к-рой первая черпает новые культурные паттерны: эта модель была удобна для эм-пирич. исследования культурных изменений в небольших этнич. группах вследствие их столкновения с зап. индустриальной культурой. Редфилд, Линтон и Херсковиц выделили три осн. типа реакции группы-реципиента на ситуацию культурного контакта: принятие (полное замещение старого культурного паттерна новым, почерпнутым у донорской группы); адаптацию (частичное изменение традиц. паттерна под влиянием культуры донорской группы); реакцию (полное отторжение культурных паттернов «донорской группы» усиленными попытками сохранить традиц. паттерны в неизменном состоянии). Данная схема анализа оказала благотворное влияние на эм-пирич. исследования и получила дальнейшую разработку.

В работах Херсковица исследовались процессы комбинации культурных элементов контактирующ. групп, в рез-те к-рых складываются принципиально новые культурные паттерны (исследования синкретизма в негритянских культурах Нового Света, в частности синкретич. религ. культов). Линтон и Малиновский анализировали негативную реакцию «примитивных культур» на ситуацию контакта с зап. индустриальной культурой (Линтон ввел с этой целью понятие «нативистские движения»; Малиновский использовал термин «трайбализм»). Линтон разработал типологию нативистских движений («Нативистские движения», 1943).

Важное теор. значение для исследования А. имела работа Линтона «А. в семи племенах амер. индейцев» (1940), где были выделены два типа условий, в к-рых может происходить А.: 1) свободное заимствование контактирующими культурами элементов друг друга, протекающее при отсутствии военно-полит. господства одной группы над другой; 2) направляемое культурное изменение, при к-ром доминирующая в военном или полит. отношении группа проводит политику насильственной культурной ассимиляции подчиненной группы.

До 50-х гг. изучение А. ограничивалось исследованием изменения традиц. культур под воздействием зап. цивилизации; начиная с 50-60-х гг. произошло ошутимое расширение исследоват. перспективы: возросло число исследований, посвященных взаимодействию и взаимовлиянию незап. культур и таким процессам, как испанизация, японизация, китаизация и т.п., характерным для отд. культурных регионов (*Дж. Фостер*, *Дж. Фелан* и др.); методы исследования А. были применены к исследованию процесса урбанизации в сложных об-вах (*Р. Билз*). Если ранее основное внимание акцентировалось на влиянии «доминирующей» культуры на «подчиненную», то теперь предметом исследования стало и обратное влияние (напр., афр. муз. форм на совр. зап. музыку). Явное или неявное отождествление А. с ассимиляцией уступило место более широкому пониманию А. как процесса взаимодействия культур, в ходе к-рого происходит их изменение, усвоение ими новых элементов, образование в результате смешения разных культурных традиций принципиально нового культурного синтеза.

Лит.: Вахта В.М. Проблема аккультурации в совр. этногр. лит-ре США // Совр. амер. этнография. М., 1963; Redfield R., Linton R., Herskovits M.J. Memorandum for the Study of Acculturation // American Anthropologist. 1936. Vol. 38. № 1; Hallowell A.I. Sociopsychological Aspects of Acculturation // The Science of Man in the World Crisis. Ed. by Linton R. N.Y., 1945; Worsley P. The Trumpet Shall Sound: A Study of «Cargo» Cults in Melanesia. L., 1957; Herskovits M.J. African Gods and Catholic Saints in New World Negro Belief // American Anthro-

pologist. New Series. Menasha, 1937. Vol. 39. № 4; Highbin H. Social Change. L., 1958; Foster G. Culture and Conquest: America's Spanish Heritage. N.Y., 1960; Polgar S. Biculturalization of Mesquakie Teenage Boys // American Anthropologist. Menasha, 1960. Vol. 62. № 2; Acculturation in Seven American Indian Tribes. Gloucester, 1963.

В.Г. Николаев

АКМЕИЗМ (от греч. — расцвет, вершина, острое) — литературное течение, отразившее новые эстетич. тенденции в искусстве нач. 1910-х гг., охватившее не только словесность, но и живопись (К. Коровин, Ф. Малявин, Б. Кустодиев), и музыку (А. Лядов, И. Стравинский). А. возник как реакция на крайности «теургич. символизма», по отношению к к-рому акмеисты занимали противоположные позиции (антагонизм у С. Городецкого и преемственность у Н. Гумилева). С символизмом акмеистов сближала общая цель: «кажда культура», сочетающей в себе нац. традиции и европеизм; разъединяло — различие в выборе путей для достижения этой цели.

Атаки на символизм начались с выходом журнала «Аполлон» (1909). В программных статьях И. Анненс-кого «О совр. лиризме», Л. Бакста «Пути классицизма в искусстве», М. Кузмина «О прекрасной ясности», Н. Гумилева «Жизнь стиха» содержались идеи, в дальнейшем вошедшие в программу акмеистов. Параллельно внутри символизма, в к-ром никогда не было единства, обостряется борьба между сторонниками «реалистич. символизма», исповедующими «жизнетворчество» и «теургию» (Вяч. Иванов, А. Блок, А. Белый), и В. Брюсовым, поддержавшим акмеистич. лозунги автономности искусства и поэтич. ясности («кларизм»).

Начиная с 1909 идейным главой художников, отрицающих в искусстве любые абстракции и ставящих во главу угла мастерство и формальные поиски, становится Гумилев (стихотворение «Капитаны»). В период обострения противоречий внутри символизма единомышленники объединяются в лит. содружество «Цех поэтов» (20 окт. 1911), название и устав к-рого были почерпнуты из традиций ср.-век. ремесленных гильдий. Синдиками в «Цехе» стали Гумилев и Городецкий, на правах учеников в него вошли А. Ахматова, Г. Иванов, Г. Адамович, Н. Оцуп, О. Мандельштам, М. Лозинский, В. Нарбут, М. Зенкевич и др. Весной 1912 новое объединение получает свое имя. В октябре акмеисты организуют спец. журнал «Гиперборей» (ред. М. Лозинский), а в конце года Гумилева приглашают заведовать отделом критики в «Аполлоне», и журнал, т.о., превращается в рупор нового течения. Именно в нем появляются статьи Гумилева «Наследие символизма и акмеизм» и Городецкого «Некоторые течения в совр. русской поэзии» (1913, N 1), третья запланированная статья О. Мандельштама «Утро акмеизма» выйдет лишь через шесть лет. Излагая эстетич. программу А., каждый из авторов определял его задачи по-своему. Поэтому А. изначально не обладал единой концепцией; в дальнейшем акмеисты свободно развивали свои творч. индивидуальности и вышли за тесные рамки школы (Гумилев, Ахматова, Мандельштам).

В области мировой лит-ры акмеистич. эстетика тяготеет к франц. традициям с их «светлой иронией и конкретностью». Гумилев указывает на Т. Готье («безупречность форм»), Ф. Вийона (жизнепритие), Ф. Рабле («мудрая физиологичность»), сюда же относятся лирика «парнасцев» (Леконт де Лиль, Ж. М. де Эредиа) и опыт проникновения во «внутр. мир человека» у Шекспира. Из рус. лит-ры Гумилев выделяет поэзию Брюсова (стройность композиции, яркая изобразительность), Блока (мужественность художника перед лицом жизни) и Кузмина (очарование жизненных мелочей). Среди других видов искусства А. предпочитает живопись и графику: первобытное искусство, традиц. искусство народов Африки, Океании и Америки, творчество европ. художников до эпохи Возрождения, совр. примитивизм. Несомненное влияние на становление А. оказали идеи феноменологич. школы *Гуссерля* (ценность реального человека в реальном мире), популяризатором к-рых стал выходящий с 1910 междунар. ежегодник по философии культуры «Логос».

Осн. принципы А.: а) жизнепритие (героика у Гумилева и Ахматовой); б) первобытно-звериный взгляд на мир, «адамитизм» (Городецкий, М. Зенкевич «Дикая порфира»), В. Нарбут («Аллилуйя»), Гумилев — афр. тематика; в) формальное совершенство, интерес к проблемам поэтики (статьи Гумилева «Анатомия стихотворения», «Письма о рус. поэзии», Мандельштама «О природе слова», «Заметки о поэзии», романо-герм. семинар в Петербург, ун-те; г) стремление видеть и показывать мир вещно и четко (Мандельштам — «Камень», «переживание предметности» — Ахматова); д) внимание к конкретному смыслу слова («слово — материал для строительства, соединение многих элементов, образующих содержание» — Мандельштам).

И среди художников, и среди критиков литер. программа А. вызвала разнополярные мнения: неприятие (*А. Блок*), отрицание самобытности (*Шкловский*) и, напротив, позитивный анализ (*Жирмунский*, «Преодолевшие символизм»). Однако и противники, и сторонники отмечали два важнейших недостатка программы: 1) жизнепритие и эстетизм в конечном счете должны были обернуться всепритием и примирением со «страшным миром»; 2) отрицание запредельности, тайны бытия грозило лишить творения акмеистов филос. глубины и значимости.

При всей строгости цехового устава А. не избежал действия центробежных сил. Верным правилам и, соответственно, неинтересным оставался лишь Городецкий, у остальных художников наблюдаются тенденции к разрушению гл. акмеистич. канонов жизнепрития, вещности бытия и конкретности слова (Гумилев, «Огненный столп»; Ахматова, «Белая стая»; Мандельштам, «Tristia»).

К началу Первой мир. войны интерес к А. угасает, а с уходом Гумилева на фронт распадается «Цех поэтов».

Позже были сделаны две попытки возродить былое содружество: Цех-II (1917; Г. Иванов, Г. Адамович), Цех-111 (1921; Н. Гумилев, И. Одоевцева, Вс. Рождественский, издание альманаха «Дракон»).

Лит.: Поэтич. течения в рус. лит-ре кон. XIX-нач. XX в.: Хрестоматия. М., 1988; Смирнова Л.А. Рус. лирика конца XIX-нач. XX в. М., 1993; Грякалова Н.Ю. Н.С. Гумилев и проблемы эстетич. самоопределения акмеизма // Николай Гумилев. Исследования и материалы. Библиография. СПб., 1994; История всемирной литературы: В 9 тт Т. 8. М., 1994; Корецкая И.В. «Аполлон» // Корецкая И.В. Над страницами рус. поэзии и прозы начала века. М., 1995; Эткинд Е. Кризис символизма и акмеизм // История рус. лит-ры XX в.: Серебряный век. М., 1995.

А.А. Лельков

АКСИОЛОГИЯ (от греч — ценность) — учение о ценностях, их происхождении, сущности, функциях, типах и видах. В традиц. понимании — раздел филос. знания, ориентированный на решение проблемы обоснования общезначимости и теор. знания, и практич. нравств. действия. Однако, являясь одной из фундаментальных проблем для всего гуманитарного и социально-научного познания, анализ ценностей входит в качестве аксиологич. компонента не только в филос., но и во многие социол., психол., этнологич. и др. концепции.

Термин «А.» впервые использован П. Лапи, за ним Э. фон Гартманом, хотя сама проблематика разрабатывалась уже в философии Др. Востока и античности (Платон).

Базовой для А. является проблема обоснования возможности существования ценностей в структуре бытия в целом и их связи с предметной реальностью. Многообразие трактовок центр. для А. понятия «ценность», обусловленное различиями в решении проблемы соотношения онтологического-гносеологического-социологического, объективного-субъективного, материального-идеального, индивидуального-общественного применительно к характеристике ценностной системы, порождает многообразие аксиологич. интерпретаций мира культуры, толкований структуры, положения и роли ценностей в социокультурном пространстве. Разночтения определяются, прежде всего, расхождением в след. позициях: а) отождествление ценностей с объективно существующими феноменами культурного пространства против признания их в качестве характеристики, связанной с оценочной деятельностью субъекта; б) признание в качестве ценностей особых абстр. сущностей против их трактовки как предметов, значимых для субъекта и удовлетворяющих его потребности; в) отнесение ценностей к индивидуальной реальности, значимой только для переживающего ее субъекта, против их существования в форме надиндивидуальной реальности.

В культурологич. познании проблема ценностей занимает особое место, прежде всего, в связи с широко распространенным толкованием культуры как **совокупности всех ценностей**, созданных человечеством, что делает ценности специфич. объектом культурологич. анализа. В отличие от устоявшегося толкования А. как филос. учения о ценностях как таковых, об их метафизич. сущности, А. в ее культурологич. измерении является конкретно-научной системой знания о механизмах порождения, векторах и стадиях изменения ценностей, о многоликих в своей конкретике формах их представленности, суммирующих достижения цивилизации (цивилизаций) в разл. областях человеч. практики. Данный подход находит наиболее яркое проявление в таком разделе культурологич. знания, как *культурология историческая*.

Культурологич. знание предстает как знание аксио-логическое и в контексте интерпретаций культуры как **регулятивно-нормативной области** человеч. жизнедеятельности. Поскольку ценности, наряду с нормами, образцами, идеалами — важнейшие компоненты этой регулятивной системы, анализ аксиологич. оснований разл. видов социальной практики выступает как одна из базовых составляющих культурологич. исследования. Осуществляемое в процессе и посредством деятельности человека «вотелеснивание» той или иной системы ценностей в конкр. предметы, явления, процессы, образующие социокультурное пространство, делает обоснованным отнесение аксиологич. рассмотрения самых разл. феноменов этого пространства — А. труда, политики, религии, образования, быта, А. тела, архитектуры и т.д. — к областям культурологич. знания.

Аксиологич. проблематика в культурологии существует также в контексте разработки проблемы **идеалов**, т.е. обобщенных представлений о совершенстве в разл. сферах обществ, жизни, о той нормативной модели, ориентация на к-рую и стремление к к-рой задается в каждой культурной системе.

Теор. анализ ценностной системы как важнейшего компонента культурного пространства, основания и регулятора социально-культурной практики широко представлен в истории мысли. Представители баденс-кой школы неокантианства (*Виндельбанд*, *Риккерт*) рассматривают ценности как бытие нормы, соотносящееся с «чистым», нормативным сознанием, как идеальное бытие. Нормы составляют общий план всех функций культуры и определяют каждое отд. осуществление ценности. В то же время способом бытия нормы является ее значимость для субъекта, только лишь и придающая ей статус нормы (Риккерт).

М. Вебер, один из наиболее активно введших аксиологич. составляющую в социально-культурную проблематику мыслителей, в значит. мере наследовал неокантианскую традицию в понимании ценностей, используя ее для общетеор. интерпретации социального знания и социального действия, а также подвергнув анализу ценностно-нормативное содержание и смысл таких

феноменов, как религия, хоз., полит., нравств. культура, характер их сопряженности между собой.

Согласно концепции *Шелера*, априорная структура ценностей не зависит от целеполагающей деятельности субъекта, а, напротив, задает онтологич. основу личности. Ранги ценностей связаны с такими их характеристиками, как долговечность-кратковременность, экстенсивность-интенсивность, степень доставляемого удовлетворения.

Отказ от поиска универсальной системы ценностей и утверждение множественности равноправных ценностных систем, выявляемых с помощью истор. метода, стали базовым основанием для школы культурно-истор. релятивизма (*Дильтей, Шпенглер, Тойнби, Сорокин* и др.). Развитие **сравнит. культурных исследований**, рез-ты к-рых стали эмпирич. основанием для утверждения идеи относительности и содержания, и иерархич. структуры ценностей любой культуры (*Боас, Риверс, Р. Бенедикт, Самнер*), акцентировало аксиологич. проблематику в познании культуры. В то же время распространение концепции аксиологич. плюрализма означало по сути отход от самих оснований общей теории ценностей, введение ее составляющих в конкретно-истор.культурный контекст. Поскольку стандарты и ценности имеют особенный характер в разных культурах, то невозможно сформулировать универсальный культурный кодекс для человечества в целом (*Херсковиц*).

Значит, место анализ ценностей занимает в социо-культурных концепциях в связи с проблемой оснований интеграции социальной системы, обеспечения социального взаимодействия. В функционалистской концепции *Радклифф-Брауна* осн. абсолютная ценность — выживание об-ва, а все другие культурные ценности служат инструментами для ее осуществления. Школа структурно-функционального анализа (*Пирсоне* и др.) акцентирует необходимость для сохранения любой социальной системы существования разделяемых всеми ценностей, к-рые рассматриваются в качестве высших принципов, «неэмпирич. объектов», вызывающих общее «благоговение» и тем самым обеспечивающих согласие в об-ве в целом и в отд. социальных группах. Это ценностно-консолидирующее пространство и есть культурная составляющая.

Без ценностей, согласно позиции *Клакхона*, «жизнь об-ва была бы невозможна; функционирование социальной системы не могло бы сохранять направленность на достижение групповых целей; индивиды не получали бы от других то, что им нужно...; они бы не чувствовали в себе необходимую меру порядка и общности целей».

Аксиологич. измерение социокультурного пространства включает также рассмотрение ценностных оснований для возникновения и существования разл. социальных групп и субкультурных образований в культурном контексте, едином в своем многообразии.

Аксиологич. анализ — важная составляющая при изучении процессов инкультурации, связанных с усвоением индивидом опр. системы культурных ценностей и норм. Одна из крайних позиций в этом вопросе — психоаналитич. концепция, акцентирующая противостояние внешних социальных требований и внутр. побуждений личности (Сверх-Я против Оно). Для вг. пол. 20 в. характерны более «мягкие» трактовки механизма социальной регуляции в процессе инкультурации, где подчеркивается структурирующая и организующая роль внешних влияний по отношению к культурной активности индивида (*Д. Ли*). Анализ культурно-истор. механизмов формирования структуры личности, интериоризации изначально внешних по отношению к субъекту нормативно-ценностных регуляторов раскрывает генезис и место ценностей в пространстве «внутр.» культуры личности (*Выготский, О.Г. Дробницкий*).

Важный аксиологич. аспект изучения культурного поведения индивида — проблема соотношения между ценностями, к-рые декларированы и к-рые выступают реальной побудит. силой, поскольку всякая общезначимая ценность становится действительно значимой только в индивидуальном контексте (*Бахтин*).

Повышение интереса к проблеме изучения ценностей происходит в период ценностных кризисов, ломки сложившейся системы и поиска новых культурных оснований и ориентации существования человека. Наряду с процессом трансформации аксиологич. шкал при сохранении их иерархизированности как таковой, кризисные эпохи порождают также и идеи отказа от предпочтительности той или иной ценностной позиции, глобального аксиологич. культурного релятивизма (*Ницше, постмодернизм*). Последний необходимо отличать от социол. аксиологич. релятивизма, акцентирующего связь ценностных ориентации и предпочтений с местоположением субъекта в системе социальной организации об-ва, с особенностями образа жизни.

Лит.: Дробницкий О.Г. Мир оживших предметов. М., 1967; Ценности культуры и современная эпоха. М., 1990; Чавчавадзе Н.З. Культура и ценности. Тб., 1984; Философия и аксиология. Велико Търново, 1993; Сто-лович Л.Н. Красота. Добро. Истина: Очерк истории эс-тегич. аксиологии. М., 1994; Культурология. XX век: Антология. Аксиология, или филос. исследование природы ценностей. М., 1996; Леонтьев Д.А. Ценность как междисциплинарное понятие: Опыт многомерной реконструкции // ВФ. 1996. N 4; Kluckhohn C. Values and Value-Orientations in the Theory of Action // Toward a general theory of action. Camb.; Massachusetts, 1962; Parsons T. The Social System. N.Y., 1964.

И.М. Быховская

АЛПАТОВ Михаил Владимирович (1902-1986) - историк и теоретик искусства. А. внес самобытный вклад в теорию т.н. «структурного анализа», а также в осмысление эстетич. и общекультурного своеобразия худож. наследия России.

Учился на филол. ф-те Моск. ун-та (отделение истории искусств; 1919-21). Испытал значит. влияние И.

Тэна, из отеч. историков и теоретиков культуры — Ф.И. Буслаева и Д. В. Айналова. Работал в Моск. музее изобразит. искусств (1921-23) и Ин-те археологии и искусствознания РАНИОН (1923-30). Преподавал (во Вхуте-ине, МГУ и др. ин-тах; с 1943 — проф. Моск. худож. ин-та им. В.И. Сурикова). Действит. член АХ СССР (1954), член-корр. Австр. АН (1978).

В 20-е гг. занимался преимущественно искусством Византии и Др. Руси, подытожив свои изыскания в книгах «Памятники иконописи» (совместно с О. Вульфом, 1925) и «История древнерус. искусства» (т. 1-2, 1932, совм. с Н.И. Бруновым, изд. на нем. яз. в Германии).

Наиболее характерные исследования А. создавались в русле «структурного метода», известнейшим представителем которого был *Зедльмайр* (отметивший важные приоритеты А. в становлении метода). В противовес «формализму» *Г. Вёльфлина* и чисто описат. иконографии А. стремился органически соединить формально-стилистич., сюжетно-символич. и историко-средовой подходы к худож. творчеству; охотно прибегая к сравнит. культурологии, к мотивам других видов искусства и лит-ры, он неизменно подразумевал целостность произведения как высшего формально-содержат. единства (поэтому «структурный метод» А. не следует путать с собственно структурализмом, где проблемы худож. синтаксиса обычно доминируют над произведением как таковым). Недовольный *иконологией* (с ее преимущественным вниманием к символично-эмблематическому подтексту), А. в качестве необходимого коррелята между формой и содержанием выдвигал (прежде всего в своих исследованиях зап.-европ. Возрождения) понятие «худож. мифа», общетипологически выявляющего гл. тенденции культуры данной эпохи.

История искусства была у А. неразрывно связана с историей как таковой, претворяясь в своего рода прикладную теорию культуры. Чрезвычайно значителен его вклад в осмысление отеч. худож. традиции, проблемы «русско-сти рус. искусства». Развивая концепцию Айналова применительно к Др. Руси, он выявлял эллинские истоки древнерус. художества, находя отзвуки «классики Фидия» в творчестве Андрея Рублева и его круга. Обращаясь к средневековой, более поздним эпохам и морфологически определяя нац. своеобразие, А. по сути продолжал исто-риософию «русской идеи», переводя ее в конкретно-искусствоведческий план. С одной стороны, это своеобразие, очерченное, А., не избежало перекличек с официальным националистич. мифом, с другой — вступало во внутр. оппозицию этому мифу благодаря целому ряду новаторских исследоват. интуиции (специфическая «античность вне Запада» внутри рус. ср.-век. древности; особое богатство «перекрестных культурных влияний» в России; Россия дольше других европ. стран сохраняла «великие традиции ранней ступени», т.е. народной архаики; роковые, поляризовавшие общество «переломы» ее истор. судеб (главные из них — переход от слав. язычества к христианству и реформы Петра I); наконец, необходимость выявления типол. «лейтмотивов» рус. искусства и разработки их особой терминологии).

В годы тотального идеол. контроля А. стремился обеспечить гуманистич. полноценность искусствоведческой деятельности (вывода ее за рамки чистой фактологии, равно как и чистой идеологии), сохранить максимально широкий познawat. горизонт (в т.ч. и в отношении официально шельмуемого модернизма). Богатое — вопреки всем цензурным ущемлениям — историко-теор. наследие А. активно утверждает первостепенную и непреложную роль худож. произведения в определении всего поля культуры.

Соч.: Очерки по истории портрета. М.; Л., 1937; Итальянское искусство эпохи Данте и Джотто. М.; Л., 1939; Этюды по истории западноевропейского искусства. М.; Л., 1939; 1963; Всеобщая история искусств. Т. 1-3. М.; Л., 1948-55; The Russian Impact on Art. N.Y., 1950; Андрей Рублев. М., 1959; Этюды по истории русского искусства. Т. 1-2. М., 1967; Художественные проблемы итальянского Возрождения. М., 1976; Этюды по всеобщей истории искусств. М., 1979; Поэзия Микеланджело. М., 1992; Этюды об изобразительном искусстве. М., 1993; 1994; Воспоминания. М., 1994.

М.Н. Соколов

АМЕРИКАНОЦЕНТРИЗМ - одна из разновидностей европоцентризма, рассматривающая Америку как цитадель новой культуры. Осмысление культурных связей между Европой и Америкой имеет в философии давние традиции; реальные социально-истор. особенности судьбы амер. нации позволяли говорить о своеобразии США. Нек-рые философы усматривали в переменах, происходивших на Амер. континенте, прообраз принципиально иной цивилизации, опережающей европейскую и ценностно несоизмеримую с ней. Философы Нового Света, в согласии с этой установкой, развивали мессианские идеи, представляя Америку «спасительницей» старой Европы, якобы исчерпавшей свою духовность.

Однако культурные узы Европы и США порождали в филос. лит-ре и противоположный ход мысли: энтузиазм по поводу социальных и духовных преобразований на новых землях сменялся унынием, разочарованием в цивилизаторской миссии Америки.

Ранее господствующий в зап. сознании строй мысли не включал даже намека на культурное различие между Европой и Америкой. Постепенно в амер., а отчасти в зап.-европ. сознании складывалось иное убеждение: подчеркивалось культурно-истор. своеобразие Америки, укреплялось представление, что именно в Новом Свете разыгрывается новая драма истории, выявлялся особый потенциал человек. духа. Однако попытки раскрыть неповторимость амер. культуры, доказать ее своеобразие, принципиальное отличие от европейской то и дело приводили к прямо противоположным результатам: духовная жизнь Нового Света представлялась лишь в малой мере отличной от европейской. Амер. мыслители находились под сильным влиянием европ. идейного наследия,

хотя и придавали ему особую трактовку. Так, амер. интеллектуалы восприняли основы англ. пуританизма, сообщив ему, однако, мессианистский оттенок. Именно поэтому в амер. обществ. сознании стали укрепляться универсалистские идеи, согласно к-рым Америка в противовес Европе может стать истинным проводником религ. и гражд. свобод.

Англ. Америка рассматривалась идеологами Нового Света как бастион гражд. и религ. свобод. Война с Францией укрепляла провиденциалистские настроения. Наступление амер. революции оценивалось как божеств. промысл. Концепция божеств. провидения стала важным рычагом нац. самоутверждения. Амер. революция приравнивалась к исходу евреев из Египта, основатели гос-ва — к библейским патриархам, Вашингтона уподобляли Моисею.

Гос-во, основанное на новом континенте, не имело ни прошлого, ни гомогенного населения, но именно поэтому создавалась социальная мифология, появилась идея, будто Америка начинает новую историю человечества.

Игнорируя социально-экон. факторы нац. сплочения, амер. теоретики подчеркивали консолидирующую роль мифов, изображая завоевателей материка подвижниками, имеющими полное право предписывать свою волю «примитивным» народам Америки и Африки; оправдывались насилие и геноцид. Истор. становление мыслилось как борьба с «дикостью» индейцев, как цементирование нации на основе неоспоримых культурных стандартов.

Амер. философы возвели наступление новых времен, грядущее торжество принципов демократии и гуманизма. Культурное своеобразие новой нации расценивалось как залог уникального истор. развития.

Исторически амер. нац. сознание включало в себя глубокую веру в исключительность происхождения и судеб развития страны: американцы — новый народ, сформировавшийся из тех, кто искал и обрел свободу в Новом Свете, обладающий своего рода миссионерским предназначением. Своеобразие этой культуры — в особой приверженности идее техн. прогресса, динамизма, преобразования.

В рамках американоцентристской концепции Европа и др. страны мира рассматриваются в осн. как плацдарм для укоренения амер. цивилизации.

Выдвигая разл. программы культурного обновления, идеологи А. по сути дела поддерживают идеал динамичной венац. культуры.

Совр. версии А. страдают исходной противоречивостью: «новые философы» пишут об универсальном мировоззрении, свободном от узости «регионализма», ратуют за возрождение глобальной культуры, но источником универсализма оказывается не объективный процесс сближения культур, а именно А.

Лит.: Нац. вопрос в развитых капиталистич. странах. М., 1978; Зап. Европа и культурная экспансия американизма. М., 1985; США глазами амер. социологов. Кн. 2: Политика, идеология, массовое сознание. М., 1988.

П. С. Гуревич

АМЕРИКАНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ШКОЛА — одна из ведущих нац. школ, в широком смысле — амер. антропол. традиция. В рамках А.а.ш. сформировался ряд направлений, опирающихся на собственную методологию и методику исследования, отчетливо образующих самостоят. школы: историческую (Боас, Крёбер, Уисслер, Лоуи), этнопсихологическую (Кардинер, Бенедикт, М. Мид и др.), культурно-эволюционную (Л. Уайт, М. Салинс, Э. Сервис, Дж. Стюард и др.) и т.д.

А.а.ш. пережила ряд этапов в своем развитии, связанных со сменой преобладающего методол. подхода: от классич. эволюционизма Л. Моргана (с сер. до конца 19 в.), его дискредитации и полного вытеснения антиэволюционным эмпиризмом Боаса, противостояния истор. подхода любым другим интерпретациям культуры (включая структурно-функциональный), до возрождения эволюционизма (Уайт) и утверждения методол. плюрализма во вт. пол. 20 в.

Особенность амер. традиции в антропологии как науки о человеке — нерасчлененность знания, стремление к целостному подходу в изучении человека как существа биол. и культурного одновременно и выделение культуры как центр, объекта исследования, основного и автономного феномена истории.

Крёбер, определяя принципы построения антропол. знания, рассматривал антропол. метод как рез-т синтеза гуманитарного и естественнонаучного подходов, а гуманитарно-естественнонаучную двойственность антропологии понимал как внутренне присущую ей характеристику. Традиция нерасчлененности знания формально существовала около 100 лет, а фактически продолжает определять развитие совр. антропологии.

Дисциплинарная дифференциация внутри амер. антропологии сложилась к сер. 20 в. и имела свою специфику. Осн. деление произошло по гл. направлениям исследования биол. и культурной сущности человека, что соответствовало физич. и культурной антропологии.

Физич. (биол.) антропология (К. Брейс, Дж. Картер, Р. Халлоуей, У. Хауэлс, Ш. Уошберн и др.) сосредоточилась на изучении сравнит. морфологии приматов, генетике, биол. эволюции человека, разнообразии этнич. типов (рас) и др. Проблемы психологии и поведения человека — пограничные темы и изучаются как физич. (соматич. аспект), так и культурной (экстрасоматич. аспект) антропологии.

Согласно традиции, преобладающей в США, *культурная антропология* включает *этнографию* как изучение и описание специфики отд. культур, *этнологию* как сравнительно-истор. анализ культур, лингвистику, первобытную археологию, теор. антропологию.

В европ. традиции большее распространение получила социальная антропол. (особенно в Великобритании и Франции), *этнология* (в Германии). В СССР под антропологией понималась только физич. антропология, а непосредств. изучение конкр. культур ограничивалось описат. фазой — этнографией.

Полемика для этногр. исследований амер. антропологов

стала большая часть культурных регионов Земли. Первые полевые исследования проводились в целях изучения культур коренного населения Сев. Америки, затем в сферу интересов амер. антропологов вошли Лат. Америка, Африка, Океания и Азия. Был собран и систематизирован объемный и уникальный материал по истории культуры, к-рый составил основу музейных коллекций и послужил источником для социокультурного анализа.

История амер. антропол. традиции насчитывает более 150 лет, начиная с первых работ Дж. Стефенса и Л. Моргана. Оформление антропологии как дисциплины произошло на рубеже 60-70-х гг. 19 в., но поворотным пунктом в ее развитии и зарождении собственной традиции стали работы Моргана 70-х гг.: «Системы родства» и «Древнее об-во», в к-рых ему удалось сделать для антропологии то же, что сделал для биологии Дарвин, т.е., на основе анализа эмпирич. материала, полученного в рез-те исследований жизни и быта сев.-амер. индейцев, классифицировать системы родства, показать их универсальность для человеч. истории, что вкупе с другими данными позволило ему создать концепцию эволюции культуры. В книге «Древнее об-во» Морган рассматривает две линии эволюции культуры (развитие интеллекта и развитие орудий труда) и предлагает свою периодизацию культурной истории, опирающуюся на смену технологий. Открытия Моргана оказали большое влияние на формирование антропологии в США и Европе. Он основал антропол. отделение в «American Association for the Advancement of Science» и был избран президентом Ассоциации в 1880 г.

К к. 19 в. под влиянием идей Моргана и Спенсера сложилась значит. эволюц. школа (Ф. Патнэм, Ф. Ка-шинг, А. Флетчер, Э. Смит, У. Пауэлл и др.), представители к-рой со временем в большей степени стали опираться на опыт кабинетной работы. В этот период эволюц. направление подверглось жесткой критике и потеряло свои лидирующие позиции. Если в Европе борьба культурно-истор. школы против «спекулятивных теор. конструкций эволюционистов» нанесла серьезный удар по эволюционизму, но не вытеснила его полностью с научной арены, то в США пересмотр ме-тодол. принципов и формирование новой, истор. школы, привел не только к забвению, но и к шельмованию эволюционных традиций в антропологии.

Истор. школа как идейный лидер амер. антропологии пер. трети 20 в. сложилась под влиянием взглядов и личности *Боаса*, к-рый привнес в амер. антропологию традиции нем. культурно-истор. школы.

В Колумбийском ун-те Боас создал первую проф. школу амер. антропологов, где в основу подготовки была положена четко сформулированная программа интенсивных полевых исследований, изучение физич. антропологии, лингвистики и этнографии.

Идейным стержнем истор. школы стал эмпирич. метод. В качестве единственно возможного научного подхода Боас принимал накопление большого количества фактов и их тщат. описание, полностью отказываясь от синтеза полученных данных.

Истор. школа рассматривала каждое культурно-истор. явление как уникальное, возникающее единожды, в рамках опр. культурного ареала, а возможности изменений в культуре (культурная динамика) понимались как колич. изменения, возникающие в рез-те привнесения или заимствования культурных элементов путем диффузии и их взаимодействия (*аккультурация*).

По существу, истор. метод Боаса предусматривал изучение культуры в состоянии статики в синхронном аспекте, т.е. демонстрировал антиистор. подход, доведенный до абсолюта его учениками и последователями (Голденвейзер, Лоуи, Херскович и др.). Достижения амер. истор. школы состояли в накоплении этногр. и археол. материала, развитии техн. приемов полевых исследований, а также введении нек-рых общих понятий: область распространения культуры, аккультурация, параллелизм и т.д.

Традиции истор. школы во многом определили дальнейшее развитие амер. антропологии. Под влиянием научных принципов Боаса сформировались такие ученые, как Крёбер, Бенедикт, П. Радин и др., к-рые в свою очередь создали новые направления в антропологии.

Под воздействием идей, рождавшихся в семинаре Кардинера при Колумбийском ун-те, работ Э. Сепира и Бенедикт 20-х гг., к 40-м гг. в А.а.ш. складывается направление «психологической антропологии». Ядро новой школы составили М. Мид, М. Оплер, *Линтон*, К. Клакхон, К. Дюбуа, И. Халлоуэлл и др.

Методол. основой деятельности этой школы стали концепции Бенедикт и традиции психоанализа. Пси-хол. (этнопсихол.) школа в основу своей деятельности положила изучение взаимодействия человеч. сознания и культуры, в к-рой живет индивидуум. Опираясь на идеи психоанализа, Бенедикт создала целый ряд концепций, формирующих психологический подход к типологии культуры, в т.ч.: конфигурации, паттерны культуры, характеризующие целостность культуры исходя из стереотипа или образца культурно-детерминированного поведения. Бенедикт отстаивала необходимость изучения каждого культурного явления в контексте данной культуры. В годы Второй мир. войны она изучала япон. нац. психологию, используя разработанную ею технику «дистанцированного исследования культуры». На основе собранных материалов была написана книга «Хризантема и меч», к-рая стала классич. работой по культурной антропологии в целом. Большую известность получили работы М. Мид по психологии детства. Исследования психологии личности были уходом за рамки исследоват. интересов истор. школы.

Крёбер по-своему преодолел ограниченность традиции Боаса. Он предложил новое понимание культуры как особого явления, подчиняющегося своим собственным закономерностям, ввел понятия реальной и ценностной культур, «стилистич.» подход к типологии культуры, а также, под влиянием идей *Риккерта*, *Шпенглера*, *Тойнби*, разработал своеобр. модель циклич. развития культуры, к-рую назвал «конфигурации развития куль-

туры». Одной из осн. задач культурной антропологии он считал классификацию культур и цивилизаций, реконструкцию «естеств. истории мировых культур, живых и вымерших». Крёбер внес значит. вклад во все области антропол. исследований: этнографию, археологию, лингвистику, теор. антропологию. Работы Крёбера во многом предопределили «культурологич.» направленность А.а.ш.

Коренной поворот в истории амер. антропологии происходит в 50-е гг., с возвращением на научную арену эволюционизма. Необходимость дальнейшего развития антропологии потребовала восстановления данной науки в том ее значении и роли, в к-рых она существовала с самого начала, т.е. науки, изучающей не только отд. элементы культуры, но и динамику эволюции человек. цивилизации.

Решающую роль в возрождении эволюционизма в новом качестве и на новом уровне осмысления сыграл Л. Уайт. Под влиянием его работ произошел поворот от частных исследований локальных культур, устремленных в прошлое, к исследованию культурно-истор. процесса, целостному исследованию мировой культуры. Обращение к наследию Моргана, переиздание его трудов, публикация архивных материалов заставили Уайта по-новому взглянуть на эволюц. традицию, отказаться от антиэволюционизма истор. школы и выступить с критикой Боаса, Голденвейзера, Лоуи.

За 40 лет работы в Мичиган, ун-те (1930-70) он воспитал целую плеяду проф. антропологов. Нек-рые из них стали последователями Уайта в научных изысканиях. В начале своей деятельности он отошел от боасовской концепции культурного релятивизма. Открыто защищая непопулярную до сер. 20 в. эволюц. теорию и концепцию культурологии, поставил свои статьи и книги под острую критику коллег. Лишь в 60-е гг. концепция Уайта как основоположника неэволюционизма получили широкое признание. Наследие Уайта в целом не было должным образом оценено при его жизни — не придерживаясь ни одного из официально признанных направлений, он создает свое — культурно-эволюционное; его концепции, особенно в области культурологии, опередили свое время, и только в 90-е гг. приходит понимание значимости его работ. Уайт выделил культурологию как самостоят. науку в комплексе обществ, наук, немало сделал для утверждения в науке самого термина «культурология», развил понятие «культура», охарактеризовав ее как специфич. класс явлений, имеющий символич. значение и присущий только человек. сообществу, определил предметное поле культурологии и осн. методы ее исследования. Будучи эволюционистом, Уайт считал необходимым использовать истор., структурно-функциональный и эволюц. подходы для интерпретации культуры как соответствующие культурным процессам разл. типа: временному, формальному, формально-временному. Уайт первый применил системный подход для описания и интерпретации культуры как самоорганизующейся термодинамич. системы, функционирующей по естеств. законам. Неосуществленным замыслом ученого осталось завершение книги «Эволюция культур», в к-рой он собирался всесторонне рассмотреть развитие совр. культуры. Последняя книга Уайта «Концепция культурных систем» должна была стать заключит. частью задуманной работы. Предложенные им концепции: культуры как особого класса явлений, новой науки — культурологии, культурных систем, теория универсальной эволюции и др., определили место Уайта как выдающегося ученого, плодотворность идей к-рого была подтверждена их влиянием на развитие антропологии и культурологии вт. пол. 20 в.

К к. 50-х годов эволюционизм становится основным, но не единств. способом интерпретации культуры в амер. антропологии. Разнообразие подходов четко обозначилось и в самом эволюционизме. В 20 в. к клас-сич. концепции однолинейной эволюции добавились концепция универсальной (общей) эволюции Уайта/ Чайлда, к-рая позволяла определить законы культурно-истор. процесса; многолинейный эволюционизм *Дж. Стюарда*, концепция специф. эволюции Салинса/Сервиса.

Опираясь на многолинейный эволюц. подход, Стюард предложил в качестве осн. единицы классификации «культурный тип». Концепции Стюарда послужили ме-тодол. основой для археологии и этнографии США в 70-е гг.

Культурно-эволюц. направление (под влиянием Уайта и, отчасти, Стюарда) сосредоточило свои усилия на осмыслении особенностей культурной эволюции и ее отличии от эволюции биологической, продолжили работу Уайта, дополнив его концепцию универсальной эволюции концепцией специфич. культурной эволюции, учитывающей локально-истор. тип культуры. В рамках этого же направления сложилась и школа экол. антропологии, опирающаяся на системный подход Уайта и экологический — Стюарда. Эта школа рассматривала культуру как механизм адаптации человек. сообщ-ва к среде обитания, с целью восстановления равновесия об-ва и природы (Р. Вайда, Д. Андерсон, Р. Раппопорт и др.). Влияние идей школы Уайта прослеживается во многих направлениях культурной антропологии США в 70-90-е гг.

Посл. треть 20 в. представляет собой качественно новый этап в развитии А.а.ш. В 70-80-е гг. происходят изменения в традиц. ориентации на изучение незап., дописьменных культур и переход к изучению культур всех типов, включая постиндустриальное об-во. Одним из объектов тщательного изучения становится культура США (*М. Харрис*, *М. Салинс* и др.). Изменились внешние привычные условия работы — резко сузилось поле этногр. исследований вместе с исчезновением многих локальных культур с лица Земли.

В целом, произошло перемещение интересов с микроуровня изучения отд. культур на макроуровень, ярко проявилась тенденция к дальнейшей дифференциации знания. В этот период получают развитие традиционные и появляются новые исследоват. направления и темы: городская антропология, экон., полит., антропо-

логия религии, психол. антропология, прикладная, этноистория, символич. и т.д. Появились новые подходы к анализу культуры как целого — от системного до герменевтического.

Опр. влияние на развитие культурной антропологии США в посл. четв. 20 в. оказал лидер направления «интерпретативной антропологии» К. Гирц (Герц). Гирц — один из создателей интерпретативной антропологии, к-рая впитала традиции герменевтики, социологии и аналитич. философии, автор интерпретативной теории культуры, в основу к-рой положено т.н. «насыщенное описание культур». Он предложил рассматривать культуру как «текст» и интерпретировать его соответствующим образом. В одной из своих центр. работ — «Интерпретация культур», он пытается заново пересмотреть весь предшествующий опыт осмысления теории культуры и направленности культурной антропологии как таковой; выдвигает семи-отич. концепцию культуры.

Специфика А.а.ш. проявилась в развитии мощного теор. блока (теор. антропологии). Некогда (в эпоху доминирования истор. школы) увлечение теорией считалось, как минимум, нереспектабельным занятием, если не просто профанацией науки. С возрождением эволюционизма вернулось понимание важности теор. анализа. Стало общепризнанным, что антропологу необходимо освободиться от «табу кабинетной работы» и слепого преклонения перед бесплодным экспериментализмом. Отделение теор. работы от практич. исследования порождало либо пустую, бездоказат. спекуляцию, либо бессвязное нагромождение данных. Сложилось критич. отношение к текстам, в к-рых отсутствует анализ фак-тич. материала.

Новый этап развития теории в США характеризовался повышенным интересом к истории науки в целом и к истории антропол. теории в частности. Появилась целая серия работ, посвященных этим проблемам: «Социальная организация этнол. теории» Уайта, «Развитие антропол. теории» и «Культурный материализм: борьба за науку о культуре» Харриса; «Теор. антропология» Д. Бидни и др.

Традиция целостного исследования культуры способствовала тому, что наиболее мощным и разработанным стал культурологический пласт. В культурной антропологии был пройден путь от изучения примитивных к целостному исследованию современных культур (Уайт, Салинс, Харрис и др.); от эмпирич. описаний к анализу и теории, к тщат. работе над следующими проблемами: 1) формирование понятия «культура» (Крёбер, Клакхон, Уайт, Бидни, Кафанья и др.); 2) развитие понятия «культурная динамика», изучение культурных процессов разного уровня: от ассимиляции и аккультурации отд. культурных черт до эволюции культуры (Боас, Лоуи, Крёбер, Уайт, Дж. Стюард и др.). Разработаны основы типологии культур (Крёбер, Бенедикт, Мёрдок, Стюард, Фейблман, Уайт и др.); сформировались разл. подходы к интерпретации культуры.

Для амер. культурной антропологии посл. трети 20 в. характерны переход к проблемам понимания и интерпретации культуры и развитие такого направления, как символич. антропология, отражающие общую тенденцию культурологизации антропол. знания, достижение культурной антропологией качественно нового уровня осмысления культуры.

Особенностью А.а.ш. вт. пол. 20 в. помимо мирного сосуществования и взаимного обогащения разл. методол. подходов (*диффузионизм, эволюционизм, структурализм, функционализм*) является очевидное использование наследия предшественников, что позволяет говорить о существовании непрерывной традиции в амер. антропологии. Так, опыт полевых исследований Моргана и стремление к классификации отд. элементов культуры воспроизводился в традициях школы Боаса, к-рая выявила все возможности изучения культурной совокупности в рамках ограниченной культурной территории. Уайт, получивший образование в рамках той же традиции, воспроизведя положит. опыт эмпиризма истор. школы, вернул концепцию эволюции культуры в науку и, т.о., расширил возможности интерпретации культуры, не отказываясь и от использования структурно-функционального подхода при описании взаимодействия элементов культурной системы. Дж. Стюард в концепции мультитипной эволюции обобщил взгляды Моргана и Уайта и рассмотрел параллелизмы в развитии отд. замкнутых (исторически и географически) ареалов, используя разработки Крёбера, разработал теорию культурно-истор. типов. Экол. подход Стюарда, концепция энергетич. развития цивилизации и взгляд на культуру как адаптивную систему Уайта стали основой для развития культурно-эволюц. и культурно-экол. направлений в совр. амер. антропологии.

Лит.: Этнология в США и Канаде. М., 1989; Kroeber A.L. Anthropology. N.Y., 1923; Idem. Anthropology Today. Chi., 1953; Seals R., Hojjer H. An Introduction to Anthropology. N.Y., 1959; Service E.I. Profiles in Ethnology. N.Y., 1963; Horizons of Anthropology. Chi., 1964; White L. The Social Organization of Ethnological Theory. Houston, 1966; Hams M. The Rise of Anthropological Theory: a History of Theories of Culture. N.Y., 1968; Social Contexts of American Ethnology, 1840-1984. Wash., 1985; Ember C.R., Ember M. Anthropology. Englewood Cliffs, 1985; Recapturing Anthropology: Working in the Present. Santa Fe, 1991; Stocking G. The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology. N.Y., 1993.

Л.А. Мостоеа

АМЕРИКАНСКАЯ ИСТОРИЧЕСКАЯ ШКОЛА в

антропологии, или амер. школа истор. этнологии (школа *Боаса*) — направление, определившее развитие амер. антропол. мысли с к. 19 до 40-х гг. 20 в. Название «историческая» подчеркивало отличие амер. школы от нем. и англ. школ *диффузионизма* (Ф. Гребнер, У. Риверс, Г. Эллиот-Смит) и от франц. антропологии. Ведущими теоретиками этого направления были Боас, К. Уисслер, *Крёбер*, Р. Лоуи и др.

А.и.ш. сформировалась под влиянием взглядов и личности Боаса, создавшего первую профессиональную школу антропологии в США.

Теор. основы А.и.ш. сложились как реакция на эволюционизм к. 19 в. (кабинетный стиль работы, подгонка фактич. материала под удачные концепции и т.д.) и как рез-т осознания огромных пробелов в конкретном изучении культур сотен народов, племен и племенных групп. Единственно научным подходом Боас считал строго описат. метод, не допускающий перехода к «спекулятивным» обобщениям.

Основой деятельности А.и.ш. стали интенсивные местные этногр. исследования. В течение почти полувека Боас и его последователи изучали одну конкретную проблему за другой и разрешали их с учетом времени, места и культурных факторов. А.и.ш. сосредоточила свои исследования на ограниченных историко-геогр. территориях, к-рые изучались на протяжении опр. отрезка времени, с использованием статистич. метода для анализа распространения разл. или аналогичных типов артефактов, их взаимопроникновения и ассимиляции, их связи с опр. культурной областью. Использовались методы лингвистики, исследовались истор. факторы и психол. компоненты культурных комплексов. Анализ культуры был направлен на изучение происхождения каждой ее отдельной черты. Реконструкция истории культурных областей должна была показать, какие черты развивались в ее пределах и какие были заимствованы (благодаря диффузии) извне. Большое значение придавалось исследованию климата, топографии, флоры и фауны той или иной культурной области.

А.и.ш. развивала и нек-рые общие понятия: область распространения культуры, диффузия (с учетом приводящих черт), независимое развитие (там, где диффузия невозможна или невидима), параллелизм и конвергенция. В результате огромной этногр. и археол. полевой работы был собран уникальный по своему характеру, огромный историко-культурный материал, к-рый послужил основой для последующего изучения.

Лит.: General Anthropology. Ed. Boas F. Boston; N.Y. etc., 1938; Anthropology: Ancestors and Heirs. / Ed. by St. Diamond. The Hague etc., 1980; Social Contexts of American Ethnology. 1840-1984. Wash., 1985.

Л.А. Мостоева

АМСТЕРДАМСКАЯ ШКОЛА - одно из поздних эволюционистских направлений в зап. этнологии. Развивалось в Нидерландах в пер. пол. 20 в. на базе кафедры этнологии Амстердам, ун-та, возглавлявшейся в 1907-33 основателем и главой А.ш. С.Р. Штейнмецем (1862-1940). Органом А.ш. был журн. «Internationales Archiv für Ethnographic» («Междунар. этногр. архив»), изд. в Лейдене в 1888-1947. Осн. работы последователей А.ш. публиковались на нем. и англ., реже — на голл. яз. А.ш. формировалась в период кризиса классич. эволюционизма, представлявшего один из гл. источников ее теор. платформы. Реакцией на этот кризис был перенос осн. внимания на сравнительно-истор. типологизацию культурных явлений, к-рая стала рассматриваться как гл. цель этногр. исследования. Адепты А.ш. (Х. Нибур, Т.С. ван дер Бей, И. Фаренфорт) скрупулезно рассматривали пространств, и временные варианты таких явлений, как война, рабство, первобытные верования. Совр. сравнительно-функционалистские исследования в значит. степени приближаются к амер. холокультурализму (школа *Мёрдока*).

Лит.: Steinmetz S.R. Gesammelte kleinere Schriften zur Ethnologic und Soziologie. 3 Bd. Groningen, 1928-35; Idem. Die Philosophic des Krieges. Lpz., 1907; Fahrenfort J.J. Wie der Urmonotheismus am Leben erhalten wird. Groningen, 1930.

М.А. Членов

АНГАЖИРОВАННОСТЬ (фр. вовлеченность) - сознательно выбранная обществ. позиция.

В общественно-полит. обиход термин введен *Сартром*. По его мнению, человек через совершение нравств. и практич. выбора созидает сам себя. При этом никаких заранее заданных моральных ценностей нет. Существование человека — «тотальный выбор», постоянное определение по отношению к обстоятельствам, необходимость занятия в любой ситуации четкой позиции. Лит-ра есть выражение вовлеченности писателя в обществ. жизнь. Невмешательство в события — тоже форма участия в них. В об-ве писатель говорит, а если не говорит, то стреляет. Сартр считал Флобера и Гонкуров виновными в последовавших за Коммуной репрессиях: «Они не написали ни строчки, чтобы помешать им». Подобные взгляды он излагал в послевоенных работах, насыщенных антибурж. и антииндивидуалистич. пафосом. Их яркое выражение дано в работе «Что такое лит-ра?», где А. утверждает как нечто большее, чем вовлечение художника в полит. процесс: «Всякая вещь, к-рую называют, не является больше тою же самой, она утрачивает невинность».

Пример критич. использования понятия А. можно найти в работах *Р. Барта*. По его мнению, лит-ра создана для тождества себе, это особый праксис. Слово — не орудие и не носитель полит. идей, а самодостаточная структура. Ответственность писателя не в том, осознает ли он идеол. выводы из высказываемых им мнений, а в том, чтобы переживать лит-ру, как неудавшуюся А., как особую действительность, не являющуюся вовлечением в обществ. жизнь.

Камю так же отказывается от вульгарной трактовки А. как непременно участия в политике, заменив ее понятием «обязательства» художника жить и творить в любых условиях.

Лит.: Sartre J.-P. Situations 2. P., 1948; Камю А. Бунтующий человек. М., 1990; Барт Р. Избр. работы. М., 1994.

А.Т.

АНДРЕЕВ Даниил Леонидович (1906-1959) - философ, культуролог, писатель. Сын Леонида Андреева; окончив Высшие лит. курсы, А. работал художником-шрифтовиком. Вскоре после окончания Второй мир. войны, в к-рой А. принял участие, был арестован (1947) и осужден на 25 лет тюремного заключения. После сокращения срока наказания до 10 лет вышел на свободу (1957) тяжелобольным человеком. В оставшиеся ему 2 года жизни А. напряженно работал над произведениями, в к-рых пытался воплотить свой духовный и мис-тич. опыт. За этот короткий срок написал гл. книгу своей жизни «Розу Мира» (опубл. значит, позже), где создает грандиозную картину зарождения, развития и конца мировой культуры. Несмотря на глобальный подход, наибольшее внимание уделяет судьбам рус. культуры, к-рую отчасти противопоставляет остальным культурам (прежде всего западной). В этом несомненно сказывается влияние славянофильской и евразийской точек зрения.

Культурологич. концепция А. основывается на восприятии бытия как текущего рез-та борьбы Света и Тьмы, Космоса и Антикосмоса, Провидения и Демонизма. Человеч. культура представляется ему зависимой от стран небесной культуры и «шрастров» — антикультурных центров человечества, условно расположенных в глубинах Земли.

Взгляды А. относительно природы культуры находятся в тесной связи с идеями неоплатоников и гностиков. Из неоплатонизма А. наиболее близки учение об эманации и восхождении к Единому (Плотин), пантеизм и учение о даймонах и героях-народоводителях (Ямвлих), учение о трансформации монады и циклич. активности развития (Прокл). К гностикам восходит представление А. культуры как сочетания мужского и женского начал (Валентин), многослойности окружающего мира, возникновение к-рого связано с борьбой небесных сил и противостоящего им зла (Василид).

Эсхатологич. и символич. компоненты культурологич. концепции А., а также ангелология и демонология восходят к Книге Еноха, Апокалипсису, ареопагитикам и Бл. Августиному («О граде Божиим»). Из совр. авторов на А. наиболее сильно повлияли В.С. Соловьев («Три разговора»), концептуальная зависимость от к-рого у А. особенно сильна — его он пересказывает целыми периодами.

В разработке учения об одушевленности природных и обществ, феноменов и «мистич. зречести язычества» прослеживается сильное влияние на концепцию А. культурологич. разработок *Флоренского* («Смысл идеализма») и *С.Н. Булгакова* («Свет Невечерний», «Лествица Иаковлева»).

Теологич. основания человеч. культуры связаны у А. с задачей просветления трехмерного пространства нашей планеты (состоящей из более чем 240 разнопрост-ранственных, иноматериальных и разновременных слоев). Первоначально мир, в к-ром мы обитаем, населяли ангелы. Но вскоре вторжение демонич. сил привело к их вытеснению и наш мир был предоставлен для просветления животного царства. В ответ на это планетарный демон ввел «закон взаимопожирания». Гармония первонач. единства была нарушена, и природа разделилась на два начала — жертвенное и демоническое. Тогда провиденциальные силы направили свою деятельность на создание предпосылок для выделения из животного мира человека и появления культуры.

Т.о., человеч. культура, с т.зр. А., — инструмент борьбы Провидения с силами Зла. В то же время, человек — непосредств. создатель и носитель культуры, — в силу предоставленной ему свободы воли, стал объектом борьбы сил Света и Тьмы. Каждая из сил создает свои культурные идеалы: силы Света — страны «небесной» культуры (затомисы), силы Тьмы — урбанистич. и тех-ницизированные страны антикультуры, условно находящиеся под компенсационными выступами материков в глубинах Земли (шрастры). Небесные контуры затомисы частично совпадают с географией областей распространения тех культур на Земле, создание к-рых они инициировали.

Время возникновения каждого затомиса предшествует моменту зарождения создаваемой на его основе культуры. Непосредств. творцы создаваемой культуры — особые богосотворенные монады, достигшие в предшествующих воплощениях высокой степени совершенства. Например, основы Небесной России закладываются в 8-9 вв., а в 11 в. с помощью «человекодуха», бывшего когда-то на Земле апостолом Андреем, демиург рос. культуры Ярослав начинает создавать «гуманный еще чертеж Небесной России».

Согласно этим планам, громадные просторы Рус. равнины начинают заселять люди, исповедующие языкч. культуру, религиозно-космологич. основы к-рой заключались в обожествлении стихийных сил и процессов. На следующей стадии развития влияние визант. **метакультуры** на рос. приводит к усвоению рус. культурой идей христианства. Громадную роль в распространении христианства на Руси А. отводит «родомыслам» — истор. деятелям, руководимым в своих трудах самим народоводителем Ярославом. К ним относятся Владимир Святой, Ярослав Мудрый, Владимир Мономах и др.

В рез-те введения родомыслами новых культурных ценностей (религ., бытовых, этич. и эстетич.) возникает противостояние двух культурных тенденций — славянской и христианской, — что, в свою очередь, приводит к затянувшейся на века и продолжающейся по сей день борьбе «прароссианства» и христианства (видимым воплощением этой борьбы, по А., является собор Василия Блаженного с его контрастом праздничного языкч. экстерьера и аскетичного христ. интерьера). Однако если прароссианство и христианство противоречат друг другу гл. обр. стадильно, то инициируемый затомисом духовный компонент рус. культуры противоречит античеловеч. культуре шрастров принципиально.

А. призывает рассматривать рос. метакультуру не под углом причинности, а телеологически. С этой т.зр. «отставание», хронологич. и стадильное, от зап.-европ. культур оправдывается великой ролью, предназначенной рус. культуре. Предчувствие этой всемирной мис-

сии обнаруживается еще в идеологии былин, «осмысливших богатырей как носителей и борцов за высшую духовную правду». В последующие века рос. культура порождает идеальный образ Святой Руси, культурно-истор. значение к-рой полностью осмысливается в фи-лофеевской концепции Третьего Рима. Т.о., превращение России из периферийной европ. страны в громадное евразийское гос-во предопределяется рядом культурно-истор. задач. На первых порах это заполнение рус. культурой «полого пространства» между осн. существующими культурами (северо-зап., романо-католич., мусульманской, инд., дальневост.). В рез-те Россия становится геогр., а затем, благодаря посреднической и объединит. деятельности, и духовным средоточием мировой культуры. В 21 или 22 вв. рус. культура, по мнению А., ассимилируя и объединяя соседние культуры, перерастет в интеркультуру, сплавив все мировые культуры в духовно единое Человечество.

Затем, согласно А., наступит эпоха демонич. культуры. Переход к ней — следствие чрезмерного увлечения научно-техн. прогрессом и машинной цивилизацией. Подлинная духовность сменится бездуховностью, а затем античеловеч. культурой (вплоть до того, что людей будут вытеснять демонич. существа). Однако Антихрист будет торжествовать недолго. В Армагеддоне произойдет битва между вновь воплотившимся на Земле Христом и князем Тьмы. Разделяемая А. культурная оппозиция Запад—Восток сохраняется и здесь: столица Антихриста будет располагаться в Альпах, а место уцелевших носителей интеркультуры, где они во главе с Христом дадут решающий бой силам Зла, будет находиться в Сибири (апокалиптич. Армагеддон). Победа над Антихристом ознаменует новую культурно-истор. эпоху, конечным итогом к-рой станет приобщение всех к Богу и слияние с ним.

Соч.: Собр. соч.: В 3 т. Т. 1: Русские боги. М., 1993; Т. 2: Роза мира. 1995.

Лит.: Померанц Г. Коринфская бронза // Новое лит. обозрение, 1992, № 1; Эпштейн М. Роза мира и Царство Антихриста: О парадоксах русской эсхатологии // Континент. 1994. № 79.

А.В. Шабига

АНТИНОМИЧНОСТЬ КУЛЬТУРЫ - выражение внутренней сложности культуры, представляющей собой многоаспектный феномен. Антиномия как единство двух противоречащих друг другу, но одинаково обоснованных суждений находит свое выражение в культуре.

Так, в культуре рождается и утверждается некий идеал (истор., нац. и т.д.), на к-рый культура в своем развитии ориентируется. Приобщение к культуре способствует социализации личности, но и создает благоприятные условия для ее индивидуализации, способствует выявлению индивидуальности своих возможностей и способностей. Субъективно культура способствует раскрытию и утверждению личностью своей уникальности. Культура создается индивидом-творцом, она порождает уникальные объекты для воспринимающего их индивида; т.о., в опр. степени культура не зависит от об-ва, но и не существует вне об-ва, создается только в об-ве, во многом благодаря об-ву и без обществ, поддержки не могла бы существовать вообще. Культура облагораживает человека, оказывает благотворное влияние на об-во в целом, но может воздействовать и отрицательно, подчиняя человека разного рода мощным духовным воздействиям, а в своем «массовом варианте» способствует опрощению об-ва и даже деградации обществ, нравов. Культура существует как процесс, сохраняющий верность традициям, устоявшимся обычаям, нормам, представлениям, но и непрерывно нарушает нормы и традиции, сохраняя свою жизненную силу благодаря бесконечно рождающимся в ней новациям.

А.к. — одно из гл. препятствий на пути выработки содержат. — единого и непротиворечивого — определения культуры.

Лит.: Культурология. Основы теории и истории культуры: Уч. пособие. СПб., 1996.

К.В. Акопян

«АННАЛОВ» ШКОЛА - см. *Школа «Анналов»*

АНТРОПОГЕОГРАФИЧЕСКАЯ ШКОЛА - школа, осн. нем. географом *Ратцелем*. Ставила своей целью исследование отношений между человеком и окружающей средой, считая геогр. фактор важнейшим пунктом науч. исследований и интерпретаций. История была сведена, по сути, к передвижениям народов, в к-рых А.ш. усматривала «существенное свойство народной жизни» и «основополагающий фактор истории человечества» (Ратцель).

С научно-истор. т. зр. А.ш. представляла собой переход от эволюционизма к теории культурных кругов. Осн. элементы учения о культурных кругах («идею формы», представление о «кругах форм», «принцип континуитета») Ратцель сформулировал, исходя из идеи эволюции. Эти исходные моменты А.ш. были связаны с др. осн. положением более позднего учения о культурных кругах, а именно с теорией миграции. Концепция идеи формы заменила исследование обществ, отношений разработкой культурных соответствий, тогда как с помощью принципа континуитета предпринималась попытка реконструировать перемещение культурных ценностей и носителей культуры. Т.о., теория миграции заняла ключевое положение как в рамках А.ш., так и в теории культурных кругов, поскольку она исходила из примата перемещения культурных ценностей перед многократным самостоят. изобретением этих ценностей и тем самым объективно придавала способности человека творить лишь второстепенное значение. Вследствие таких методич. и теор. осн. в системе А.ш. раз-

работка идеи о кругах форм и их движений в пространстве стала центром, пунктом науч. исследований, а неисторично рассматриваемое соотношение «человек — природа», к-рое должно было объяснить геогр. распространение этих кругов форм, составило принцип причинности. Несмотря на то, что А.ш. призывала роль труда в качестве промежуточного звена между об-вом и природой, она не сделала из этого никаких методич. выводов, ограничиваясь констатацией того, что эта отрасль науки имеет дело с законами, формулируемыми на основе географии.

Ратцель не только осуществлял контакт между географией и этнографией, но, будучи эволюционистом, связал географию с социал-дарвинизмом, что создало основы геополитики. Последняя превратила «борьбу за бытие» в «борьбу за пространство».

Лит.: Ratzel F. *Volkerkunde*. Bd. 1-2. Lpz.; W., 1894-95; Idem. *Studien über politische Räume // Geographische Zeitschrift*. Bd. 1. Lpz.; B., 1895; Idem. *Die geographische Methode in der Ethnographie // Ibid.* Bd. 3. Lpz., 1897; Idem. *Die Erde und das Leben*. Bd. 1-2. Lpz.; W., 1901-02; Он же. *Народоведение*. Т. 1-2. СПб., 1904; Он же. *Земля и жизнь. Сравнительное землеведение*. Т. 1-2. СПб., 1905-06; Idem. *Politische Geographic*. Munch.; B. 1923; Idem. *Anthropogeographie*. Bd. 1-2. Stuttg., 1921-22; Erixon P. *An Introduction to Folklife Research or Nordic Ethnology // Folkliv*. Stockholm, N 14/15, 1950-51; Токарев С.А. *История зарубеж. этнографии*. М., 1978.

И. Зельнов (Германия)

АНТРОПОЛОГИЯ — область научного познания, в рамках к-рой изучаются фундаментальные проблемы существования человека в природной и искусств. среде. В совр. науке встречаются разл. варианты систематизации антропол. дисциплин. Так, к А. относят: *археологию, этнографию, этнологию*, фольклор, лингвистику, физич. и социальную А. Этот набор антропол. дисциплин постепенно расширяется, в него включают мед. А. (психологию человека, генетику человека), экологию человека и др. В лит-ре существует мнение, что А. как область науч. исследования объединяет собственно А., или естеств. историю человека (включающую эмбриологию, биологию, анатомию, психофизиологию человека); палеоэтнологию, или предисторию; этнологию — науку о распространении человека на земле, его поведении и обычаях; социологию, рассматривающую отношения людей между собой; лингвистику; мифологию; социальную географию, посвященную воздействию на человека климата и природных ландшафтов; демографию, представляющую статистич. данные о составе и распределении человек. популяции. Из этих систематизаций вытекает расшир. трактовка А., когда в нее включаются и гуманитарные, и социальные науки. Кроме того, термины этнография (появился в Германии в к. 19 в.), этнология (введен по Франции) и А. (вошел в науч. оборот в англоязычных странах) использовались для обозначения науки о человеке и его культуре.

Основываясь на разграничении исследоват. полей, можно дать следующую систематизацию А.

А. философская концентрирует свое внимание на изучении проблем бытия человека в мире в целом, ищет ответ на вопрос о сущности человека. Она возникла как закономерное продолжение поисков решения проблемы человека в зап. философии, как один из вариантов ее решения. «Что такое человек?» — проблема, поставленная Кантом, была позднее подхвачена *Шелером*, к-рый полагал, что в известном смысле все центры, проблемы философии можно свести к вопросу: что есть человек и каково его метафизич. место в общей целостности бытия, мира и Бога. Рассматривая культуру в качестве гуманизации природы, Шелер задачу создаваемой им филос. А. видел в том, чтобы точно показать, как из осн. структуры человек. бытия вытекают все специфич. свершения и дела человека: язык, совесть, инструменты, оружие, гос-во, руководство, изобразит. функции искусства, миф, ремесла, наука, историчность и общественность. Проблематика филос. антропологии разрабатывалась *Геленом*, Э. Ротхакером, М. Ландманом, *Плеснером* и др.

А. теологическая рассматривает взаимодействие человека с миром сверхреального, божественного; для этого направления важно определить человека через призму религ. идеи. Теол. А. представляет собой одно из направлений совр. религ. модернизма, в рамках к-рого религ. мыслители ставят вопросы о сущности человека как двойственного по своей природе существа, рассматривают проблемы бытия человека в совр. мире, трагич. процессы роста бездуховности, исходя из основополагающих принципов христ. вероучения. Протестантские теологи *Нибур*, *Тиллих*, иудаистский философ *Бубер*, католич. антропологи *Тейяр де Шарден*, К. Ранер, православные богословы, в частности *Флоренский*, А.С. Позов — таков далеко не полный перечень религ. мыслителей, представляющих разл. течения в теол. А. Подчеркивая возрастающее значение теол. А. в совр. условиях, ее сторонники видят различие между филос. и теол. подходами к человеку в том, что теология (как и философия) занимается поисками ответа на вопрос о смысле жизни, но она при этом предполагает опыт веры и связанный с ним опыт спасения. Теол. А., следовательно, критически осваивает достижения естественнонаучного и филос. знания о человеке. Она должна быть открытой перед науками о человеке, но и эти последние должны быть открыты более высокому измерению, в конечном счете, — спасению.

А. культурная — особая область научных исследований, концентрирующая внимание на процессе взаимоотношения человека и культуры. Эта область познания сложилась в европ. культуре в 19 в. и окончательно оформилась в посл. четв. 19 в.

В зарубеж. лит-ре существуют разл. подходы к выделению предметного поля этой науки. Понятие культурной А. используется для обозначения относит. узкой

области, связанной с изучением человеч. обычаев, т.е. сравнит исследования культур и сооб-в, науки о человечестве, к-рая стремится к обобщениям поведения людей и к самому полному возможному пониманию разнообразия человечества и др.

Культурная А. концентрирует внимание на проблемах генезиса человека как творца и творения культуры в филогенетич. и онтогенетич. плане. Гл. проблемы культурантропол исследований связаны со становлением человека как феномена культуры: культурирование осн. инстинктов человека, возникновение специфически человеч. конституции, строение тела человека в его связи с культурной средой, поведение человека, становление норм, запретов и табу, связанных с включенностью человека в систему социокультурных отношений, процессы инкультурации, влияние культуры на половой диморфизм, семью и брак, любовь как культурный феномен, становление мироощущения и мировоззрения человека, мифология как культурное явление и др. Не менее важны в совр. эпоху вопросы экологии человека и культуры, исследование закономерностей функционирования **экокультуросистем**, поскольку становление человека как носителя культуры не может не включать в себя оценку его места и роли в сохранении природы и культуры современности.

Большое значение для становления теор. программы исследования человека и культуры имели труды *Тайлора* «Первобытная культура», «Введение к изучению человека и цивилизации (Антропология)», «Доистор. быт человечества и начало цивилизации» и др., в к-рых он с позиций эволюционизма дал антропол. трактовку культуры, положив тем самым начало культурантропол. исследованиям. В русле эволюционизма развивались исследования Фр. Фрезера, Дж. Мак-Леннана, Дж. Леббока, Ю. Липперта и отеч. ученых К.Д. Кавелина, М.М. Ковалевского, М.И. Кулишера, Н.Н. Миклухо-Маклая, Д.Н. Анучина, В.Г. Богораза (Тан) и др.

Этот период развития культурной А. принято называть **эволюционистским** (1860-95). Амер. исследователь Дж. Стокинг полагает, что эволюционистскому этапу предшествовал этап **этнологический** (1800-60). Следующий этап развития культурантропологии связан с деятельностью амер. ученого *Боаса* и носит название **исторического** (1895-1925). Боас выступил с критикой позитивистского сциентизма. Его методол. скепсис оказал большое влияние на исследователей: нек-рые из них отказались от естественнонаучных стандартов познания («научное поражение») П. Радина и др.) в пользу эмпирич. описательности и декларации релятивизма и эмпиризма (Херскович).

В 20-30 гг. в США возникла **А. психологическая**, к-рая первоначально именовалась направлением «культура-и-личность». Широкую известность она получила благодаря книгам *М. Мид*, *Бенедикт*, *И. Халлоуэла*, *Дж. Долларда*, *Дж. Уайтинга*, *И. Чайлда*, *Дж. Хонигмана*, *Э. Хьюза* Осн. предметом было исследование того, как индивид действует, познает и чувствует в условиях разл. культурного окружения.

А. биологическая (или **естественнонаучная**) концентрирует свое внимание на биологии человека как вида. К наст. времени А. понимается не только как наука о древнейших формах человека, об его эволюции (т.е. антропогенез и палеоантропология), а чаще всего как анатомия, физиология и морфология человека (учение о закономерностях роста и общих для всего человечества вариациях в строении тела).

После Второй мир. войны исследователи обращаются к методологии структурно-функционального анализа, что приводит к появлению **А. социальной** (*Малиновский*, *Радклифф-Браун* и др.). Кризис традиц. А. нек-рые ученые связывают с тесным сотрудничеством антропологов с колониальной политикой метрополии. Новые перспективы в этой науке раскрылись в анализе аспектов социального поведения человека. Социальная А., по признанию зап. ученых, пришла на место этнологии как центр., «сердцевинная» область А. культурной.

А. социальная исследует становление человека как социального существа, а также осн. структуры и институты, к-рые способствуют процессу социализации человека, и ряд других вопросов. Идеи социальной А. развивали *Малиновский*, к-рый понимал культуру как совокупность институтов, служащих для удовлетворения первичных (физиол. и психич.) и вторичных, т.е. порожденных самой культурой, потребностей людей; *Радклифф-Браун*, утверждавший, что совр. А. является функционально обобщающей и социологичной, это наука сравнит. социологии. Социальная А. уделяла внимание процессам взаимодействия человека и культуры на стадии цивилизации (это и интерес к урбанистич. культуре в работах амер. исследователя Р. Редфилда, что отчасти связано и с проникновением в культурантропол. направление методологии структурно-функционального анализа, с усилением влияния социологов — *Дюркгейма*, *Парсонса*).

В послевоенный период выкристаллизовывается также культурно-экологич. подход, взаимодействующий с «экологич. психологией», «культурной географией», «социальной географией», «экологией человека». Этот подход, именуемый «экологич. А.», объясняет взаимовлияние природной среды и культур. Это направление представляют М. Бейтс, Дж. Стюард, М. Салинс, а с рос. стороны — М.Г. Левин, С.П. Толстов, Н.Н. Чебоксаров и др.

Одно из ведущих структуралистских направлений в А. — **А. когнитивная** (*Гуденаф*, Ф. Лаунсбери, Х. Конхлин, С. Брунер и др.), к-рая занимается выявлением и сравнением «когнитивных категорий» в разных культурах. Это направление возникло в сер. 50-х гг. в США в рамках развития методов формального семантич. анализа. Окончательно оформилось в сер. 60-х гг. В основе когнитивной А. лежит представление о культуре как системе символов, как специфически человеч. способе познания, организации и ментального структурирования окружающей действительности. В языке, по мнению сторонников когнитивной А., заключены все когнитивные категории, лежащие в основе человеч. мыш-

ления и составляющие суть культуры. Эти категории не присущи имманентно человек. мышлению; они воспринимаются человеком в процессе *инкультурации*. Гл. объектом, на к-рый направлена исследоват. деятельность когнитивной А., являются разнообр. классификационные и таксономич. системы, функционирующие в культурах.

С 50-60-х гг. в среде амер. культурологов наметилось направление, получившее название *неоэволюционизма* (Л. Уайт, Дж. Стюард, Э.Р. Сервис, М. Салинс и др.).

Л. Уайт, еще в 1939 предложивший создать особую науку культурологии как общетеор. дисциплину, зафиксировал назревавший в то время кризис А. культурной; ее отличие от культурологии Уайт видел в том, что антропологи замкнулись в экзотич. мире бесписьменного прошлого, как в убежище от жгучих проблем современности. Культурология понималась им как общетеор. и методол. база для антропол. исследований и как возможность нового этапа развития и осовременивания А. культурной.

Дальнейшая эволюция культурной А. осложнена появлением компромиссных методол. установок, связанных с влиянием фрейдизма на амер. культурантрополо-гию (*Кардинер* и его школа «изучения культуры и личности») и со стремлением *Эванс-Причарда* переформулировать структурно-функциональную методологию в терминах «значений» элементов культуры и его попытки слияния А. с историей.

В послевоенный период в А. начинают превалировать направления, ориентированные на понимание значений «других» культур и привлечение в антропологию методов лингвистики (структурная лингвистика *Ф. де Соссюра*, фонология *Н.С. Трубецкого* и *Р. Якобсона*), связанных с выработкой на этой основе приемов формального анализа феноменов культуры. В науке появляется много вариантов А. **символической** (*Леви-Стросс*, *Э. Лич*, В. Тэрнер и др.).

Примером синтеза культурной А. и **герменевтики** (*Гадамер*, *Рикёр*), аналитич. философии языка (*Г. Райл*, *Витгенштейн*), философии символич. форм (*С. Лангер*) и лит-ведения (*К. Бёрк*) выступает А. **интерпретативная** *Гирца*, в свою очередь влияющая на становление таких направлений, как «А. как культурная критика» (*Дж. Маркус*, *М. Фишер*, *Дж. Клиффорд*) и «экспериментальная этнография» (*М. Агар*, *Дж. Лофланд*, *Э. Хьюз*), к-рые особое внимание уделяют дискурсивному аспекту антропол. знания (знание трактуется не только как отражение исследователем «другой» культуры, но как диалог между ними) и поиску адекватных риторич. стратегий передачи исследователем личного опыта понимания «другой» культуры.

Лит.: Ананьев Б.Г. О проблемах совр. человекознания. М., 1977; Аверкиева Ю.П. История теор. мысли в амер. этнографии. М., 1979; Бурж. концепции культуры: кризис методологии. Киев, 1980; Иванов Вяч.Вс. Культурная антропология и история культуры // Одиссей: Человек в истории. М., 1989; Маркарян Э.С. Проблема целостного исследования культуры в антропологии США // Этнология в США и Канаде. М., 1989; Ве-селкин Е.А. Культурная антропология США: теория и действительность: (Взгляд со стороны) // Этнол. наука за рубежом: проблемы, поиски, решения. М., 1991; Елфимов А.Л. Клиффорд Гирц: интерпретация культур // Этногр. обозрение. 1992. N 3; Емельянов Ю.Н. Введение в культурантропологию. СПб., 1992; Степин В.С. Филос. антропология и философия науки. М., 1992; Антропология и история культуры. М., 1993; Асочаков Ю.В., Чегринцев М.А. Амер. культурная антропология: замысел естеств. истории культуры // Вестник СПб. гос. ун-та. Сер. 61. СПб., 1993; Пуляев В.Т., Шаронов В.В. Социальная антропология: статус, предмет, проблемы // Социально-полит. журнал. 1993. N 7; Барулин В.С. Социально-филос. антропология. М., 1994; Мещеряков Б.Г., Мещерякова И.А. Введение в человекознание. М., 1994; Орлова Э.А. Введение в социальную и культурную антропологию. М., 1994; Этнология. М., 1994; Тэйлор Э.Б. Введение к изучению человека и цивилизации: (Антропология). М., 1924; Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1985; Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии. М., 1988; Boas F. The Limitation of Comparative Method of Anthropology // Boas F. Race, Language and Culture. N.Y., 1940; Haddon A. C. History of Anthropology. L., 1949; Kroeber A. L. Anthropology today. Chi., 1953; Herskovits M. Cultural Anthropology. N.Y., 1955; Idem. Horizons of Anthropology. L., 1965; Introduction to Cultural Anthropology. Boston, 1968; Cone C.A., Pelto P.J. Guide to Cultural Anthropology. Glenview, 1969; Keesing, Roger M., Keesing F. M. New Perspectives in Cultural Anthropology. N.Y., 1971; A Handbook of Method in Cultural Anthropology. N.Y.; L., 1973; Harris M. Culture, People, Nature. An Introduction to General Anthropology. N.Y., 1975.

Л.П. Воронкова, А.А. Велик

АНТРОПОЛОГИЯ ИСТОРИЧЕСКАЯ - одно из направлений познания социокультурной истории человечества, находящееся на стыке эмпирич. исследований истории культуры, ведущихся в русле описат. методологий и методов истор. науки, и системно-моделирующих, типологич. и кросскультурных исследований **истор. культурологии**, базирующихся на методологиях культурологич. науки.

Появление А.и. связано с работой группы франц. историков пер. пол. 20 в., обычно объединяемых под названием «школы «Анналов» (*Февр*, *Блок*) и их совр. последователей (*Бродель*, *Ле Гофф*, *Ж. Ревель* и др.). Гл. новацией этого направления явилась переориентация внимания исследователя с описания институциональных механизмов социальной регуляции — полит. и военной истории, персоналий правящих элит, истории церкви, истории искусства и т.п. (чем в существ. мере была увлечена «классич.» история) — на изучение «истории повседневности» — образов жизни, картин мира,

обычаев, привычек и иных стереотипов сознания и поведения рядового человека рассматриваемой эпохи. Причем, в отличие от этнографов, интересующихся преимущественно архаич. компонентами крестьянской культуры, историки школы «Анналов» более всего заняты изучением «культуры ментальностей» городского населения ср.-век. Европы. Следует отметить также опр. успехи А.и. в разработке и использовании методов комплексной реконструкции систем ментальных представлений и образов жизни людей средневековья. Ис-следоват. методы А.и. получили распространение и среди совр. историков Европы и США (Г.В. Гетц, И. Вал-лерштейн и др.).

Среди отеч. последователей этого направления следует назвать А.Я. Гуревича, А.Л. Ястребицкую, Ю.Л. Бессмертного и др., также сосредоточенных на исследованиях культуры повседневности европ. средневековья. В последние годы разработанные А.и. подходы стали применяться в отеч. истор. науке в изучении истории и культуры Востока (М.В. Крюков, В.В. Малявин, А.Н. Мещеряков), Византии (А.А. Чекалова), ср.-век. Руси (Л.М. Дробижина, *Лихачев*), распространяться на исследования обыденной культуры привилегированных слоев (*Лотман*). Впрочем, исследования рус. культуры в русле принципов А.и. имеют хорошую традицию в лице Н.И. Костомарова и П.Н. Миллюкова, во многом предвосхитивших научную идеологию А.и.

Стремление А.и. к реконструктивному моделированию социальных реалий прошлого, «микроистории» образа жизни рядового человека (в дополнение к «макроистории» эпохальных событий) представляется принципиально важным шагом в сторону пересмотра целей истор. познания и осмысления социального опыта прошлого.

Лит.: Блок М. Апология истории или ремесло историка. М., 1986; Февр Л. Бои за историю. М., 1991; Споры о главном: Дискуссии о настоящем и будущем истор. науки вокруг франц. школы «Анналов». М., 1993; Одиссей. Человек в истории. М., 1989-96.

А.Я. Флиер

АНЦИФЕРОВ Николай Павлович (1889-1958) -культуролог, историк, краевед. После окончания в 1915 историко-филол. ф-та С.-Петербург, ун-та А. начал активную преподават. и исследоват. деятельность. В 20-е гг. был одним из сотрудников Петроград, экскурсионного ин-та, затем Центр, бюро краеведения. В это время А. создал свои осн. работы по Петербургу, городам мира и разработал методiku лит. экскурсий. После «отсидки» в двух лагерях для политзаключенных (1929-33, 1937-39) А. переехал в Москву. Его работы 30-50-х гг. проникнуты официальной идеологией и в них нет уже жажды эксперимента, смелости и масштаба исследований 20-х гг. А. занимается в это время, в основном, узкими проблемами и применяет свою прежнюю методологию к моск. материалу. Город стал для А. объектом изучения, в к-ром нашли свое отражение все интересы ученого. Город, по мнению А., — многоликий живой организм, к-рый наиболее полно и ярко воплощает культуру об-ва. Он имеет свою «судьбу», «душу» и «язык», т.е. является единым механизмом, состоящим из кодов, знаков, символов, содержащих информацию о прошлом, настоящем и будущем культуры, к-рые могут быть расшифрованы исследователем. Т.о., город А. понимал как некий «текст» культуры (это понятие достаточно подробно разработано семиотич. школой Тартуского ун-та). Большое влияние на выбор А. предмета исследования и методологии исследования оказал его учитель *Гревс*. При разработке научной методологии исследования города и его культуры А. опирается на идеи позитивистов и романтиков. Так, у первых он заимствует желание изучать объект целиком, как единую взаимосвязанную систему, а у вторых — «вживание» в объект исследования, стремление к исчезновению грани между изучающим субъектом и объектом исследования. А. основывается на своих изысканиях, в первую очередь, в области экскурсионведения и краеведения, построенных на поиске связей между городскими реалиями и худож. текстом, и на выявлении источников формирования образа города и его мифологии в худож. и обыденном сознании. Лит. экскурсии, разработанные А., ставят своей целью не только изучить образ города, созданный писателем, но и воздействие реального города на творч. личность. Метод лит. экскурсий позволил «прочитать» город как «текст» культуры. А. явился ключевой фигурой в культурно-истор. процессе постижения города. Он попытался объединить методы худож. лит-ры (т.к. в ней отразились первые попытки изучения города), в первую очередь, символистов, и научную методологию в синтетич. подходе к городу. Работы А. представляют нечто среднее между серьезным исследованием и худож. произведением. В них нет четко разработанной терминологич. схемы, теоретико-методол. концепций. Но, несмотря на это, близость А. к совр. семиотич. школе, к истор. психологии и городской антропологии очевидна.

Соч.: Быль и миф Петербурга. Пг., 1924; Пути изучения города как социального организма. Л., 1925; Теория и практика лит. экскурсий. Л., 1926; Книга о городе. 3 т. Л., 1926-27; «Непостижимый город...» Л., 1991; Душа Петербурга; Петербург Достоевского; Быль и миф Петербурга. М., 1991; Из дум о былом: Воспоминания. М., 1992.

И. В. Шмурнова

АПОЛЛОНИЧЕСКОЕ и ДИОНИСИЙСКОЕ - понятия, обозначающие противоположные по характеру начала бытия и культуры; введены Шеллингом для определения двух сил, концентрирующихся в глубинах сознания человека. Анализ А. и д. принадлежит Ницше: в соч. «Рождение трагедии из духа музыки» (1872) драму Вагнера и античную трагедию он рассматривал как

средоточие отд. моментов А. и д. начал. Отражение А. и д. имеет место во всех видах и жанрах искусства, в них явлены два полюса многообразной человеч. культуры.

Дионис в др.-греч. мифологии — бог вина (сын Се-мелы и Зевса), отождествлялся с рим. божеством — Вакхом, в честь к-рого совершались оргии — вакханалии. Нем. классика 19 в. считала Аполлона «самым греческим» из всех греч. богов, в нем видели средоточие света и умеренности. Для Ницше Аполлон — воплощение духа Эллады, греч. классики, в противоположность дионисийским течениям в эллинизме. Поэзия как вид искусства, как одухотворение самой жизни являет собой бытие Аполлона. Она близка к духовному воплощению реальности в ее полифонии. Самодостаточность поэзии имеет ценность в ситуации приближения к дионисийским видам искусства (хореография). В этом смысле можно дифференцировать роды искусства, в к-рых доминируют А. или д. начала.

Шпенглер сравнивал дионисийское с фаустовским началом в содержании худож. произведения и усматривал динамику проникновения А. и д.: «Все фаустовское стремится к исключит. господству. Для аполлонического-го мироощущения — ... терпимость подразумевается сама собой. Она принадлежит к стилю воленепроницаемой атараксии... Фаустовский инстинкт, деятельный, волевой, наделенный вертикальной тенденцией готич. соборов... требует терпения, т.е. пространства для собственной активности». Дионисийский элемент в искусстве связан с мужским активным началом. Аполлонический, созерцат. аспект имеет отношение к женской, умиротворенной природе, где сильнее преобладает «аполлоническое жизнеощущение».

Ницше усматривал идеал в равновесии А. и д. Он видел преобладание аполлонического начала бытия во вт. пол. 19 в. в странах Европы и пытался в противовес ему оживить подавленную и «проклятую» силу дионисийского начала. Согласно Ницше, пуританскую, развращенную гос. религию следовало бы вернуть к жизни посредством жизненной энергии и веселья юного бога Диониса, олицетворяющего весну. Дионисийское находило воплощение в языческой стихии танца. Дионисийская сила язычества (в противовес христианству) актуализируется в теле как необходимом «материале» хореографии. По Ницше, равновесность человеч. бытия достигается в танцевальном свершении. Сама дионисийская, опьяненная пляска черпает выразит. силу в жестовой природе танца. Дионисийский спонтанный танец «витает» над временем, создавая собой фон эмоц. переживания вечности в статусе ценности. Танец как динамич. единица проявления тела, исходя из взглядов Ницше, инсценирует творч. начало бытия. Нем. философ провозглашает иной тип культуры, отличный от традиц. рационалистич. европ. культуры — тип дионисийской культуры, дионисийского мироощущения, имеющего абсолютное право на существование как антипод аполлоническому мировоззрению. Дионисийское понимание жизни расширяет способ познания истины бытия, утверждает равноправность аполлонического в культуре. Дионисийский элемент искусства выступает как оргиастич., телесный, чувственный, спонтанный.

Лосев определяет А. и д. как стихии античного духа. Синтез А. и д. заключается в их борьбе и соединении. Наивысший синтез А. и д. заключен в антич. трагедии. «Трагедия, — пишет Лосев, — возникает как аполлоническое зацветание дионисийского экстаза и музыки. Дионис не может существовать без Аполлона. Оргийное безумие, являясь плодотворной почвой для всякой образности, порождает из себя аполлоническое оформление... Герой, ставший дионисийским безумцем в условиях аполлонической мерности, есть титан». Согласно Лосеву, аполлоническое есть стихия сновидения, к-рую нужно противопоставлять стихии экстаза, где нет никаких видений и опьянения. Аполлон — бог иллюзорности, вообще всех сил, творящих образами, он — «вещатель истины». «Аполлонизм есть всегда чувство меры, соразмерности, упорядоченности, мудрого самоограничения». Дионисизм же — это «блаженный восторг, поднимающийся в недрах человека и даже природы». В нем происходит воссоединение человека с человеком и природой за пределами индивидуальности. Драма, утверждал Лосев, есть аполлоническое воплощение дионисийских познаний и влияний и тем отделена от эпоса пропастью. С т. зр. Лосева, А. и д. у Ницше несут на себе печать новоевроп. мироощущения, свойственного «романтизму» с его бесконечным стремлением и становлением идеи.

Ницше, осмысливая А. и д., сближает рационалистич. тенденцию зап. философии с мистич. ветвью религ. Востока. Фигура Диониса в этом смысле «впитала» в себя средоточие особенностей Шивы. Шива, так же как и Дионис, — олицетворение вечности в ее спонтанно жизненной энергии. Танцующий Шива отражается в плясках Диониса. Диалог Диониса и Шивы в мировой культуре определяет закономерность синтеза Востока и Запада.

В совр. психотерапевтич. концепциях (С. Гроф) А. и д. воспринимаются как типы переживаний. При исследовании состояния сознания, дифференцировке **перинатальных матриц** сознания Гроф определял дионисийское как тип переживаний, сходный с вулканич. экстазом, в отличие от аполлонического или океанич. экстаза космич. единства, «связанного с первой перинатальной матрицей». Дионисийское начало есть одно из базальных стремлений, свойственных человеку в противовес аполлоническому началу, к-рое направлено к активному преобразованию и подчинению жизни (К. Хорни). Средствами достижения дионисийского состояния выступают неистовые пляски, музыка, алкоголь.

А. и д. являются фундаментальными основаниями содержания искусства, бытия и культуры, фиксирующими направленность и характер последних.

Лит.: Иванов В.И. Дионис и прадионисийство. СПб., 1994; Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки//Ницше Ф. Соч. Т. 1. М., 1990; Лосев А.Ф., Фи-

лософия. Мифология. Культура, М., 1991; Он же. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993; Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. М., 1993; Гроф С. Путешествие в поисках себя. М., 1994; Пименова Ж.В. Художник: его бытие в спонтанном сознании. М., 1997.

Ж. В. Пименова

АРСЕНЬЕВ Николай Сергеевич (1888-1977) - философ, богослов, культуролог, литературовед, унаследовавший идеи ранних славянофилов (И.В. Киреевский, А.С. Хомяков), испытавший влияние *С.Н. Трубецкого* и *С.Н. Булгакова*. В 1910 окончил Моск. ун-т, с 1914 приват-доцент кафедры зап.-европ. лит.-ры. В 1920 эмигрировал, в 1921-1944 преподавал богословие и рус. лит-ру в Кенигсберге. С 1927 участник экуменич. движения. После поражения Германии жил в Париже, с 1948 преимущественно в США, читал лекции в ряде европ. стран.

Основой духовной жизни человечества А. считал преодоление пессимизма на путях мистики, усматривая его у др. египтян, евреев, греков, а также в буддизме и христианстве. В исповедуемом им христианстве А. акцентировал не страх Божий и аскетику, а его светлую, жизнеприемлющую, эстетически окрашенную сторону, сказавшуюся в облике и воззрениях Франциска Ассизского и Данте. Миропонимание А., чуждое утопизму, окрашено в традиционалистские тона: «глубины духа» становятся достоянием человека, поскольку они питали «творч. жизнь» его предков; культура — порождение народного бытия; ее важнейшая сторона (наряду с великими культурными памятниками) — одухотворенная «ткань жизни». А., в отличие от Бердяева, настойчиво говорит о ценностях ближайшего окружения человека (дом и семья, религиозно просветленный быт); отмечает болезненность и неплодотворность «разрывов» культурной преемственности, причины к-рых усматривает в революциях, всегда «бесплодных и убогих», ибо они рождаются из ненависти; в «духовном оскудении... мещанском обмельчании духа». В работах по эстетике А. утверждает, что красота призвана умиротворять и одновременно пробуждать томление, что ее назначение не только утешительное, но прежде всего «будящее»: прекрасное лишает человека покоя, порождает творч. тоску, вызывает душу на активность и «требует ответа». Искусство при этом осознается, в противовес кантовской и романтической эстетике, не столько в качестве сотворения красоты, сколько как «схватывание» того прекрасного, к-рое «преподносится душе» самой реальностью (в этом А. близок С.Н. Булгакову). Переживание прекрасного сопрягается философом с любовью к миру. Культурология и эстетика А. получили обоснование и применение в его работах о рус. народе и интеллигенции, об отеч. философии и лит-ре, в основном 19 в. Как о достойных продолжателях традиций рус. классич. лит-ры А. говорил об А.А. Ахматовой и А. И. Солженицыне. В отличие от большинства совр. ему философов-культурологов А. мыслил более «сопрягающе», нежели «альтернативно»; избегал оценочно-поляризующих суждений, настойчиво сближал разные эпохи и культуры, будь то эллинизм и христианство, ср. века и Новое время, Россия и западноевроп. страны, Восток и Запад. Мирно традиционалистская позиция философа, настойчиво подчеркивавшего глубинное родство всего и вся в жизни человечества, обладала и обладает энергией объединения наций, конфессий, регионов, эпох.

Соч.: Жажда подлинного бытия: Пессимизм и мистика. Берлин, 1922; Православие. Католичество. Протестантизм. Париж, 1948; О духовной традиции и «разрывах» в истории культуры // Грани. Fr./M., 1953. N 20; Духовные силы в жизни русского народа // Лит. обозрение. 1994. N 1/2; Из русской культурной и творческой традиции. Fr./M., 1959; Тоже. L., 1992; Преображение мира и жизни. Нью-Йорк, 1959; О жизни Преизбы-точествующей. Брюссель, 1966; Дары и встречи жизненного пути. Fr./M., 1974; Духовная традиция русской семейной культуры // Моск. журн. 1993. N 12; О некоторых основных темах русской религиозной мысли 19-го века // Русская религиозно-философская мысль XX века. Питтсбург, 1975; Тексты статей // Русские философы. К. 19—сер. 20 в. Биограф. очерки. Библиография. Тексты соч. М., 1993; О русской эмиграции (1920-1971) и о духовном ее служении // Русское Возрождение. Нью-Йорк; М.; Париж, 1992-93. N 60-61; О красоте в мире. Мадрид, 1974; Die russische Literatur der Neuzeit und Gegenwart. Mainz, 1929; Die geistigen Schicksale des russischen Volkes. Graz; Wien; Köln, 1966;

Лит.: Записки русской академической группы в США. Т. 12. Посвящается памяти Н.С. Арсеньева. Нью-Йорк, 1979 (библ.); L'emigration Russe. Revues et rec., 1920-80. Index general des art. P., 1988 (библ. на рус. яз.); Хализев В.Е. Н.С. Арсеньев: философ, культуролог и литературовед // Лит. обозрение. 1994. N 1-2.

В.Е. Хализев

АРТЕФАКТ (от лат. — искусственно сделанный) — в обычном понимании любой искусственно созданный объект; в культурологию это понятие пришло из археологии, где использовалось для различия естеств. и искусств. объектов.

В эстетике термин используется этимологически, т.е. непосредственно для обозначения предметов, созданных специально для функционирования в системе искусства. В трактовке институциональной школы в эстетике в качестве А. в соответствующем окружении может выступать любой реальный объект (в частности, так считает Д. Дики в работе «Искусство и эстетика: введение в институциональный анализ», 1974). В этом случае под А. понимается любой предмет, являющийся худож. произведением. В совр. эстетике обычно проводится различие между А. и худож. произведением. А., как правило, имеет материальное воплощение и является носителем опр. худож. смыслов. Структуралисты поми-

мо этого различают А. и эстетич. объект. Здесь А. выступает своего рода «внешним символом» (Мукаржовский) эстетич. объекта.

В посл. время, в связи с повышенным интересом к проблеме разделяемых представлений как культурных объектов, понятие А. стало разрабатываться более активно. Нек-рые культурологи понимают под А. *любое* искусств, образование, как физическое, так и идеаци-онное, созданное для функционирования в специали-зир. сферах культур и системах. А. выделяют как элементарную единицу искусств, мира, что тем более актуально, т.к. до сих пор не существует «теории искусств, объекта». В этом случае А. позволяет увидеть с единой т.зр. разл. объекты культуры как «сделанные» целостности (напр., инсталляции); проследить их порождение, существование и разрушение, их объединение в определенные функциональные и символич. паттерны и формы, целостные культурные контексты, семантич. поля.

А. имеет три осн. составляющих его элемента: пси-хоаналитич. (устанавливает связь между А. и антропол. побуждением), структурный (выявляет коммуникативно-функциональную доминанту) и герменевтический (определяет горизонты понимания и интерпретации).

А. функционирует в среде культурно-семантич. поля (напр., лит-ры), к-рое конституирует А. и определяет его материальный носитель. А. полисемантичен и поэтому представляет собой абстрактный носитель культурной семантики, проявляющейся по-разному в разл. контекстах использования (напр., транскультурный образ Дон Кихота).

К осн. модальностям существования А. можно отнести: материальную (форма объективации искусственного объекта), функциональную (сумма модификаций при его использовании); семантическую (его значения, смыслы, ценность в контекстах социокультурной коммуникации).

Лит.: Бердяев Н.А. Человек и машина (Проблема социологии и метафизики техники) // ВФ. 1989. № 2; Мамфорд Л. Миф машины // Вести. Моск. ун-та. Сер. 12. Социально-полит. исследования. 1992. № 1; Новая технократич. волна на Западе: Сб. текстов. М., 1986; Эспиноза Сервер А. Кто есть человек? Филос. антропология // Это человек: Антология. М., 1995.

А. Б. Красноглазое

АРТЕФАКТ КУЛЬТУРНЫЙ - интерпретативное воплощение к.-л. *формы культурной* в конкр. материальном продукте, поведенческом акте, социальной структуре, информ. сообщении или оценочном суждении. Всякая культурная форма как образец решения задачи по удовлетворению к.-л. групповой или индивидуальной потребности (интереса) людей может быть реализована во множестве А.к., представляющих собой практич. акции и их материализованные результаты (продукты), в т.ч. интеллектуальные, образные и т.п. по удовлетворению соответствующей потребности.

Поскольку А.к. создается в условиях или при обстоятельствах, практически никогда не бывающих идентичными тем, при к-рых порождалась исходная форма, то и всякий А.к. никогда не бывает абсолютно тождествен воплощаемой им культурной форме, а воспроизводит ее более или менее вариативно настолько, насколько условия его реализации отличаются от условий генезиса этой формы. Это тем более очевидно, когда речь идет не о материальном воспроизводстве, а об описании и интерпретативной оценке подобной формы. При этом А.к. обрядов, ритуалов и иных церемониальных, этикетных и прочих высококонформативных и процедурных форм поведения, как правило, преследует цель максимально точного репродуцирования своего нормативного образца, что реализуется с известной мерой условности. Тем не менее, корпус А.к. в культурных архаич. и традиц. типах в целом отличается сравнительно меньшей вариативностью по отношению к исходным формам, нежели в культурах индустриального и постиндустриального типа. Воплощение культурной формы в А.к. может продолжаться на протяжении длит. времени (столетиями в доиндустриальную эпоху и даже тысячелетиями в архаическую), и со временем А.к. все сильнее отличается своими чертами и символикой от исходной формы. Классич. пример: трансформация смыслового содержания слова за века его употребления.

Существует особый тип культурных форм, называемых авторскими произведениями (худож., филос., научного и иного творч. характера), к-рые не предназначены для непосредственного вариативного воспроизводства, по крайней мере, в материальных аналогах. В таком случае А.к. подобной формы является само это произведение в его уникальном единственном экземпляре или тираж его тождественного оригиналу технич. репродуцирования. В опр. смысле к категории А.к. произведения могут быть отнесены цитаты, плагиат и иные виды сюжетного и смыслового заимствования, ремейки, инсценировки и экранизации лит. текстов (в принципе любое постановочное действие является А.к. его лит. основы), исполнение муз. и иных произведений, иллюстрации к лит., религ., истор. и иным сюжетам и т.п.

Наиболее специфич. характеристикой А.к. является то, что он представляет собой прежде всего продукт индивидуального **восприятия** исходной культурной формы, а отсюда уже — частный случай ее субъективной интерпретации. В наиболее чистом виде подобные А.к. воплощаются в исслед., филос., критич., информ. и иных текстах генерализующего плана, создаваемых специалистами, или же в личных суждениях о данном культурном феномене частных лиц. Символично-смысловая изменчивость подобных А.к. отличается наибольшей динамикой (изменение обществ, вкусов, моды и т.п.). Но и в случае непосредственного материального воспроизводства культурной формы (за исключением механич. тиражирования) в каждом таком случае речь идет о ее субъективной реинтерпретации в данном А.к. В конечном счете интерпретативный А.к. и есть осн. форма существования культурных феноменов. Срок

жизни всякой культурной формы, т.е. период сохранения ее социальной актуальности, исчисляется длительностью ее продолжающихся интерпретаций в процессе воспроизводства, восприятия, описания, оценки и т.п. в качестве А.к.

Лит.: Красноглазов А.Б. Функционирование артефакта в культурно-семантическом пространстве. Автореф. дис. д-ра наук. М., 1995; Флиер А.Я. Культурогенез. М., 1995.

А.Я. Флиер

АРХЕОЛОГИЯ — истор. дисциплина, изучающая следы деятельности человека, гл. обр. в напластованиях фунта, образовавшихся в результате этой деятельности (культурный слой), а также на поверхности и на дне водоемов (архитектурные памятники, петроглифы, следы древней ирригации, кораблекрушений и т.д.) для получения историко-культурной информации.

Особенно велико значение археол. исследований для древних об-в — бесписьменных и тех, от которых дошло мало письменных источников. По ранним эпохам (вплоть до позднего средневековья) основной объем информации дает именно А. Эта дисциплина не имеет четких хронологич. границ. В частности, методы А. используются для исследования ряда истор. событий 20 в., слабо освещенных документами, и в ряде примыкающих к этнографии дисциплин, изучающих долговечные части живой культуры («срочная А.» в США и Великобритании), предметы православного культа по 19 в. («церковная А.» в России), промышленные объекты 17-19 вв. («промышленная А.» в Великобритании) или памятники индейцев после прихода европейцев (США).

Представления о задачах А. существенно менялись в разные периоды. Так, по Л.С. Клейну, А. в античности и раннем средневековье считалась частью географии, описывающей достопримечательности края. В 15 в. она стала частью музейно-антикварного дела и иллюстрировала классич. филологию, а в 18 в. — техн. экспертизой антиковед. искусствознания. В нач. 19 в. эпоха романтизма сделала А. продленной в древность этнографией и придала ей этич. направленность. Все это время А. была тесно связана с коллекционированием и увлечением редкими и изящными древностями.

Во 2-й пол. 19 в. рост обществ. движений повернул интерес европ. историков от деяний великих людей к жизни простого народа. С одной стороны, классики нем. истор. школы Ранке, Буркхардт и Лампрехт выдвинули идею **истории культуры**, изучения быта, экономики и юрид. норм. В кон. 19 в. И.Г. Дройзен и Э. Бернгейм разграничили понятия **истор. остатков** (ими занимается, в частности, и А.) от истор. преданий. С др. стороны, изощренные методы критики источников подорвали доверие к письм. сообщениям и вызвали стремление получить более объективную информацию. Историки обратились к А., и она стала истор. дисциплиной. При этом в А. возобладали задачи первичного описания, систематизации и классификации найденного.

До недавнего времени сами археологи полагали, что А. — это продолжение этнографии в прошлое. Со временем выяснилось, что выделенные «археол. культуры» иногда ни по границам, ни по содержанию явно не соответствуют известным народам и государствам. Терминологически разницу между изучаемыми этнографией живыми и умирающими культурами и обычно исследуемыми А. **мертвыми культурами** сформулировал в 50-е гг. нем. археолог Г.Ю. Эггерс. Мертвая культура, по Л.С. Клейну, прежде всего, **вещная**.

Вопрос о специфике **археол. источников** впервые поставил в 50-е гг. брит. исследователь Г. Чайлд; теоретики амер. «новой А.» (Л. Бинфорд и др.) пришли к выводу, что они не менее информативны, чем письменные. Как отмечал Г.П. Григорьев (1973), археол. источники не содержат непосредственно историко-культурной информации. Запечатленная в вещах информация пригодна к научному использованию лишь после «двойного перевода»: на один из совр. «естественных» языков и лишь затем в качестве истор. источника.

Еще недавно предполагалось, что любой историк или искусствовед может без труда оперировать добытыми А. материалами. В действительности же изучаемые А. **древности** — это остатки культуры прошлого, понимание которых часто затруднено в культурной традиции и разными нормами воплощения информации. Веществ, источники очень многозначны, а истор. контекст в материалах из раскопок часто серьезно нарушен. Не случайно поэтому, что памятники искусства малочисленных и слабо обеспеченных письм. источниками древних культур успешно изучаются именно учеными, имеющими специальную археол. подготовку. Толкование древностей облегчается иногда тем фактом, что многие знаковые системы прошлого содержали «избыточную» информацию (что позволяло понять смысл при частичном разрушении объектов и делало систему более надежной).

Особенности веществ, источников изучения давно умершей культуры являются количественными (фрагментированы и однобоки, т.е. сохранность разных комплексов неравномерна), и качественными (до исследователей в могилах и на поселениях обычно доходит не совсем тот комплекс вещей и в иных пропорциях, нежели использовавшиеся в реальном быту). Долгое время археол. материалы воспринимались как «объективные». Но во многих случаях в опр. слое грунта, строит, или погребальном комплексе содержится **преднамеренная, произвольная выборка** вещей, подобранных с опр. целью, к-рая не всегда установаима. Археол. объекты разрушались природными стихиями и людьми. Наконец, любая характеристика такого объекта отчасти является субъективной авторской реконструкцией.

А. исследует, в первую очередь, портативные объекты, несущие отпечаток культурной деятельности человека (**артефакты**), и следы разл. хозяйственно-культурных процессов на местности (строительство, пахота, ирригация, горнодобывающее производство и т.п.). Методика полевых исследований основана на вскрытии отд. археол. памятников/объектов — поселений, мо-

тальников и др. по возможности большими площадями (для получения максимально полной, разносторонней информации об истории памятника) до грунтов, не затрагивавшихся деятельностью человека («материку»). Отдельно изучается каждый «закрытый комплекс» (отд. сооружение или напластование, созданное людьми в короткий отрезок времени). Все находки и следы действий человека рассматриваются комплексно и в рамках прослойки фунта, и в масштабах всего памятника, и в системе памятников опр. региона для получения максимально полной историко-культурной информации.

Очень актуальна в А. проблема выявления и описания наиболее значимых характеристик древних изделий. Она связана с широким внедрением с 60-х гг. статистики и компьютерной обработки массовых видов находок. В результате процедура археол. исследования оказалась, пожалуй, самой трудоемкой в гуманитарных науках. Она включает, по Л.С. Клейну, три осн. этапа: вскрытие и фиксацию в полевых условиях; лабораторно-камеральную обработку (консервацию, реконструкцию, технол. анализы); теор. осмысление полученных данных, т.е. уточнение хронологии, систематику (классификацию, эволюц. типологию) вещей, реконструкцию процессов и явлений по их следам и отд. элементам.

Ключевые понятия А. — «культурный слой», «артефакт» и «археол. культура». Двум последним в лит-ре даются разл. определения. Для артефактов в узком смысле характерны вещественность, портативность, искусственность, культурная нормативность. В определении «археол. культуры» разные авторы делают акцент на терр., хронологию, стилевую, этнотерр., этнич. и т.п. специфику данной культурной общности. По Л.С. Клейну, археол. культура — совокупность археол. памятников, объединенных близким сходством типов орудий труда, утвари, оружия и украшений (особенно же сходством деталей в формах вещей, сходством керамич. орнаментации и приемов техники), сходством типов построек и погребального обряда. Но и в этом случае остается неясным, сколько именно признаков, отличающих эту группу памятников от других, достаточно, чтобы считать ее особой, отд. «археол. культурой».

А. как наука в России стала развиваться сравнительно поздно, но ускоренными темпами и, по данным А.А. Формозова, прошла те же этапы, что и на Западе. При этом решающую роль сыграли гос. структуры и законодательство. Начало А. в России положил указ Петра I от 13 февр. 1718 о закупке у населения древностей для Кунсткамеры. В 18 в. изучались, гл. обр., курганы, руины городов и петроглифы Сибири и Поволжья. В нач. 19 в. одновременно возникли три новых ключевых направления исследований: античные города Сев. Причерноморья (на недавно присоединенных территориях), древнеслав. города и могильники, античные и ср.-век. памятники Кавказа и Туркестана. Позже других отраслей из-за сопротивления властей и церковных кругов оформилось изучение древностей «доистор. человека». Осн. центрами А. со вт. пол. 19 в. были Имп. Археол. Комиссия (с 1889 контролирувавшая все полевые исследования), Петербург, и Моск. Археол. об-ва и провинциальные музеи. Подготовка специалистов до 1922 осуществлялась в Археол. ин-тах в Петербурге (1878) и Москве (1907). С 70-х гг. 19 в. А.С. Уваров регулярно проводил Археол. съезды. Признанными теоретиками русской А. считались В.А. Городцов и А.А. Спицын (проблемы систематизации и типологии).

В авг. 1919 в Петрограде была организована Гос. Академия истории материальной культуры (ГАИМК) во главе с акад. Н.Я. Марром. Были организованы первые комплексные экспедиции, исследовавшие памятники опр. типа на обширной территории (Северо-Кавказская — А.А. Миллер). Однако в 20-е гг. осн. влияние на развитие А. оказали московичи. Это палеоэтногр. школа Б.С. Жукова, развивавшая идеи Д.Н. Анучина о неразрывной связи культур с природной средой, изучавшая их пространств, аспекты и вариативность (Б.А. Куфтин, О.Н. Бадер), а также создатель типол. метода В.А. Городцов (публикации 1925-27) и его последователи (П.П. Ефименко и др.). Ученики Городцова (А.В. Арциховский, А.Я. Брюсов, С.В. Киселев и др.), опираясь на социол. схемы Л.Г. Моргана и акад. М.Н. Покровского, указания искусствоведа В.М. Фриче, пытались применить методы марксизма для получения из древних памятников непосредственно истор. информации.

В 1931-33 эти направления подверглись резкой критике со стороны новых теоретиков ГАИМК (С.А. Быковский, В.И. Равдоникас и др.): «городцовщина» характеризовалась как «дворянский эмпиризм» и «бурж. вещеведение», «смыкающееся» с расовой теорией, школа Жукова — как «мелкобурж. этнологизм». Официально возобладала «яфетическая» (стадиальная) теория *Марра*, стоявшая в вопросах этно- и культурогенеза на позициях автохтонизма и упрощенного эволюционизма. А. активно занялись талантливые историки (С.А. Жебелев, Ю.В. Готье) и этнографы (С.П. Толстов, С.И. Руденко), привнесшие ряд новых идей. После осуждения «схематизма» М.Н. Покровского в 1934 А. была вновь полностью признана как самостоят. наука. Однако сохранялся отрыв от зарубежных коллег.

В 40-х гг. популярность марризма упала, возник интерес к проблемам ранних этапов этногенеза совр. народов, миграциям и т.п. (М.И. Артамонов, С.П. Толстов, П.Н. Третьяков). С 50-х гг. резко увеличились масштабы полевых исследований на новостройках. Соответственно, появилась тенденция к интеграции разных отраслей А., вышли комплексные обобщающие труды по А. крупных регионов (С.В. Киселев, С.П. Толстов, Е.И. Крупнов, А.Н. Бернштам, М.П. Грязнов, А.П. Окладников и др.).

К 60-м гг. оформились два осн. центра А., связанных с именами ряда талантливых методистов и педагогов — московский (А.В. Арциховский, Б.Н. Граков, Б.А. Рыбаков, В.Л. Янин, Г.А. Федоров-Давыдов, Д.А. Авдусин) и ленинградский (М.И. Артамонов, М.П. Грязнов, Л.С. Клейн, М.Б. Щукин). Принципиальные различия между ними отсутствовали; для ленинград. исследователей было характерно пристальное внимание к новым теор. разработкам зарубежных коллег, особое внимание

к отд. регионам (Сибирь и др.). Именно в Ленинграде часто проходили наиболее плодотворные и неформальные дискуссии теор. характера.

С к. 60-х — нач. 70-х гг. рост объема полевых исследований и публикаций настоятельно потребовал унификации терминологии и системы описания, внедрения методов стат. и компьютерной обработки массовых материалов. Пионерами в этой области стали В.Б. Ковалевская, И.С. Каменецкий, Я.А. Шер, Б.И. Маршак, Г.А. Федоров-Давыдов, Б.А. Колчин. Одновременно вновь стали актуальными вопросы о месте А. в системе гуманитарных наук и специфике ее источников (Л.С. Клейн, Ю.Н. Захарук, В.Ф. Генинг) и осмысление опыта исследователей на Западе (Л.С. Клейн, А.Л. Монгайт и др.).

Традиционно каждый археолог анализирует весь комплекс рез-тов полевых исследований. Однако с 60-х гг. резко увеличилось число исследователей, специализирующихся на изучении как отд. технологий и ремесел — изготовления каменных орудий (С.А. Семенов и др.), металлургии и кузнечного дела (Е.Н. Черных, Т.Б. Барцева, Р.С. Минасян, И.Г. Равич), керамики (А.А. Бобринский и др.), стеклянных изделий (Ю.Л. Шапова), тканей (А.К. Елкина, А.А. Иерусалимская, Е.И. Лубо-Лесниченко), торовтики (Б.А. Рыбаков, В.П. Даркевич, Б.И. Маршак), так и отд. сфер культуры и обществ, жизни — военного дела (А.Н. Кирпичников, Ю.С. Худяков, М.В. Горелик), архитектуры (Н.Н. Воронин, С.Д. Крыжицкий, Г.А. Пугаченкова и др.), эпиграфич. памятников (В.А. Лившиц, С.Г. Кляшторный, Ю.Г. Виноградов), религии (Д.С. Раевский, Ю.А. Раппопорт, Е.В. Антонова и др.), обществ, строя (В.М. Массой, А.М. Хазанов, Э.А. Грантовский и др.). С 80-х гг. появились обобщающие труды, восстанавливающие на качественно новом уровне историю отд. государств и народов на основе соединения археол. и письм., эпиграфич. источников (Ю.Г. Виноградов, М.Б. Шукин, А.Ю. Алексеев, А.И. Иванчик и др.). Фактически в 60-80-х гг. А. в России окончательно оформилась как самостоят. наука; резко расширились ее междунар. связи, появились «чистые» теоретики (Л.С. Клейн, А.А. Формозов и др.).

Лит.: Формозов А.А. Очерки по истории рус. археологии. М., 1961; Клейн Л.С. Археол. источники. Л., 1978; Формозов А.А. Страницы истории рус. археологии. М., 1986; Клейн Л.С. Археол. типология. Л., 1991; Он же. Феномен советской археологии. СПб., 1993; Ковалевская В.Б., Археол. культура — практика, теория, компьютер. М., 1995.

С.А. Яценко

АРХЕТИП (греч.) — прообраз, первоначало, образец. В аналитич. психологию Юнга понятие А. вошло из произведений позднеантичных авторов. Юнг ссылался как на христ. апологетов и отцов церкви — Иринея, Августина, Ареопажита, так и на иудеев и язычников — Филона, Цицерона, Плиния, герметические трактаты. Часто это понятие употреблялось ср.-век. мистиками (напр., Рюисброком) и алхимиками, к исследованию трудов к-рых Юнг приступил как раз в то время, когда он стал употреблять термин А. (впервые — в 1919). Поскольку А. в словоупотреблении христ. и языч. неоплатоников соответствовал «эйдосу», «идее» Платона, то Юнг оговаривал правомерность его употребления в психологии.

А. коллективного бессознательного отличаются Юнгом от «комплексов», содержащихся в личностном бессознательном, в к-рое входят прежде всего вытесненные из сознания представления. Тем самым Юнг отличает свою аналитич. психологию от психоанализа Фрейда уже по предмету: бессознательное включает в себя не только вытесненные на протяжении индивидуальной жизни влечения, но также память всего человек. рода. Коллективное бессознательное присуще всем людям, оно передается по наследству и является тем самым основанием, на к-ром вырастает индивидуальная психика. Подобно тому как наше тело есть итог всей эволюции человека, его психика содержит в себе и общие для всего живого инстинкты, и специфически человек. бес-сознат. реакции на постоянно возобновляющиеся на протяжении жизни рода феномены внешнего и внутр. мира. Психология, как и любая другая наука, изучает универсальное в индивидуальном, т.е. общие закономерности. Это общее не лежит на поверхности, его следует искать в глубинах. По ходу научного поиска мы обнаруживаем систему установок и типичных реакций, к-рые незаметно определяют жизнь индивида. Под влиянием врожденных программ, универсальных образцов находятся не только элементарные поведенческие реакции вроде безусловных рефлексов, но также наше восприятие, мышление, воображение. А. коллективного бессознательного являются своеобраз. когнитивными образцами, на к-рые ориентируется инстинктивное поведение: интуитивное схватывание А. предшествует действию, «спускает курок» инстинктивного поведения. В А. накопился опыт тех ситуаций, в к-рых бесконечному числу предков совр. человека приходилось «спускать курок» именно такого действия; это — когнитивная структура, в к-рой в краткой форме записан родовой опыт. Инстинкты представляют собой врожденные программы поведения, тогда как А. являются регуляторами психики, априорными формами, к-рые передаются по наследству биологически, а не посредством культурной традиции. Отвергая обвинения в ламаркизме, Юнг писал, что т.о. передается не содержание, а чистые формы, получающие материю из опыта. Юнг сравнивал А. с системой осей кристалла, к-рая преформирует кристалл в растворе, будучи неким невеществ. полем, распределяющим частицы вещества. В психике таким «веществом» являются внешний и внутр. опыт, организуемый согласно врожденным образцам. В чистом виде А. поэтому не входит в сознание, он всегда соединяется с какими-то представлениями опыта и подвергается сознат. обработке. Ближе всего к самому А. эти образы сознания — «архетипич. образы» — стоят в сновидениях, галлюцинациях, мистич. видениях,

нек-рых психопатологиях, когда сознат. обработка минимальна. Это спутанные, темные образы, воспринимаемые как что-то жуткое, чуждое, но в то же время переживаемые как нечто бесконечно превосходящее человека, божественное («нуминозное» — Юнг часто пользовался этим термином, позаимствованным у Р. Отто). Архетипич. образы наделены огромной психич. энергией, встреча с ними вызывает сильные эмоции, ведет к трансформации индивидуального сознания.

Архетипич. образы всегда сопровождали человека, они являются источником мифологии, религии, искусства. В этих культурных формах происходит постепенная шлифовка спутанных и жутких образов, они превращаются в символы, все более прекрасные по форме и всеобщие по содержанию. Мифология была изначальным способом обработки архетипич. образов. Человек первобытного об-ва лишь в незначит. мере отделяет себя от «матери-природы», от жизни племени. Он уже переживает последствия отрыва сознания от животной бессознательности, возникновения субъект-объектного отношения — этот разрыв на языке религии осмысливается как «грехопадение». Гармония восстанавливается с помощью магии, ритуалов, мифов. С развитием сознания пропасть между ним и бессознательным углубляется, растет напряжение, перед человеком возникает проблема приспособления к собственному внутр. миру. Адаптацию к образам коллективного бессознательного берут на себя все более сложные религ. учения, вводящие все более абстрактные догматы. Чем прекраснее, грандиознее передаваемый традицией образ, тем дальше он от опыта нуминозного, тем сильнее отрыв сознания от А. коллективного бессознательного. Символы открывают человеку священное и одновременно предохраняют его от непосредств. прикосновения с колоссальной психич. энергией А. Символы и церковные догматы придают форму внутр. опыту священного. Мистика приобретает широкое распространение в кризисные эпохи, когда догматы окостеневают, когда с их помощью уже трудно передать непосредств. опыт архетипич. образов.

Обособление сознания ведет к утрате равновесия, и бессознательное стремится «компенсировать» односторонность сознания. Если сознание уже не принимает во внимание опыт А., если символич. передача невозможна, то архетипич. образы могут вторгнуться в сознание в самых примитивных формах. Примерами таких «вторжений» на индивидуальном уровне являются нек-рые психопатологии, тогда как на коллективном уровне ими оказываются массовые движения, идеологии и т.п.

А. не даны нам ни во внешнем, ни во внутр. опыте — в этом смысле они гипотетичны. Выдвинув эту гипотезу для объяснения неврозов и психозов, Юнг использует ее для объяснения разл. явлений культуры, прежде всего мифологии, религии и искусства. Эти идеи оказали опр. влияние на совр. религиоведение — понятиями «А.», «архетипич. образ» пользовались К. Кереньи, *Элиаде*, Дж. Кэмпбелл и др. историки религии и мифологии, не обязательно принимавшие многие др. положения аналитич. психологии (в частности, и биол. трактовку А.). Учение Юнга об А. коллективного бессознательного оказало также опр. влияние на лит.-ведение и иск.-ведение, равно как и на творчество нек-рых известных писателей, художников, кинорежиссеров. Чаще всего понятие А. используется не принадлежащими к юнгианской аналитич. психологии авторами в более широком (а иногда и расплывчатом) смысле — как совокупность общих черт, сюжетов, образов, характерных для многих религ., лит., культурных традиций. В аналитич. психологии этот термин чаще всего употребляется по отношению к опр. психич. структурам, проявляющимся по ходу терапии (анима и анимус, самость и др.).

Лит.: Архетипы в фольклоре и литературе. Кемерово, 1994; Архетип: Культурол. альманах. Шадринск, 1996. Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991; Он же. Аналитич. психология: Прошлое и настоящее. М., 1995; Он же. Человек и его символы. СПб. 1996.

А.М. Руткевич

АРХЕТИПЫ КУЛЬТУРНЫЕ - базисные элементы культуры, формирующие константные модели духовной жизни. Содержание А.к. составляет типическое в культуре, и в этом отношении А.к. объективны и трансперсональны. Формирование А.к. происходит на уровне культуры всего человечества и культуры крупных исторических общностей в процессе систематизации и схематизации культурного опыта. В силу этого сопричастность к А.к. отд. индивидом отчетливо не осознается и воспроизведение А.к. конкр. личностью выступает рационально непреднамеренным актом. А.к. раскрывают свое содержание не через понятие и дискурс, но иконически, т.е. посредством изобразит. формы. Ико-нич. природа А.к. обуславливает то, что они явлены в сознании как архетипич. образы, изобразит. черты к-рых определяются культурной средой и способом метафорич. репрезентации. Наиболее фундаментальны в составе культуры **универсальные А.к. и этнич. А.к. (этнокультурные архетипы)**. Универсальные А.к. — укрощенного огня, хаоса, творения, брачного союза мужского и женского начал, смены поколений, «золотого века» и др. суть смыслообразы, запечатлевшие общие базисные структуры человек. существования. В культуре, понятой как «наследств, память коллектива» (Б.А. Успенский), А.к. выступают в качестве спонтанно действующих устойчивых структур обработки, хранения и репрезентации коллективного опыта. Сохраняя и репродуцируя коллективный опыт культурогенеза, универсальные А.к. обеспечивают преемственность и единство общекультурного развития. Этнич. А.к. (этнокультурные архетипы) представляют собой константы нац. духовности, выражающие и закрепляющие основополагающие свойства этноса как культурной целостности. В каждой нац. культуре доминируют свои этнокультурные архетипы, существ, образом определяющие особенности

мировоззрения, характера, худож. творчества и истор. судьбы народа. В герм. духовности Юнг выделяет архетипич. образ Вотана — «данность первостепенной важности, наиболее истинное выражение и непревзойденное олицетворение того фундаментального качества, к-рое особенно присуще немцам» (Юнг, «Вотан»). Как о рус. этнокультурных архетипах можно говорить об ориентации на потаенную святость, выраженную в образах «града Китежа» или фольклорного Иисуса, а также о таких первичных образованиях русской духовности, как «отзывчивость» или «открытость», как устойчивая модель претворения представлений о России в женский образ и др. В этнокультурных архетипах в сгущенном виде представлен коллективный опыт народа; собственно, они есть результат превращения этнич. истории в базовые модели этнич. культурного опыта. Актуализация этнокультурного архетипа включает этот опыт в новый истор. контекст. Согласно Юнгу, актуализация архетипа есть «шаг в будущее, ибо этнокультурные архетипы выражают не только опыт прошлого, но и чаяние будущего, мечту народа. Активное присутствие этнокультурных архетипов является важным условием сохранения самобытности и целостности нац. культуры.

А.к., оставаясь неизменными по существу, диахронически и синхронически проявляются в самых разнообр. формах: в мифол образах и сюжетных элементах, в религ. учениях и ритуалах, в нац. идеалах, в химерах массовых психозов и т.д. Наиболее подробно изучены проявления А.к. в сновидениях, фантазиях и фобиях (*культурология психоаналитич.*), а также в лит. творчестве (М.Бодкин, Ж.Дюран, Е.М.Мелетинский, Н.Фрай и др.).

Лит.: Аверинцев С.С. «Аналитич. психология» К.-Г. Юнга и закономерности творч. фантазии // ВЛ. 1970. N 3; Он же. Архетипы // Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. 1. М., 1980; Панченко А.М., Смирнов И.П. Метафорич. архетипы в рус. средневек. словесности и в поэзии нач. 20 в. // Труды отдела древнерус. лит-ры (ТОДРЛ). Вып. 26-Древнерус. лит-ра и культура XVIII-XX в. Л., 1971; Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1995; Архетип: Культурол. альманах. Шадринск, 1996.

А. П. Забияко

АССИМИЛЯЦИЯ — процесс, в результате к-рого члены одной этнич. группы утрачивают свою первоначально существовавшую культуру и усваивают культуру другой этнич. группы, с к-рой они находятся в непосредств. контакте. Этот процесс может происходить спонтанно, и в данном случае А. может рассматриваться как один из типов процесса *аккультурации* и как рез-т этого процесса. Вместе с тем часто термин «А.» используется в другом значении и обозначает особую политику доминирующей нац. группы в отношении этнич. меньшинств, направленную на искусств. подавление их традиц. культуры и создание таких социальных условий, при к-рых участие меньшинств в институциональных структурах доминирующей группы опосредствуется их принятием культурных паттернов данной группы.

Понятие А. стало использоваться в к. 19 в., гл. обр. в амер. социальной науке (первоначально синонимично слову «американизация»). Одно из первых определений термина А. дано Р. Парком и Э. Бердже-сом: «А. есть процесс взаимопроникновения и смешения, в ходе к-рого индивиды или группы приобретают истор. память, чувства и установки других индивидов и, разделяя их опыт и историю, инкорпорируются вместе с ними в общую культурную жизнь». До сер. 20 в. термин А. использовался в контексте изучения инкорпорации индейских племен США в доминирующую культуру белого населения. Для объяснения А. привлекалась преимущественно теория «плавленного тигля»: амер. об-во рассматривалось как огромная «творческая лаборатория», где разл. культурные традиции перемешиваются и переплавляются в некое синтетич. целое.

Во вт. пол. 20 в. проводились многочисл. исследования процессов А. (Б. Берри, Р. Бирштедт, Ш. Айзенштадт, Э. Розенталь, Дж. ван дер Занден, Херсковиц, М. Харрис и др.). Продолжалось и теор. осмысление этого феномена. Ван дер Занден различал одностороннюю А., при к-рой культура меньшинства полностью вытесняется доминирующей культурой, и культурное смешение, при к-ром элементы культуры подчиненной и господствующей групп смешиваются и, образуя новые устойчивые комбинации, кладут начало новой культуре. М. Гордон, исследовавший процессы А. в амер. об-ве, пришел к выводу, что А. резонно рассматривать в терминах степени; в наст. время эту т.зр. разделяют большинство ученых. Случаи полной А. встречаются крайне редко; обычно имеет место та или иная степень трансформации традиц. культуры меньшинства под влиянием культуры доминирующей этнич. группы, причем нередко довольно значит. оказывается и обратное влияние, оказываемое культурами меньшинств на доминирующую культуру. Гордон выделил несколько компонентов процесса А.: замену старых культурных паттернов подчиненной группы паттернами господствующей культуры; инкорпорацию членов подчиненной группы в институциональные структуры доминирующей группы; рост числа смешанных браков; формирование у членов подчиненной группы социальной идентичности, базирующейся на принадлежности к институциональным структурам господствующей группы; отсутствие дискриминации меньшинств и т.д.

Особое значение приобрели практически ориентированные исследования спец. механизмов инкорпорации иммигрантов в новую для них социокультурную реальность (Ш. Айзенштадт, Э. Розенталь, Р. Ли и др.).

В настоящее время большинство исследователей выступают за осторожное использование термина «А.» в связи с его полит. коннотациями. Кроме того, доми-

нирует понимание А. как сложного и многогранного процесса, разл. аспекты к-рого (расовые, этнич., полит., демогр., психол. и т.д.) целесообразно рассматривать по отдельности.

Лит.: Park R., Burgess E. Introduction to the Science of Sociology. Chi., 1929; Berry B. Race Relations; the Interaction of Ethnic and Racial Groups. Boston, 1951; Eisenstadt S.N. The Absorption of Immigrants. Glencoe (Ill.), 1955; Bierstedt R. The Social Order. N.Y., 1957; Wagley Ch., Harris M. Minorities in the New World. N.Y., 1958; Lee R.H. The Chinese in the United States of America. Hong Kong; N.Y.; Oxf., 1960; Herskovits M. The Human Factor in Changing Africa. N.Y., 1962; Van der Zanden J. American Minority Relations: The Sociology of Race and Ethnic Groups. N.Y., 1963; Gordon M. Assimilation in American Life. N.Y., 1964.

В.Г. Николаев

АССМАН (Assmann) Ян (р. 1938) — нем. египтолог и культуролог, проф. Гейдельберг. ун-та. Его работы, представляя самостоят. и глубокие исследования источников, в то же время подводят итог достижениям послевоенных немецкоязычных египтологов, по-новому поставивших вопросы о ранних формах мифа (З. Шотт), о сути егип. политеизма (Э. Хорнунг), о значении появления представлений о трансцендентном боге (З. Моренц), о «личном благочестии» (Моренц, Х. Бруннер, Г. Фехт, Э. Отто), о егип. понимании политики и истории (Хорнунг, Отто).

Помимо религии А. интересуют многие другие ключевые аспекты др.-егип. культуры, и его статьи воспринимаются как весьма оригинальные по подходу наброски возможных исследований в тех областях, к-рые только в самое последнее время начинают привлекать внимание специалистов («Сокрытость мифа в Египте», «Понятие личности и личностное самосознание», «Письменность, смерть и самоидентичность. Гробница как начальная школа лит-ры в Др. Египте», «Война и мир в Др. Египте. Рамсес II и битва при Кадете», «Hierotaxis. Построение текста и композиция изображения в егип. искусстве и лит-ре», «Египет: теология и благочестие ранней цивилизации»).

С 80-х гг. А. активно участвует в работе междисциплинарного семинара «Археология лит. коммуникации» и является составителем ряда тематич. сб. («Письменность и память», 1983; «Канон и цензура», 1987; «Культура и память», 1988; «Праздник и сакральное. Религ. контрапункты к миру повседневности», 1991).

В книге «Маат: Праведность и бессмертие в Древнем Египте» (1990) исследуется центральная для др.-егип. культуры идея Маат (буквально «Правда», «Справедливость») — так звали богиню, воплощавшую единый принцип, от соблюдения к-рого зависело, по представлениям египтян, гармоничное функционирование об-ва и космоса.

А. заинтересовался этой проблемой в связи со своим увлечением концепцией «осевого времени» *Яснера*, в 70-80-х гг. ставшей темой нескольких междунар. коллоквиумов, в к-рых приняли участие историки античности, востоковеды и социологи. Новейшие междисциплинарные исследования, во многом углубив характер понимания «культуры осевого времени», по сути, оставили открытым вопрос о том, какие этапы культурного развития им предшествовали.

Предпринимая детальное, основанное на обширном массиве первоисточников, исследование др.-егип. концепции миропорядка, А. стремился исследовать характер ранних, «космологич.» цивилизаций вообще и, в частности, уточнить, что представляли собой так называемые «языческие» религии. Конкр. результаты его исследования кратко изложены в статье «Цивилизация древнеегипетская» (разделы «Космология» и «Этика»); здесь же имеет смысл ограничиться рассмотрением тех его выводов, к-рые имеют общекультурное значение.

По А., центр, роль в культурной эволюции человечества играет «культурная память» — именно она формирует и репродуцирует идентичность родовой группы, гос-ва, нации и т.п. Этот процесс осуществляется посредством постоянной циркуляции культурных смыслов, обмена ими — т.е. посредством коммуникации. Средства коммуникации могут быть и внеречевыми: так, в первобытном об-ве брачные обычаи, обмен дарами укрепляют когерентность социальной группы и способствуют выработке таких качеств, как альтруизм, чувство ответственности, групповая солидарность.

Концепция «Маат» — концепция миропорядка, характерная для всех ранних цивилизаций — подразумевает прежде всего взаимность человец. обязательств — у ее истоков стоят представления о солидарности, выработавшиеся в родовом об-ве. Однако действовавший в родовом об-ве принцип «дружелюбия» (amity — термин принадлежит этнографу М. Фортесу), «предписанного альтруизма», предполагал полярное разделение мира на «своих» и «чужих» и действовал в рамках сравнительно небольшой, физически-обозримой родовой группы. Концепция «Маат» возникает в совершенно иных культурных условиях — в первых больших гос-вах, где «горизонт коллективной идентификации» непомерно расширяется и единственным интегрирующим началом является фигура царя. Если «дружелюбие» создает дис-тинктивную и горизонтальную (эгалитарную) солидарность, то «Маат» — солидарность интегративную и вертикальную. «Маат» — это моральный интегративный принцип, распространяющий «справедливость», ранее действовавшую в узких пределах родовой группы, на все племена, регионы, народы и социальные подразделения об-ва, на весь космос. «Маат» — одновременно и мораль, и религия, потому что земное гос-во царя мыслится как одна из провинций всекосмич. гос-ва верховного бога. «Маат» обосновывает необходимость гос-ва, ибо во всех др.-вост. идеологиях царь выступает как защитник слабого от произвола сильного, как гарант права, как посредник между людьми и богами. Особенность же др.-егип. идеологии заключается в том, что

царь, помимо всего этого, гарантирует своим подданным и загробное существование, добиться к-рого, оставаясь вне гос. службы, невозможно. «Вертикальная солидарность» основана на принципе взаимности и понимается как защита нижестоящих вышестоящими и послушание, доверие и благодарность нижестоящих по отношению к вышестоящим.

Принцип «Маат» соответствует явлению, к-рое *Дюркгейм* назвал «механической солидарностью», подразумевая под этим отсутствие индивидуального сознания, его практически полное совпадение с коллективным сознанием той или иной группы. Поэтому по мере развития индивидуализма (и упадка государственности) концепция «Маат» вступает в полосу кризиса и — в Египте — вытесняется «личным благочестием», представлением об ответственности индивидуума непосредственно перед богом, а не перед своими «ближними» и царем.

А. рассматривает место концепции Маат в общече-ловеч. процессе эволюции морали, религии и права.

Цивилизация, как он считает, возникает тогда, когда впервые накладываются ограничения на «право сильного» и формируются ценности и правила, регулирующие **совместное** проживание людей. «Маат» как система моральных ценностей и предписаний занимает промежуточное положение между «естественными», имплицитными моральными ценностями первобытных земледельцев, скотоводов и воинов, передаваемыми в основном через посредство устного предания, и альтернативными, рац., эксплицитными этич. системами религ. и филос. движений, сект, школ «осевого времени». «Маат» возрастает на почве централиз. др.-вост. гос-в и представляет собой ориентированную на гос. нужды этику послушания, сотрудничества и самоконтроля. Это — сложная, уже в значит. мере эксплицитная, казуистически структурированная этика «поучений» («литры мудрости»), но она еще не знает трансцендентных, не связанных с гос-вом истин, лежащих в основе этич. систем «осевого времени» (и именно потому остается «этикой прецедентов», не выливается в целостную логич. систему). «Маат» предполагает **право** каждого человека на справедливость, а **требования** свои распространяет на всех, включая царя.

Особенность др.-егип. религ. развития, по мнению А., заключается в том, что уже в середине 2 тыс. до н.э. (после эпохи Амарны) происходит структурное изменение религии — распространение «личного благочестия», явления, принципиально противоположного концепции «Маат» и являющегося как бы провозвестием «культурной революции» «осевого времени».

В книге «Культурная память: Письменность, память о прошлом и политическая идентичность в ранних цивилизациях» (1992) — сначала в теор. плане, затем на конкрет. примерах Египта, Хеттского гос-ва, Др. Израиля и Греции — исследуются причины зарождения обществ, интереса к истории, ранние жанры истор. сочинений, этапы формирования нац. самосознания.

Создавая собственную теорию «культурной памяти», А. опирался на работы совр. этнографов (*К. Леви-Стросс*, А. Леруа-Гуран, *М. Мосс*, Дж. Мид, М. Салинс, А. Гелен, Дж. Гуди, И. Вансина); социологов-специалистов по символ. системам (Н. Луман, П. Бурдьё, *Э. Кассирер*, *Э. Гоффман*, Р. Лахман, Х.Дж. Вебер); востоковедов и антиковедов, занимающихся проблемами письменности и др. средств коммуникаций (И. Йерушалми, У. Хельшер, Э.А. Хавелок); своих коллег по семинару «Археология лит. коммуникации» (А. Ассман, Х. Канчик, К.Л. Пфайфер, Т. Хельшер и др.).

В этой богатой по содержанию работе А. рассматривает такие проблемы, как формы коллективной памяти в дописьменных об-вах (ритуал и праздник, память об умерших); «горячая» и «холодная» память (две «стратегии» памяти, направленные на запоминание повторяющихся, неизменных аспектов культуры, либо одноразовых, уникальных событий и культурных изменений); взаимоотношения памяти и власти; память как протест; переход от дописьменной к письменной культуре, от ритуальной когерентности к когерентности текстуальной; канон, классика и классицизм; культурная идентичность и полит. воображение; культурная память и этногенез.

Большой интерес представляют очерки, составляющие вторую часть книги: исследование «монументального дискурса» в Египте и позднеегип. храма как примера неписьменного культурного канона; анализ раннего иудаизма как формы культурного протеста и «парадигмы культурной мнемотехники»; рассмотрение этапов формирования на Др. Востоке истор. сознания (генезис истор. сознания: его связь с полит. событиями, с представлениями о трансцендентном боге и с правовым сознанием; семиотизация истории под знаком Кары и Спасения; переход от описания «харизматич. событий» к созданию «харизматич. истории»); анализ роли письменности в греч. культуре (Гомер и греч. этногенез; зарождение в Греции «гипоплезии» — принципа полемики, критич. отношения к текстам, контроля за их истинностью; ранние формы организации ги-полептич. дискурса).

Описание др.-егип. культуры осуществляется в книге «Камень и время: Человек и об-во в Др. Египте» (1995). А. прежде всего волнует вопрос о сути культуры, о возникновении и изменении лежащих в ее основе «символических форм» и «смысловых миров».

По мнению А., «культура есть объективизированная память об-ва, сохраняющего свою идентичность и передающего ее по цепочке поколений. Формы, в к-рых об-во организует передачу информации, необходимой для сохранения этой идентичности, и институты, заботящиеся о передаче такой информации... раскрывают своеобразие и неповторимый стиль той или иной культуры».

Книга посвящена проблеме «бикультуральности» (сосуществования двух культур: «культуры повседневности» и «культуры памяти») в Египте. Но, как пишет А., «в опр. смысле... тенденцию к «бикультуральности» можно считать существенной характеристикой культуры вообще», ведь любая культура соединяет в себе имплицитное и эксплицитное, неосознанное и осознанное, и,

соответственно, оставляет после себя двойного рода свидетельства: «следы» (своей повседневной жизни) и «послания» (памятники). Особенность Египта в этом смысле заключается лишь в очень резком разграничении двух культур, приведем к ситуации сосуществования в одно и то же время двух строительных традиций (каменного и кирпичного зодчества) и двух систем письменности (иероглифич. и иератич., т.е. скорописного, письма).

Егип. культура наиболее полно воплощает в себе черты, предположительно свойственные всем «высоким культурам» древности, а в наибольшей степени — Китаю и Месопотамии:

1) Резкое разграничение между «твердым» и «текучим» в культуре, т.е. между сферами памяти и повседневности.

2) Повышенная потребность власти в создании репрезентативных памятников. Репрезентативные памятники правителя становятся символом идентичности его гос-ва, его подданных. «Твердое» в культуре воспринимается как «интерлокальное», общезначимое, «гос.» — и как таковое противостоит множественности локальных, «текучих» традиций.

3) Верховная власть в таких обществах монополизирует средства передачи культурной памяти и отбрасывает локальные культурные традиции в сферу «текучей», т.е. нефиксируемой повседневности.

Культурам подобного типа свойственно совершенно иное, отличное от нынешнего, понимание времени. Совр. исследователя др.-егип. культуры поражают два обстоятельства: ритм культурных изменений в Египте кажется нулевым; егип. искусство абстрактно по отношению ко времени (т.е. передает только «вечные», неизменяемые черты людей и явлений), технически же оно строится на принципе повторяемости (т.е., как правило, воспроизводит одни и те же модели, изобразит, и словесные «формулы»).

В семитохамитских языках (к к-рым относится и египетский) вообще нет категорий «настоящего», «прошедшего» и «будущего», а только категории «перфекта» и «имперфекта» («результативности» и «повторяемости»), к-рые можно соотнести с упомянутыми выше понятиями «твердого» (вечного) и «текучего» (преходящего) в культуре. Время жизни человека (по-древнеегипетски — *ḥ'w*) делится на часы, дни, месяцы, годы. Однако более крупной единицы измерения времени, чем год, нет — по истечении года временной цикл возобновляется. Что касается «космич. времени» (времени-пространства упорядоченного мира, в к-ром действуют боги, люди и животные), то оно проявляет себя одновременно в двух непересекающихся «ипостасях»: как время-*nḥh* — неисчерпаемый запас дней, месяцев и годов, из к-рого каждое живое существо получает свой отмеренный судьбой отрезок, и как время-*dt* — неизменяемое бытие того, что уже завершило свое существование во времени (например, «потустороннее» существование умерших, «вечное» бытие пирамид). Воплощением времени-*nḥh* является солнечный бог Ра, чье путешествие по небесному и подземному Нилу определяет ход природного годового цикла; воплощением време-*dt* — бог мертвых (точнее — мертвый бог) Осирис, чей эпитет *wnn-nfr* буквально означает «(вечно) пребывающий в (состоянии) зрелости». Ра и Осирис составляют одно целое, они суть душа и тело (мумия) космич. организма. Когерентность космоса (нормальный ход космич. процесса), по егип. представлениям, немислима без периодич. соединений Ра и Осириса (к-рые происходят каждую ночь в подземном мире), но силы хаоса пытаются воспрепятствовать движению солнца. Угроза мировой катастрофы постоянно реально присутствует в сознании египтян, и весь религ. культ направлен на то, чтобы предотвратить ее. Египтянин не стремится к будущему, к прогрессу, и не помнит о прошлом — он борется за сохранение существующего порядка вещей, и время для него — не «линия» и не «круг», но «орнамент», бесконечное (однако не механическое, не само собой разумеющееся) повторение одной и той же модели. По его субъективным впечатлениям, он живет в ситуации «виртуального апокалипсиса» — ежеминутного преодоления мировой катастрофы.

По мнению А., осн. отличие др.-егип. и других «языческих» религий от иудейского, христ. и мусульман, вариантов единобожия заключается не в почитании многих божеств, но в представлении о том, что боги живут и проявляют себя в космосе, в отсутствии (у египтян — до достаточно поздней эпохи, до времени Рамессидов) понятия трансцендентного бога. Поэтому он предлагает характеризовать религию египтян (и прочие «языч.» религии) не как «политеизм», но как «космотеизм». Присутствие бога в космосе означает его принципиальную познаваемость, а при таком мировидении природа является одновременно объектом познания и веры; вера и знание, теология и космология сливаются воедино. Космотеистич. знание означает идентификацию природных явлений и стоящих за ними божеств, сил (путем их изображения или названия), молитвенное обращение к ним и умение применить магич. способы воздействия на божество. О значимости первой из перечисленных процедур свидетельствует тот факт, что, когда в Израиле сложились представления о трансцендентном боге и началась борьба с приверженцами многобожия (космотеизма), был введен запрет на изображение «того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли» (Исх. 20:4). Египтянин воспринимает мир как текст, как совокупность видимых символов, каждый из к-рых несет в себе какую-то информацию о божестве, а иероглифич. письмо, никогда не порывавшее связей с изобразит. искусством, — как своеобраз. каталог подобных символов и их значений. Из представления об иероглифах как о каталоге божеств. символов, всех видимых явлений мира проистекает вера египтян в магич. действенность надписей. «Иероглифич. мышление» египтян А. сопоставляет с платоновским учением об «идеях» вещей.

Наибольший интерес (с общекультурологич. т.зр.) представляет глава о егип. празднике, точнее, о событии,

к-рое сами египтяне обозначали термином «прекрасный день». Анализируя изображения праздников в гробницах, тексты «поучений», песни и другие источники, А. приходит к выводу, что для египтян праздник означал прежде всего избыточное услаждение всех органов чувств. В подобной атмосфере человек перестает воспринимать мир рационально, но находится в состоянии «аффективного слияния» с ним. «Инсценируемая» во время праздника «красота» переживается как красота божеств, присутствия, ибо, по представлениям египтян, во время праздника небо спускается на землю и восстанавливается изначальное состояние мира, существовавшее до того, как впервые появилось зло. Во время праздника человек живет максимально интенсивно — а это очень важно ввиду скоротечности человеческой жизни как таковой. Поведение человека на празднике резко отличается от его поведения в повседневной жизни — в ней-то ценилось вовсе не буйство чувств, но, напротив, умеренность во всем, умение владеть собой. Отличие от повседневности — сущностная черта любого праздника. По мнению А., праздник есть выражение многомерности человека, он противостоит гомогенизации действительности. А. предполагает, что ни одна культура не способна существовать без многообразия, дифференциации, «гетеротопии». В ранних цивилизациях, когда еще не существовало границ между правом и моралью, религией и властью, гос-вом и об-вом, искусством и ремеслом, роль праздника была особенно велика, ибо только он взрывал одномерность повседневности.

По А., «историю можно определить как связь действия и воспоминания. Она возникает тогда, когда, с одной стороны, формируется структурированное пространство деятельности, а с другой стороны — появляются ценности, достаточно значимые, чтобы о них помнили, и воспоминания подобного рода начинают фиксироваться. История меняет свою структуру соответственно изменениям, к-рым подвержено пространство деятельности и возможностей человека, однако, существуют формы и функции воспоминания, институты и органы, заботящиеся о его сохранении. А потому история не только пишется каждый раз по-иному, она и переживается, и «делается» каждый раз по-иному — в зависимости от сложившихся социокультурных рамок действия и воспоминания».

А. полемизирует и с теми историками, к-рые отождествляют начало истории с изобретением письменности (потому что письменность первоначально использовалась совсем для других целей, нежели фиксация памяти о полит. действиях), и с теми, кто придерживается концепции «осевого времени», введенной в научный оборот Ясперсом и разрабатывавшейся после него Фогелином, Б. Шварцем, С. Эйзенштадтом (потому, что они «нивелируют» все предшествующие 1-му тыс. этапы развития человечества).

Соч.: *Zeit und Ewigkeit im alten Agypten*. Hdllb., 1975; *Re und Amun: Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Agypten der 18.-20. Dynastic*. Fribourg; Gottingen, 1983; *Schrift, Tod und Identitat. Das Grab als Vorschule der Literatur im alten Agypten // Schrift und Gedachtnis*. Munch., 1983; *Agypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*. Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz, 1984; *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Agypten*. Munch., 1990; *Stein und Zeit: Mensch und Gesellschaft im alten Agypten*. Munch., 1991; *Das kulturelle Gedachtnis*. Munch., 1992; *Monotheismus und Kosmotheismus: Agypt*. Hdllb., 1993.

Т. В. Баскакова

АТТАЛИ (Attali) Жак (р. 1943) - франц. политолог, экономист, литератор. Особый советник президента Миттерана с 1981, член Гос. совета Франц. республики. Возглавлял (до 1994) Европ. банк реконструкции и развития, задача к-рого — сделать менее болезненным для стран Вост. Европы переход от планируемой централизованной экономики к рыночным отношениям. Автор концепции «нового мирового порядка», представляющей собой апогей либерального направления обществ, мысли с ее установкой на распространение зап. ценностей (свободный рынок, плюралистич. демократия) на весь мир. В наступающем «гипериндустриальном» об-ве сама система услуг трансформируется в товары массового потребления, на основе технологии манипуляции информацией (компьютеризация, микропроцессоры и т.п.). Опираясь на достижения обществ, наук (труды Леви-Стросса, Броделя, Ж. Дюмезиля, И. Пригожина, И. Валлерстайна и др.), А. дает свой синтез предыдущего социального развития. Каждая социальная форма организации людей должна научиться управлять Насилием — как со стороны людей, так и со стороны природы. До сих пор существовало три формы управления насилием: Сакральное, Сила и, наконец, Деньги. Каждая из этих форм определяет порядок, соответствующий типу об-ва. Одна социальная форма сменяет другую, не вытесняя ее окончательно; более того, все три представлены в нашей повседневности. Необходимость управлять насилием не исчезает, и вместе с этим сохраняется «трехфункциональная трилогия власти». В раннеср.-век. Европе возник радикально новый способ управления Насилием, противостоящий Сакральному и Силе, — Деньги, а вместе с ними рынок и капитализм. В этом новом порядке власть измеряется количеством контролируемых денег — вначале с помощью Силы, затем Закона. В отличие от двух предыдущих порядков, где социальные формы могут сосуществовать на соперничающей основе, Рыночный порядок всякий раз организует вокруг единств, формы, претендующей на мировое влияние. От формы к форме расширяется фракция социальных отношений, управляемых Рынком, контролирующим Насилием; растет часть мира, где царит «Закон Денег».

Сегодня мы вступаем в Девятую форму этого порядка. Каждая из восьми предшествующих форм характеризовалась следующими общими чертами: 1. Ее центр — город («сердце»), в к-ром сконцентрирована финансовая, техн., культурная (но не обязательно полит.)

власть. Его элита регулирует цены и прибыли, финансирует художников и исследователей; 2. Вокруг «сердца» образуется «среда», состоящая из многочисл. стран и регионов, потребителей продукции; 3. Далее следует «периферия», находящаяся еще частично в Порядке силы, и продающая свое сырье и труд первым двум, не имея доступа к богатствам «сердца».

Каждая форма реализует технологию более эффективную, чем предыдущая, по использованию энергии и организации коммуникации. Она остается стабильной, пока обеспечивает достаточный спрос на свою продукцию и прибыль. Когда этот механизм стопорится, форма распадается: пока ее место не займет новая форма, об-во переживает кризис. Рыночная форма имеет весьма краткую длительность по сравнению с долгими периодами кризиса, к-рые А. считает «естеств. состояниями об-ва».

С 13 по 20 в. Рыночный порядок сменил восемь форм, к-рые характеризовали:

1. Восемь «сердц»: Брюгге к 1300, Венеция к 1450, Анвер к 1500, Генуя к 1550, Амстердам к 1650, Лондон к 1750, Бостон к 1880, Нью-Йорк к 1930.

2. Восемь гл. техн. инноваций, из к-рых важнейшие: кормовой руль, каравелла, паровая машина, двигатель внутр. сгорания, электр. мотор.

3. Восемь социальных функций, выполняемых сферой услуг (кормить, одевать, перевозить, содержать, развлекать и т.д.) последовательно стали предметами потребления. Так дилижанс сменился автомобилем, прачечная — стиральной машиной, рассказчик — телевизором. Старые профессии исчезают, новые появляются.

Сегодня мир находится в конце кризисного периода и на заре новой — девятой — рыночной формы, к-рая сулит «долгий период изобилия». Гл. причину кризиса А. усматривает в росте цен не на энергию, а на образование и здравоохранение, поглощающие все большую часть производимых ценностей и уменьшающие рентабельность экономики.

Наступление девятой рыночной формы возвещают новые технологии, к-рые А. определяет как «автоматизацию манипуляции информацией»; новые предметы, заменяющие услуги, к-рые ранее оказывались людьми, он называет «номадич. (кочевнич.) предметами». В отличие от господствующих форм потребления предыдущей эпохи, к-рые находились в доме и требовали включения в сеть (холодильник, стиральная машина, телевизор), «номадич. предметы» портативны, не привязаны к месту, их можно носить с собой или возить в автомобиле. Портативные телефоны, факсы и компьютеры преобразуют саму организацию труда. Это предвестники более важных предметов, к-рые в качестве массовых станут источниками прибыли, структурируя новый экон. и социокультурный порядок. Предметы самодиагностики, самолечения и мед. протезирования, а также предметы для обучения сократят потребность во врачах и педагогах, но увеличат количество специалистов в области манипуляции информацией: этой области промышленности обеспечено большое будущее.

Новые портативные вещи «совр. кочевника» — факс, телефон, видео, искусство, органы и т.д., подготовят в ближайшем будущем индивидуализацию и индустриализацию услуг в сфере досуга, преподавания, диагностики, лечения и т.д. В этом об-ве возобладает т.н. «кочевнич. культура»: в условиях либеральной рыночной культуры «новые номады» — богатые граждане-потребители будут странствовать, приобретая товары, информацию, новые впечатления и ощущения. Это царство карнавала, апология нарциссизма, индивидуализма. Каждый сможет в краткий срок измениться сам благодаря средствам самообразования и самолечения. С этой т.зр. нынешняя технол. мутация масс-медиа готовит ряд других: телевидение постепенно становится чем-то вроде библиотеки программ для самообучения и ухода за собой, а не только источником пассивно воспринимаемых зрелищ. Человек завтрашний, трудящийся-кочевник, временно занятый на предприятиях, к-рые тоже кочуют в поисках самой низкой оплаты неквалифицир. труда, потребитель «номадич.» вещей, сам себе хозяин, располагающий информацией и средствами манипулирования, будет одновременно больным и врачом, учителем и учеником, зрителем и актером, потребителем своей собств. продукции, смешивая фантазию и реальность в мир с неопр. очертаниями. В этом об-ве высокие доходы будут уделом тех, кто обладает рентой знания или информации; капиталы отправятся туда, где труд будет наиболее творческим, каковы бы ни были его издержки, и туда, где труд нетворческий будет по самой низкой цене.

Им будут противостоять «бедные номады», к-рые бегут из «испытывающей нужду периферии» в поисках пропитания и крова над головой.

В этой новой социальной форме человек станет номадом без стабильного адреса и семьи: он будет носить на себе и в себе все, что составит его социальное значение. Социальный идеал здоровья и знания — движущий мотив соответствия норме, из страха стать исключением. Эфемерное станет законом, нарциссизм — гл. источником желаний.

Логика развития науки и экономики ведет А. к предсказанию возникновения «генетич. протезов»: «сама Жизнь станет номадич. предметом». Человек будет воспроизводиться серийно как объект или подобно животным, к-рых «он ест или к-рыми окружает себя». От Сакрального порядка к Денежному соответствует переход от «реального каннибализма» к рыночному потреблению протезов, тела, превращенного в предмет. Эта эволюция все больше использует природные ресурсы, заменяя живое артефактами. Человек злоупотребляет своим местом в Природе и Вселенной. А. предостерегает от иллюзии беспределности перемен в процессе совершенствования материального мира. Человека следует спасти от него самого, поставить ограничения его собств. химерам. Человек — «квартиросъемщик» на планете: без различения добра и зла, без «чувства свя-

ценного», без «нового завета» между человеком и природой его выживание невозможно.

А. указывает на необходимость перехода к более высокому уровню междунар. организации — «Планетарной полит. власти, требующей соблюдения норм в областях, где «Жизнь находится под угрозой».

Номадич. предметы, этот фактор свободы и личной автономии, суть в то же время фактор мятежа. Тот, кто не привязан ни к чему, готов ко всему; новые предметы не заполняют отсутствия смысла и стабильности; свобода, если это «свобода скуки», стремится заполнить пустоту путешествиями, в том числе и такими, откуда не возвращаются — наркотики.

Где разовьется эта новая форма? Прежде всего в Азии: за последние 20 лет этот континент развивался в 3 раза быстрее, чем Лат. Америка, и в 6 раз быстрее, чем Африка. Ведущую роль здесь играет Япония. Затем идут США, — «общество кочевническое по сути, избранный край масс-медиа». Наконец, Европа или «Европы», к-рая остается заложницей ею же созданных понятий — нац. государства, идентичности, обществ, служения, социального обеспечения и т.п. Это оборачивается высокими издержками в оплате труда. Если Европа не хочет стать рынком сбыта «кочевнич. вещей», произведенных за ее пределами, она должна принять новые институциональные рамки и создать «демократию без берегов», в противовес ограниченному сооб-ву, к-рое рождается сейчас. А. предлагает свою концепцию Европы, подвергая сомнению расхожие представления о ней с помощью следующих вопросов: «Где начинается Европа? Где она кончается? Имеет ли она границы географические? культурные? религиозные? Является ли она христ. клубом? Находится ли она в пределах своих границ или же там, где проживают ее народы? Принадлежит ли она больше Сибири, этой части России, или Нью-Йорку как части Америки? Простирается ли она от Атлантики до Урала, и в этом случае о каком побережье Атлантики идет речь?» Европа, по определению А., есть континент-номад по преимуществу: она присутствует в разных местах в большей или меньшей степени. Прежде всего, она присутствует в Америке: по крайней мере США, Канада, Мексика и Бразилия возникли как нации европейские; в Нью-Йорке, Чикаго, Ванкувере, в Буэнос-Айресе и Мехико живет больше европ. народов, чем в Париже, Мадриде или Лондоне. Америка быстрее реагирует на нужды «Европы восточной», нежели сама зап. Европа. Вплоть до последнего времени история превратила Атлантику во «внутр. море», объединяющее континенты. А. привлекает возможность евро-атлантич. сооб-ва, к-рое могло бы прийти на смену Европ. сооб-ву. Но это едва ли произойдет: оформляющаяся идентичность всего Амер. континента скорее ориентирует его в сторону Тихого океана. Однако они нуждаются в сильной Европе, чтобы разделить с ней груз проблем бедных народов планеты, окружающей среды, а также в том, чтобы она взяла на себя заботы о Вост. Европе и России.

С другой стороны, ограничены ли «Европы» Уралом или простираются за его пределы? Долгое время ответ был прост: границы определялись распространением зап. христианства. В наши дни Европа включает также в качестве составляющих православие и мусульманство. «Европы» находятся и за Уралом: ибо если Россия — европ. страна, она простирается вплоть до Владивостока. Продолжаются они и к югу: в Европу могут быть включены Грузия и Армения, как страны христианские, но также страны Магриба, Центр. Азии и т.д. Так Европа оказывается без опр. границ с Азией и должна прежде всего, определить себя как место многокультурной памяти, как «дух». Чтобы остаться на уровне новых задач, европейцы должны выбрать образ будущей Европы. В работе «На пороге нового тысячелетия» А. предлагает четыре сценария, между к-рыми надлежит сделать выбор.

1. Европ. сооб-во ограничивается полит. союзом 12 стран, изолируясь от других «Европ», учреждая островок могущества и социальной гармонии в океане беспорядка. Это федеральный европ. союз.

2. Сооб-во быстро расширяется на Восток в форме общего рынка, протекционистского на границах, но без полит. интеграции. Это Европ. пространство.

3. Сооб-во, как и остальной континент, мало-помалу растворяется в большом мировом рынке; это победа Америки, ее ценностей и ее продуктов.

4. Европ. союз, реформированный и расширенный, становится одним из столпов экон. и полит. континентального единства, — континентальным союзом.

Прогноз А. состоит в том, что второй вариант, отвечающий герм. интересам, наиболее вероятный выбор конца столетия; что третий придет ему на смену; четвертый особенно труден и предполагает полит. волно элит и народов к тому, чтобы сделать Европу лабораторией новой демократии с подвижными границами: франко-герм. союз был бы особенно необходим для ее успеха. В случае неудачи этих вариантов возможен пятый: средиземноморский союз, к-рый объединит все народы по обе стороны Средиземного моря.

Заинтересованная в сильной Европе Америка будет благоприятствовать Континентальному союзу. Его задача — дать всем народам континента конфедеральные институты, не распуская Европ. союз, к-рый станет страной-членом. Для этого «Европы» должны согласиться с тем, что они не только «христ. клуб», но пространство без границ, от Ирландии до Турции, от Португалии до России, от Албании до Швеции; что они в культурном отношении предпочитают «кочевничество» оседлости, широту — замкнутости на себя. Континентальный союз, гл. движущей силой к-рого станут Европ. союз и Россия, может стать полюсом стабильности в мире, составляя противовес амер. империи.

Во все времена человек. существо стремилось преодолеть мимолетность жизни приобщением к вечности. Поиск Закона в течение тысячелетий составлял гл. европ. путь к Вечности. Полит. власть обретает свою легитимность в ее способности придать смысл времени, дать необходимое пространство и защиту вечным цен-

ностям. В совр. Европе власть может обрести эту легитимность лишь заново определив пространство своего существования. Сегодня прогрессистский универсализм с его стремлением навязать свой закон всему миру, угас. Сохранились лишь две европ. ценности, к-рые претендуют оставаться универсальными законами: это рынок и демократия. Однако их недостаточно, чтобы удовлетворить жажду универсального, справедливости или вечности — того, что род людской вкладывает в понятие Закона. Ответственность европейцев перед континентом состоит в том, чтобы ответить на этот вызов в новых условиях — на уровне континента и нового номадизма.

Соч.: Au propre et au figure. P., 1988; Lignes d'horizon. P., 1990; Europe. P., 1994; На повороте нового тысячелетия. М., 1993.

Т.М. Фадеева

АУДИОВИЗУАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА - область культуры, связанная с получившими широкое распространение совр. техн. способами записи и передачи изображения и **звука** (кино, телевидение, видео, системы мультимедиа). Семиотически аудиовизуальные тексты представляют собой знаковые ансамбли, соединяющие изобразит., звуковые и вербальные ряды. А.к. — способ фиксации и трансляции культурной информации, не только дополняющий, но и служащий альтернативой прежде безраздельно господствовавшей вербально-письменной коммуникации. В наст. время осуществляется «удвоение культурной среды», при к-ром все достижения человечества, полностью отраженные ранее в письменных текстах, получают аудиовизуальное выражение (аудиовизуализация или «визуализация» культуры). В перспективе любой значит. прототекст предстает не только гипотетически, но и фактически существующим в виде вербально-письменного и аудиовизуальных взаимопереводных относительных эквивалентов. Ситуация свободного выбора способа потребления культурной информации предстает одной из граней плюралистичное™ совр. культуры, в к-рой осложняются отношения между текстами разной природы.

Специфика А.к. определяется ее семиотич. природой и техн. возможностями средств ее реализации: высокая информац. емкость, легкость и убедительность чувств, (образного) восприятия, доминирование репродуктивных возможностей над продуктивными, скорость и широта трансляции и тиражирования. Вследствие этого восприятие А.к. сравнительно с вербальной коммуникацией оказывается психологически более емким и легким, но менее систематичным и рациональным, социально — более массовым и доступным, но менее стабильным и однонаправленным. Указанные особенности А.к. формируют ее социокультурные функции.

В собственно коммуникативной функции А.к. быстро становится ведущим средством массовой коммуникации (в форме телевидения), принимая на себя связанные с этим социально-регулятивные обязанности, приобретая соответствующую институализованность и вступая в политико-идеологические и организационно-экономические связи, оказывающие серьезное влияние на его развитие.

В собственно культурной функции, акцентируя внешние чувственно воспринимаемые стороны культурных явлений, А.к. осуществляет соответствующий отбор и создает в совр. культуре перевес чувственного над интеллектуальным, реализуясь гораздо больше в специфич. феномене массовой культуры, чем в далеко не чуждой ей наглядно-просветит. миссии.

Развитие А.к. в ее эстетической функции происходит за счет постепенного худож. освоения техн. возможностей аудиовизуальной специфики. Центр, звено этого освоения — развитие повествоват. структур (взаимоотношений рассказа и показа), соответствующих эстетич. потребностям аудитории и формирующих жанрово-стилистич. определенность аудиовизуальных текстов и их способность образовывать общезначимые смыслы.

А.к. — феномен культуры 20 в., хотя она и связана исторически с ритуалами и зрелищными формами праистории и древней истории культуры, игравшими, однако, в «эпоху Гутенберга» все более подчиненную роль. В целом история видов А.к. соответствует общему направлению развития средств коммуникации, при к-ром новые средства оказываются все более приспособленными к объективному и детально точному воспроизведению фактов действительности, а прежние виды принимают на себя функцию их более глубокого и обобщенного осмысления. Постоянное усложнение культурно-коммуникативной ситуации за счет прибавления возможностей аудиовизуальной коммуникации имеет столь большое культурологич. значение, что можно проследить изменение облика культуры в связи с изменением соотношения видов А.к., т.е. их состояние и состояние связанных с ними видов искусства становятся значит. стилистич. признаками историко-культурной эпохи.

А.к. оказывается способной уже в самом усложнении своего развития на протяжении 20 в. выразить гипотетич. смыслы истории культуры. Ее отражающие свойства оказываются наиболее «зеркальными», что подчеркивает ее актуальность как культурозначимого фактора.

Среди исследований специфики А.к. концептуальным радикализмом выделяется «коммуникативно-центрическая» позиция *Г.М. Маклюэна*, возвещающего эру чувственного объединения человечества в утопии мистико-мифол. культурного тела-универсума за счет абсолютного развития аудиовизуальных и других электронных средств связи. В то же время практика А.к. поддерживает все направления культурологич. мысли, подчеркивающие плюралистич. тенденции в совр. культуре (диалогизм, новая эклектика, постмодернизм).

Лит.: Поэтика кино. М.; Л., 1927; Моль А. Социодинамика культуры. М., 1973; Лотман Ю.М. Семиотика

кино и проблемы киноэстетики. Таллинн, 1973; Вильчек В.М., Воронцов Ю.В. Телевидение и худож. культура. М., 1977; Разлогов К.Э. Искусство экрана: проблемы выразительности. М., 1982; Михалкович В.И. Изобразительный язык средств массовой коммуникации. М., 1986; Борев В.Ю., Коваленко А.В. Культура и массовая коммуникация. М., 1986; Массовые виды искусства и совр. худож. культура. М., 1986; Прохоров А.В., Рузин В.Д. Метаморфозы научного исследования в эпоху экранной культуры. М., 1991; McLuhan M. Understanding Media. N.Y., 1966; Idem. The Medium is the Massage. N.Y., 1967.

Л.Б. Шамшин

АУЭРБАХ (Auerbach) Эрих (1892-1957) - нем. филолог и культуролог, специалист по роман, языкам и литрам, исследователь Данте и Джамбаттисты Вико. История его жизни — перечень крупнейших ун-тов Европы и Америки: в Берлин, ун-те он изучал в 20-е гг. право и роман, филологию, в Марбург., а затем Йельском и Принст. ун-тах преподавал филол. дисциплины.

А. определяет свою задачу филолога значительно шире, чем это принято в совр. науке. В первом исследовании — дис. «Техника новеллы раннего Возрождения в Италии и во Франции» (1921) — его интересует не только «техника» (или «стиль») лит. произведения. Он рассматривает новеллу прежде всего как часть культуры: «Ее субъектом всегда является об-во, как ее объектом — земной мир вообще, мир, к-рый мы называем культурой». Культура включает в себя всю историю, все «произведения» человека. Тогда новелла, с т.зр. А., должна не только отражать индивидуальность, «дух» создателя-автора, но становится «частью истории», творением «духа народа», или даже «самой историей» — появляется как точка пересечения «эпохи и национальности», «времени и места». Филолог, т.о., приобретает статус историка, изучающего историю «культуры» на основании литературно-худож. текстов. А. расширяет сферу филол. анализа до общегуманитарного исследования, в к-ром объединяются подходы лит.-ведения, социологии, психологии, историко-культурные и фило-софско-эстетич. методы. «Толкование текста» приобретает первостепенное значение, ибо «слово», «текст» — один из осн. способов сохранения культуры и одна из возможностей осмыслить историю. Развивая идеи Вико, А. рассматривает познание как творчество. Как «мир природы» сотворен Богом, к-рый этим раскрывает свой «замысел», так и «мир народов» создается человеком, к-рый в творчестве способен познать «смысл» своего (земного) мира, явленного в истории и культуре.

Собств. «метод» А. определяет ел. образом: «Абсолютно точно выбрать единичные вопросы для изложения и толкования, развернуть и комбинировать их так, чтобы они стали ключевыми проблемами и могли открыть целое». «Целое» в данном контексте — история и культура. Но «целое» для А. — некий синтез, «диалектич. единство», «драма», «серьезная поэма» (термин Вико). А. рассматривает «земной мир» («мир народов») как некую «живую» систему: ее элементы существуют и действуют только в целостном единстве. Сущность подобного синтеза, «целостности» истории и культуры А. связывает с понятием «поэтич.», т.е. художественно-творч. начала. Особое значение он придает метафоре, одновременно и конкретной, и универсальной. «Поэтич. науки» становятся все науки, изучающие человека и его «земной мир» (метафизика, логика, мораль, политика, экономика, филология и др.). «Мир народов» не является для А. лишь полит. историей, но историей мысли, историей средств выражения (язык, поэзия и изобразит. искусства), историей религии, права, экономики, т.к. все это вытекает из единого первоисточника — совр. культурного состояния человек. об-ва.

А. идет вслед за Вико, к-рый в реальной истории видел модификацию «идеальной вечной истории»; если Вико изучал «самую трудную, но и самую важную ступень» — ранние формы культуры и занимался не «эстетикой», а «миром, к-рый лежал в ее основании (языком, мифологией, эпосом...), то задача совр. исследователя — продолжить изучение сущности «человеческого» (т.е. «смысла» истории-культуры) на новом этапе, в совр. эпоху. Идея «целостности истории» («вечное платоновское гос-во») приобретает особую ценность для филологии, когда историзм Вико «получает подкрепление» на нем. почве — в лице Гердера и его последователей, открывших «индивидуальный дух народов». Это открытие Гердера в гуманитарной сфере А. сравнивает с открытием Коперника.

Историзм А., несмотря на то, что он ссылается на ушедшие в прошлое теории, вполне современен. Это не антикварное собрание документов и не биограф. метод, но признание того, что любое «произведение», созданное человеком, проистекает из его бытия, из его «переживания жизни». В произведении искусства мы понимаем и любим возможность осуществления нас самих, бытия человека в его изначальном смысле. Все труды А. свидетельствуют о редкой в филол. науке 20 в. широте и смелости научных исканий и интересов. Наиболее целостное произведение А. — «Мимесис» (1946), где европ. история культуры отражена в лит. текстах трех последних тысячелетий. Единство этого «совр.» этапа развития Европы он находит в общем «антично-христ. субстрате», к-рый составляет сущность европ. ментальности. Гл. тема книги, для названия к-рой автор использовал термин «мимесис» («подражание», «воспроизведение»), — воссоздание и истолкование действительности в лит-ре разл. истор. эпох. Само слово «мимесис» А. трактует достаточно широко как «способы отражения действительности», формы ее интерпретации в лит. текстах. А. близок в своих интуициях *Гадамеру*, для к-рого «мимесис» имеет смысл «узнавания».

Всякое лит.-худож. произведение, по А., ставит задачей воспроизведение и вместе с тем интерпретацию (осмысление) действительного мира — природы, об-ва, человек. характеров, отношений, складывающихся

между людьми в опр. эпоху. «Миметич.» способность лит-ры (т.е. ее способность воспроизводить жизнь) является ее наиболее общим, широким и универсальным родовым свойством. Анализируя истор. ход овладения лит-рой реальной действительностью, сферой повседневной жизни, формирования ее представления о сложности и многослойности внутр. жизни отд. человека и структуры человек. об-ва в целом, А. обращается к «Сатирикону» Петрония и «Метаморфозам» Апулея, к позднерим. и раннеср.-век. историографии, к Бл. Августину и Франциску Ассизскому, к ср.-век. эпосу («Песнь о Роланде»), рыцарскому роману, к ср.-век. драме, к произведениям Данте и Боккаччо, Сервантеса и Шекспира, Лабрюйера, Мольера, Расина, Вольтера, Гёте, Флобера, Пруста, Вирджинии Вулф.

Соч.: *Epilegomena zu «Mimesis» // Romanische Forschungen, Fr./M., 1953. Bd. 65. H. 1-2; Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendlandischen Literatur. Bern; Munch., 1967; Мимесис. М., 1976.*

И.Н. Лагутина

АФРОЦЕНТРИЗМ — теория, направленная на ценностное возвышение афр. культуры. А. получил распространение после крушения колониальной системы. Идеологи негритюда, учения о всевластии негритянской расы, утверждали, что многовековое господство Европы должно смениться верховенством Африки. В разработке А. существ, роль принадлежит создателю теории негритюда, философу, поэту и эссеисту из Сенегала — Леопольду Седару Сенгору (осн. работы: *Дух цивилизации и законы афр. культуры*, 1956; *Негритюд и германизм*, 1965; *Негро-афр. эстетика*, 1964; отд. вопросы А. см.: Жозефо Ки-Зербо (Буркина-Фасо), Энгельберт-Мвенга (Камерун), Ола Балагун и Экпо Эйю (Нигерия). Огромное место в философии А. занимает проблема специфики собственно афр. культурной практики. Говоря о психологии афр. негра, Сенгор отмечал, что он — дитя природы, его органы чувств открыты к приему любого импульса природы. Приверженцы А. указывают, что для негра на первом месте всегда форма и цвет, звук и ритм, запах и прикосновение. Такое мироощущение противопоставляется зап., рационалистическому. Психол. и художественские интуиции негро-афр. культурологии подхватывались и европ. сознанием. Так, *Сартр* в «Черном Орфее» противопоставляет черного крестьянина белому инженеру. По мнению Сенгора, именно отношение к объекту — к внешнему миру, к «другому», характеризует народ и его культуру.

Теоретики А. разрабатывали модель европ. человека как сугубо отрицательную, несоизмеримую с афр. в ценностном отношении. Белый человек, являющий собой объективный разум, человек действия, воин, хищник отделяет себя от объекта; вооружившись точными инструментами анализа, он безжалостно расчленяет объект. Образованный, но движимый лишь практич. соображениями, белый европеец воспринимает «другого» как средство. Эта страсть к разрушению в конечном счете сулит европейцам беду.

Афр. негр как бы заперт в своей черной коже, он живет в первозданной ночи и не отделяет себя от объекта: от дерева или камня, человека или зверя, явления природы или об-ва. Он берет живой объект в ладони, как слепец, вовсе не стремясь зафиксировать его или убить. Он ощущает его чуткими пальцами; он создан на третий день творения: чистое сенсорное поле. Он познает «другого» на субъективном уровне.

Раскрывая образ афр. культуры, Сенгор писал, что именно космич. ритм задает объект, именно он вызывает приятное ощущение в нервных клетках, именно на него человек реагирует поведением; если ритм нарушается, диссонирует, возникает оборонит. реакция.

Обыгрывая известную фразу Декарта, Сенгор предлагает формулу: «Я чувствую, я танцую «другого», я существую». Афр. негру для осознания своего существования необходимо не «словесное определение», а объективное дополнение. Танцевать — значит открывать и воссоздавать, отождествлять себя с жизненными силами, жить более полной жизнью, существовать. Это — высшая форма познания. Поэтому познание афр. негра в трактовке негро-афр. эстетики есть одновременно открытие и воссоздание.

Жизненная сила афр. негра вдохновляется разумом, отличающимся от разума белого европейца: разум негра имеет больше общего с логосом, нежели с рацио. Будучи самым типичным для человека выражением нервного и чувственного впечатления, логос не втискивает объект в формы жестких логич. категорий, не прикасаясь к нему. Слово афр. негра возвращает объектам их первозданную окраску, выявляет подлинное строение и текстуру, имена и знаки. Оно пронизывает объекты сверкающими лучами, чтобы они снова обрели прозрачность, и привносит в них сюрреальность в ее первобытной влажности. Разум классич. Европы аналитичен, афр. негра — интуитивен. Сторонники А. полагают, что европ. культура постепенно приходит к озарениям, питающим афр. культуру.

В негритюде присутствует также социальная критика европ. мира — атомизированного, технизированного и деперсонализированного. Эмоциональное отношение к миру определяет все культурные ценности афр. негра: религию, социальные структуры, искусство и лит-ру и главное — гениальность его языка.

Влияние А. в последние десятилетия заметно упало даже в афр. странах.

Лит.: Африка: проблемы перехода к гражд. об-ву. Тез. докл. Вып. 1-2. М., 1994; Африканистика зарубеж. стран, 1989-1990 гг. М., 1994.

П. С. Гуревич