



**ЭБНЕР (Ebner) Фердинанд** (1922-1931) - австр. христианский мыслитель, один из инициаторов т.н. «диа-логич. мышления» в философии и теологии 20 в. Э. не имел возможности получить университет, образование и его отсутствие компенсировал систематич. самообразованием, независимостью от моды и напряженным внутр. опытом в переломной ситуации зап.-европ. культуры; само слово «культура» Э. употребляет с 1917 в кавычках. Дружеские контакты, связывавшие Э. с культуркритиком и переводчиком Кьеркегора Т. Хеккером и с композитором И. Хауэром, а также сотрудничество в послевоенные годы в известном журнале «Дер Бреннер», относятся к немногим важным событиям биографии Э. Наследие Э. составляют, гл. обр., его дневники и записные книжки; на их основе в послевоенную зиму и весной 1919 возникли «пневматологич. фрагменты», составившие единств. изданную самим Э. книгу — «Слово и духовные реальности». После смерти Э. стараниями его жены и друзей были изданы еще две книги заметок и афоризмов: «Слово и любовь» (1935) и «Слово — это путь». Научное издание текстов Э. в трех томах (далеко не полное) осуществил в 60-е гг. Ф. Сейр.

Место Э. в духовной культуре и узнаваемо, и уникально. Религиозно чуткий человек, он — и внимательный читатель, и принципиальный критик *Фрейда* и К. Крауса. Как мыслитель — символизирует «мышление на переломе» (название первой книги о нем, 1936): разрыв между индивидуальным сознанием и истор. действительностью, между субъективизмом якобы научного познания вне субъекта и объективным опытом «жизни», моделью к-рого является трансцендентально-диалогич. корреляция «Я — Другой», — такова духовно-истор. предпосылка, определившая близость и даже родственность Э. мыслителям-современникам, никак на него не влиявшим и, как правило, вообще ему неизвестным: таковы *Бубер* и *Хайдеггер*, Ф. Розенцвейг и *Марсель*, К. Барт и *Тиллих*, Г. Эренберг и *Розенцвиг-Хюсси*, *Бахтин* и соотечественник — антипод Э. — *Витгенштейн*. Как христианин и католик эпохи кризиса традиц. конфессиональных представлений о Боге и о Церкви, с рим. «всеобщим» вероисповеданием во главе, Э. — наследник и продолжатель протестанта внутри протестантизма *Кьеркегора* с его критикой видимой (офиц.) церкви и «христ. об-ва» в целом. Традиции, обусловившие запроецированную Э. инонаучную науку о «духовных реальностях» — «пневматологию», указывают на общие истоки экзистенциально-феноменолого-герменевтич. смены парадигмы и т.н. «лингвистич. поворота» в философии и гуманитарном познании 20 в. Опирающийся на Канта и Кьеркегора примат практич. разума и «экзистенции» над метафизикой, психологией и эстетикой; противопоставление (также идущее от Кьеркегора) «мышления» — «философии»; идеи И.Г. Гамана и особенно В. фон Гумбольдта о языке как intersубъективном медиуме сознания и общения; разведение, с ориентацией на Новый завет «философии языка» и теоретизированной лингвистики и филологии; тенденция воспринимать духовные реальности не «духовно» (спекулятивно или психологически), но «актуально»; наконец, проблематизация жизненного опыта между мною и «другим» в качестве «события», нас разделяющего и вместе с тем разделяемого нами взаимно, во взаимоотношении, — эти и другие компоненты «мышления на переломе» 10-20-х гг. приобретают у Э. резко индивидуальный отпечаток благодаря суггестивной фрагментарности и программному радикализму (а равно и уязвимости) «пневматологич.» открытий.

Исходный и сквозной мотив «пневматологии» — представление об участно-заинтересованном (а не объективно-нейтральном), этич. импульсе, лежащем в основании и сознания, и познания: «В собств. смысле коррелят Я /.../ — это «категорич. императив» в основании всякого вообще сознания. Концепированию идеи всегда внутренне присуще этич. значение». Корень разума и мышления не в мысли как таковой, а в волевом импульсе; только это — не метафизич. «воля», не идеалистич. «дух» или «Я», а «духовно самоопределяющееся Я», «в своей водящей действительности конкретное Я». Уже в 1913 Э. формулирует этико-религ. принцип, на основе к-рого позднее будут определены осн. положения «пневматологии»: «Задача этики: показать, что этическое — это нечто такое, что вырастает непосредственно из жизненного события; что этич. утверждение «Ты», «Другого» не заключает в себе ничего условного или обусловленного; что этическое коренится не в условиях человек. существования как таковых, а во внутр. свободе самого бытия жизни.

Центр, пункт «пневматологии» — истолкование Э. «духовного в человеке» — представляет собой своеобраз. герменевтич. перевод учения ап. Павла о «духовном человеке» (*anthropos pneumaticos*), в противоположность «душевному человеку» (*anthropos psychicos*) (см. 1 Кор. 2, 10-15; 15, 44-47) в реальный план актуального «события». Духовное в человеке «по существу определяется тем, что оно в основе своей установлено на отношение к чему-то духовному вне себя, посредством чего и в чем оно существует». Духовная основа человека, т.о., парадоксальна: дело не в том, что мы, какие мы есть, вольны или вступать, или не вступать в к.-л. связи и контакты с внешней по отношению к нам самим действительностью; скорее, мы ведем себя и поступаем так или иначе, потому что мы изначально уже установлены на отношение к чему-то духовному вне нас.

Объективной духовной средой — «пневмой» этого первичного взаимоотношения — является язык, «слово». Слово есть «внутр. основа, предпосылка всякого образования понятий», предпосылка «предметности как постигаемого бытия». Живое слово в евангельском смысле Э. противопоставляет как филос. и лингвистич. абстракциям, так и эстетизирующим овеществлениям его: «Всякая подлинная пневматология — это философия языка в углубленном смысле, наука о слове и интерпретация первых слов евангелия от Иоанна».

Сотворение Богом человека Э. понимает как диалогич. акт обращения, инициирующий ответ — «высказывающееся становление» самого творения: «Бог создал человека — это значит не что иное, как: он обратился к нему со словом, создавая его, он сказал ему: Я есмь и через меня — ты еси» (*Schriften*, V. I, S. 95).

Критич. острие пневматологии направлено против всей филос. традиции идеалистич. метафизики Запада: от Платона до Ницше, от Декарта и Паскаля до *Вейнингера* и психоанализа. В завершении этой магистральной традиции, по Э., — модель автономного, монологического Я в Новое время; мыслится ли такое Я в качестве субъекта теории познания (Декарт) или как этич. субъект (Паскаль), — в любом случае за действительность принимали «мысленный пузырь спекулятивного рассудка», а не действительное Я в его отношении к другому. «Монологическое Я — это заблуждение, к-рое разрушило и должно было разрушить всю основывающуюся на Я философию. Я существует в диалоге». Этот монологизм достигает своего предельного выражения в нем. идеализме (Фихте, Гегель) и европ. романтизме с его культом «гения» и индивидуалистически понятого «внутр. мира»; по Э., это — ущербная форма самой духовности в человеке, к-рую он определяет как «затворенное Я» (ср. с понятием «обособления» у Достоевского).

Быть религиозным, по Э., значит устанавливаться в границах своей «конечности», но не в качестве только «грязящего» смертного существа и еще менее в качестве самозатворенного в «безбожной глубине Я» сознания, а в вере и доверии по отношению к вечной жизни, утверждаемой во внеофициальном церковном опыте среди «других» и принципиально недостижимой во «внутр. мире». В этом смысле «религия», по Э., есть прямая противоположность «безумия» в духе как одержания, самоотдания сверхличным и темным силам. Под этим углом зрения Э. оценивает философию Ницше как индивидуалистически «ужасное» завершение зап.-европ. платонизированной метафизики.

Известность Э. никогда не была широкой и шумной; его читали и читают неортодоксальные теологи и религиозно ориентированные философы, люди с духовно заинтересованным здравым смыслом и с «субкультурным» церковным опытом жизни, инстинктивно избегающие двух опасностей, от к-рых предостерегал Э.: опасности потерять себя во внешних формах «общественности» и опасности «безбожной глубины Я». С др. стороны, взгляды Э. неоднократно подвергались критике за односторонность и недостаточную обоснованность его же проблематики; осн. упрек выразительно сформулировал Бубер, усмотревший у Э. (как и у Кьеркегора) попытку редуцировать двусторонность религ. отношения (вера в совместную жизнь людей в Боге) к «анантропич.» самозатворению человека от общего с другими людьми мира. Сам Э. отмечал «зачаточный» характер своей «пневматологии». Тем показательнее высокие оценки эбнеровской мысли, начиная с 20-х гг. вплоть до нашего времени. Теолог К. Гейм уже в 1930 связывает имя Э. с «коперниканским деянием» философии диалога — открытием универсальной роли «Я» и «Ты», как категорий живого опыта, укорененных в языке, а Т. Штейнбюхель в 1936 обосновал «революц.» характер философии Э. в контексте «мышления на переломе» в целом. Нем. исследователь зап. диалогизма Б. Каспер в 60-е гг. назвал Э. «гениальным автодидактом», «нем. Кьеркегором». Основоположник совр. филос. герменевтики *Гадамер* подчеркивает значение Э. в истории «нового мышления» и «герменевтич. поворота». Из рус. философов высоко оценил Э. в 30-е гг. *Франк*. Э. принадлежит едва ли не самая ранняя (1912) формулировка этико-религ. постулата как философии диалога, так и филос. герменевтики.

Соч: *Schriften*. Bd. 1-3. Münch., 1963-65; Из записных книжек//Филос. науки. 1995. № 1; Слово и духовные реальности: (Фрагменты)// От Я к Другому: Сб. пер. по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога. Минск, 1997.

Лит.: Махлин В.Л. «Нем. Кьеркегор»//Филос. науки, 1995, № 1; Махлин В.Л. Я и Другой: К истории диалогического принципа в философии XX в. М., 1997; Schleiermacher Th. Das Heil des Menschen und sein Traum vom Geiste. Ferdinand Ebner — ein Denker in der Kategorie der Begegnung. B. 1962; Casper B. Das dialogische Denken. Freiburg, 1967; Gegen den Traum vom Geist: Ferdinand Ebner. Beitr. zum Simp. Gablitz, 1981. Hrsg. von W. Methlongl u.a. P.; Salzburg, 1985.

*В.Л. Махлин*

**ЭВАНС-ПРИЧАРД (Evans-Pritchard) Эдвард Эван** (1902-1973) — англ. исследователь социальной антропологии, особенно известный своими классич. исследованиями афр. культур. Изучал совр. историю в Оксфорде (1921-24), получил степень д-ра философии в Лондон. Школе этнографии (1927). Преподавал в Оксфорде (1928-40) и проводил многочисл. полевые исследования в Юж. Судане. Проф. социологии в ун-те Фуада I в Каире (1932-34). В 1946-70 проф. социальной антропологии в Оксфорде; проректор ун-та (1963-65). В 1971 возведен в рыцарское звание. Осн. работы: «Колдовство, магия и оракулы у азанде» (1937), «Нуэр» (1940), «Очерки по социальной антропологии» (1962).

Обычно Э.-П. причисляют к структурно-функциональной школе антропологии, однако анализ его работ показывает его сущность, расхождение со столпами этого направления *Радклифф-Брауном* и *Малиновским*. Испытав значит. влияние франц. социол. школы и англ. антропологов-функционалистов, он в целом разделял основы их подхода к изучению об-ва и внес немалый вклад в развитие структурно-функциональной традиции своими исследованиями родства и религии. Однако он рассматривал социальную антропологию как преимущественно гуманистич. и описат. дисциплину, осн. задачей к-рой является интерпретация и достижение адекватного понимания других культур, а не формулировка законов и социальных теорий. Будучи приверженцем эмпиризма, он в антропологии отдавал приоритет полевой этнографической работе и сам проводил интенсивные полевые исследования, гл. обр. в Юж. Судане, собрав обширный этногр. материал о народностях азанде, нуэр, ануак, луо, шиллук, бедуинах Ливии и т.д. Э.-П. считал, что теор. обобщения могут быть сделаны лишь в рез-те накопления большого фактич. материала, обеспечивающего достаточную базу для обоснованных сравнений и выводов. Получив истор. образование, Э.-П., в отличие от Радклифф-Брауна, выступавшего против использования истор. данных в структурном анализе об-ва, считал, что антропология должна быть тесно связана с историей. Он внес весомый вклад в развитие истор. антропологии: он не только возродил интерес антропологов к устно передаваемой истории, но и сам эффективно совмещал этногр. наблюдения с изучением событий во времени, используя в исследованиях устные и архивные источники.

Темы исследований Э.-П. отражают многогранность и широту научных интересов: магия и религия; родство и брак (он внес большой вклад в разработку теории ли-ниджа, исследовав ацефальные линиджи у нуэр); полит. системы афр. племен и их связь с системами родства и религ. верованиями; восприятие времени и пространства и его связь с разл. аспектами социального опыта; танец и его функции в примитивных об-вах; социальные функции ритуальной непристойности; институт отцовства; термины обращений; девиантное сексуальное поведение; канибализм; ономапоэя и т.д. Особенно велик вклад Э.-П. в изучение магии. В исследовании магии у азанде он показал, что идеи, лежащие в основе магии, по-своему рациональны и тесно связаны с повседневным социальным опытом, и что они могут быть подвергнуты критике не в большей степени, чем любые другие философские или религиозные убеждения. Он утверждал, что внешне «иррациональные» экзотич. верования всегда имеют внутр. рац. смысл в пределах опыта того или иного об-ва, и наоборот, каждое об-во обладает фундаментальными экзистенциальными верованиями, стоящими вне рац. логики науки.

В поздний период жизни Э.-П. много преподавал, покровительствовал многочисл. полевым исследованиям в разных районах мира, много сделал для популяризации франц. социол. классики, поощряя публикацию переводов, участвовал в основании Оксфорд, б-ки афр. культуры.

Соч.: *The Nuer*. N.Y.; Oxf., 1970; *Essays in Social Anthropology*. L., 1962; *The Position of Women in Primitive Societies, and Other Essays in Social Anthropology*. L., 1965; *Колдовство, оракулы и магия у азанде* // *Магич. кристалл*. М., 1992.

*В. Г. Николаев*

**ЭВОЛА (Evola) Чезаре Андреа Джулиано** (1898-1974) — итал. философ. В 1915-21 занимался живописью, примыкал к *футуризму*, затем к *дадаизму*. В дальнейшем отошел от искусства и посвятил себя философии. В его системе, испытавшей влияние Ницше, *Шпенглер-ра* и особенно *Генона*, «философия жизни» сочетается с элементами эзотерических учений Запада и Востока. Предметом исследований Э. стала своеобраз. метафизика культуры, построенная на основе резкого противопоставления традиц. и совр. об-ва. Он не столько пытался реконструировать мистич. идеи прошлого, сколько выявить с совр. позиций их сокровенный смысл, порожденный Абсолютом. С т.зр. Э. Абсолют представляет собой чистую динамику безграничной мощи (*potestas*), к-рая утверждает себя в каждом акте проявления как «способность полностью быть тем, чем Он хочет быть».

С т.зр. философа в «органич. цивилизации» весь обществ. организм проникнут единой идеей и поэтому культуру следует рассматривать как один из аспектов целостной жизни социума. Поэтому он выступает и против нейтрального «чистого» искусства и культуры, и против их чрезмерной политизации, поскольку обе эти крайности отрывают культуру от ее подлинного духовного источника, лишая ее «трансцендентного измерения» и онтологич. корней.

Э. считает, что совр. зап. об-во находится в состоянии глубочайшего внутр. кризиса. Европ. цивилизация, основанная на господстве машины и материалистич. науки, изначально враждебна истинной духовности (Э. связывает ее с формообразующим и созидающим различия мужским «соляренным» началом), и характеризуется диктатом женского «лунного» принципа, что проявляется в тотальной «сексуализации» всех аспектов обществ. жизни и стремлении к сугубо материальным

ценностям. Зап. культура оторвана от Традиции, а стало быть, не обладает устойчивостью и гармоничностью. Отказ от иерархии в доступности знания, забвение вековой эзотерич. мудрости лишают человека внутр. стержня и порождают в нем беспокойство, неудовлетворенность, неукротимую жажду становления, никогда не достигающего поставленной цели. Кризис европ. цивилизации Э. проследивает на примере совр. науки, философии, лит-ры, музыки и архитектуры. По мнению философа, раздробленность сознания субъекта выражает атональная музыка и джаз с его апелляцией к вульгарной чувственности и неизменным тяготением к неустойчивому равновесию. Симфонич. музыка постепенно приобретает откровенно «физич.» и «описат.» характер, вдохновляясь хаотич. миром стихийных импульсов и предметно-веществ. средой. Последняя отрывается от субъекта, становясь «абсолютно объективной», а архитектура воплощает чистую функциональность, «идеальное» соответствие цели и средств, характерное для машинной цивилизации. В лит-ре преобладает низменный реализм, с присущим ему культом субъективности, сентиментальностью и фетишизацией «слишком человеческого». Критикуя «бурж.» искусство, Э., несмотря на резкое неприятие марксизма, подчас явно с ним солидаризируется, охотно цитируя Лукача. Совр. лит-ре Э. пытается противопоставить идею некоего нового «позитивного» реализма, основанного на абсолютной реальности таких ценностей как мужество, прямота, честь и верность. В социальном плане эту констелляцию ценностей он дополняет идеями порядка, иерархии, воинской дисциплины, свободы как добровольного жертвенного подчинения. В этих воззрениях сказывается праворадикальный характер полит. взглядов Э.

С т.зр. Э. культурфилос. проблемы являются одновременно и антропологическими. Культуру нельзя рассматривать как некую совокупность ценностей, отчужденных от человека. Только индивид придает идее оправданность и могущество: подлинная жизнь противоположна чистой абстракции. Личное бытие человека в тотальном единстве духовного и органического должно стать путем усвоения высших ценностей, укорененных в трансцендентном. В золотой век человечества культура основывалась на передаче из поколения в поколение духовного опыта в форме сокровенной мудрости, магии и ритуала. *Традиция* в понимании Э. имеет сверхъес-теств. происхождение и противоположна природному порядку. Такая форма существования культуры предполагает кастовую замкнутость, иерархию посвящения, жесткие границы между сферами сакрального и про-фанного. Дух созидает совершенно иной строй жизни, к-рый так же противоположен совр. миру, как противоположно становлению подлинное бытие. В традиц. культуре господствует постоянство, дисциплина, внутр. очищение и самоограничение. Эти духовные принципы должны служить основой для борьбы с кризисом совр. культуры.

Хотя для Э. единственно актуальным является лишь то, что «здесь и теперь», а дальнейшие перспективы человек. существования весьма пессимистичны, ибо нынешний космич. цикл близится к своему концу, это не значит, что новый, «дифференцированный человек» — «активный нигилист», внутренне причастный к Традиции — должен смириться со своей участью и отказаться от всякой борьбы. В духе активизма, присущего «философии жизни», Э. утверждает, что необходимо взглянуть в лицо опасности и использовать негативную ситуацию в собств. интересах, сделав враждебную силу залогом героич. вызова и источником личной победы. Эта мысль выражена тантрич. девизом «оседлать тигра». Тип «дифференцированного человека», авантюриста духа, обнаруживает заметное сходство с образом-гештальтом «идущего через лес», к-рый играет важную роль в культурно-антропол. концепции позднего Э. Юнгера.

Соч.: *Imperialismo pagano*. Roma, 1928; *Il mistero del Graal e la tradizione ghibellina dell'Impero*. Bari, 1937; *Rivolta contro il mondo moderno*. Mil., 1951; *Fenomenologia dell'individuo assoluto*. Roma, 1984; *Metaphisica del sesso*. Roma, 1958; *Cavalcare la Tigre*. Mil., 1980; *La tradizione ermetica*. Roma, 1983; Мистерия Грааля [отрывки из книги] // Милый Ангел: эзотерич. ревью. Т. 1. М., 1991; *Метафизика секса: [отрывки]* // Человек. 1992. № 1, 3; *Империя: [гл. из книги: Языч. империализм]* // Наш современник. 1992. N 9.

Лит.: Romualdi Ф. *Julius Evola: l'uomo e l'opera*. Roma, 1971.

А.А. Лукин

**ЭВОЛЮЦИОНИЗМ** — направление в культурной антропологии, задающее теор. модель необратимых культурных изменений, называемую эволюцией, или развитием, применение к-рой позволяет оценить рассматриваемую культуру или культурную черту в соответствии с принятыми здесь критериями. В рамках Э. принята концепция эволюции, предложенная еще Спенсером как особый тип последовательности необратимых изменений культурных феноменов от относительно неопр. бессвязной гомогенности к относительно более опр. согласованной гетерогенности, происходящих благодаря постепенной дифференциации и интеграции.

Человеч. культура в этих теор. рамках рассматривается как совокупность процессов адаптации людей, организованных в об-ва, к их природному окружению. Интерес к понятию «адаптация» устойчиво сохраняется на протяжении всего существования Э. и особенно отчетливо проявляется в настоящее время в эколого-антропол., культурно-материалистич. исследованиях.

Интерес к эволюц. идеям в мировой науке об об-ве и культуре не оставался неизменным. После широкого их распространения в к. 19—нач. 20 в. это направление представлялось чуть ли не единств. универсальной теорией для объяснения социокультурных явлений и про-

цессов. Однако уже в нач. 20 в. накапливаются многочисл. факты, не поддающиеся эволюц. интерпретации. И по мере развития исследований об-ва и культуры их становилось все больше. Э. начал утрачивать научный авторитет и постепенно был вытеснен функционалист-скими идеями.

Интерес к идеям Э. начал возрождаться в 50-е гг. Все шире распространяются работы, посвященные установлению аналогий и связей между биологией и культурной эволюцией. Этот поворот был обозначен термином «**неоэволюционизм**» и обозначает весь спектр теор. ориентации, связанных с изучением необходимых изменений в отношениях человека с окружением, имеющих форму развития.

Понятие «эволюция» стало использоваться в Англии в 17 в. для обозначения упорядоченной последовательности событий, причем такой, в к-рой выход каким-то образом содержится внутри нее с самого начала. Такое употребление понятия отражало преобладающий филос. взгляд на природу изменения. Начиная с Аристотеля в филос. среде была распространена вера в то, что вещи изменяются в соответствии с внутр. принципом развития, к-рый считался воплощенным в «семени» или «герме». Эту т.зр. разделяли Лейбниц, Кант, Гегель. Она была ключевой в рац. объяснении динамики форм жизни, начиная с 18 в. В 19 в. эволюц. взгляды укоренились в объяснении существования человек. об-ва и культуры. Базу социокультурного классич. Э. заложили такие мыслители, как Спенсер, *Тайлор*, Морган. Они определили и осн. принципы изучения об-ва и культуры.

Во-первых, была обоснована возможность социальной науки. Основоположники Э. считали возможным сделать *культуру* человечества объектом объяснения в терминах научных оснований и законов, полагая, что она порождена естеств. причинами, и ее динамика закономерна. Это отличало их от предшественников, считавших историю человечества последовательностью уникальных событий, не поддающихся объединению в регулярные последовательности.

Во-вторых, они определили источники данных, на к-рых до сих пор базируется реконструкция эволюции: археол. данные, письменные истор. источники, непосредств. наблюдения «примитивных» об-в. Правда, подобного рода источники использовались в то время произвольно, не в равной мере, не систематически.

В-третьих, к этому времени в исследовании эволюции об-ва и культуры утвердился сравнит. метод. К моменту появления антропологии он уже существовал в биологии и филологии. И хотя в рамках Э. в этот период он не был систематич. образом сформулирован, в исследоват. практике сравнения использовались постоянно.

Общими исходными допущениями классич. Э. были следующие: психич. единство человека; направленность движения человек. об-ва и культуры от простого к сложному; закономерность культурного развития; эволюц. форма культурной динамики — последоват. усложнение социокультурной жизни, сопровождающееся повышением уровня ее организации. Детерминанты социокультурной эволюции делились на два класса. К имманентным антропол. побудителям эволюции относились «врожденные идеи», динамич. носителями к-рых считались индивиды и расы — различия между ними трактовались в истор., а не субстанциональном смысле. В качестве внешних факторов, обуславливающих эволюцию, рассматривались природные условия, необходимость жизнеобеспечения, экон., социальные предпосылки, завоевания, заимствование культурных образов (диффузия). Механизм, придающий динамике культуры закономерный характер, определялся как удержание адаптационно целесообразных черт культуры из совокупности случайных вариаций, или естеств. отбор. На этой базе предпринимались попытки объяснения общего глобального процесса развития человеческой культуры.

В культурной антропологии эволюц. идеи до сих пор составляют самую сильную парадигму научного изучения культуры. По мере расширения круга диффузионистских и функционалистских идей, возникших как противопоставляемые эволюционному, все более явной становилось их родство. Соответственно возвращение к осмыслению классич. оснований Э. в к. 50-х гг. и развитие этого направления, особенно интенсивное в 60-х гг., было вполне логичным.

**Неоэволюционизм** сложился в 60-х гг. в Колумбийском и Мичиган, ун-тах (США). Импульс возрождения интереса к этим идеям исходил от работ *Л. Уайта* и был поддержан такими культурными антропологами как А. Вайда, *Карнейро*, Р. Нэрролл, Р. Раппопорт, М. Салинс, *Харрис* и др. В наст. время основания неоэволюционизма объединяют нек-рые идеи классич. Э., общие принципы объяснения, свойственные *функционализму* и *диффузионизму*, а само направление включает в себя весь спектр теор. ориентации, связанных с изучением необратимых социокультурных изменений, обусловленных отношениями человека как вида с его окружением.

Считается, что эволюц. процесс обусловлен действием механизмов адаптации к окружению, имеющих и биол., и культурную форму. Оба типа механизмов считаются относительно взаимонезависимыми и по действию, и по последствиям. Суть эволюц. процесса состоит в том, что такого рода механизмы контролируют параметры отношений людей с их окружением, регулируют значения соответствующих переменных (напр., обмен ресурсами, информацией, антропол. воздействие на среду и т.п.). Изменения подразделяются на два основных типа. Во-первых, вариации, не меняющие структуру объекта; во-вторых, структурные изменения. Последние считаются эволюционными, если способствуют дифференциации системы и ее последующей интерграции с повышением уровня организации.

Принято выделять три типа эволюц. концепций: однолинейная, универсальная и многолинейная. Концепция однолинейной эволюции предполагает наличие

универсальных стадий последоват. развития социокуль-турных систем (напр., классич. «дикость — варварство — цивилизация»). В наст. время она не используется. Идея универсальной эволюции состоит в выявлении глобальных изменений, носящих форму развития. Теория многолинейной эволюции связана с допущением возможности множества примерно равноценных путей социокультурного развития и не ориентирована на установление всеобщих законов эволюции. Последние две концепции используются в наст. время весьма широко.

Исследование связей человек. популяций и отд. сообщ-в с природным окружением выделяется в отд. ветвь, называемую экологич. антропологией, или культурной географией (А. Вайда, Р. Раппопорт и др.). Здесь выясняется вопрос, как влияет адаптация социальной системы к природной среде на формирование эволюц. процессов.

Считается, что адаптационные изменения социальной системы осуществляются на уровне ее культурного ядра, т.е. институтов, технологий, социокультурных процессов, прямо связанных с жизнеобеспечением (хоз., полит., нормативная область культуры). Такие изменения называются структурными и имеют эволюц. смысл.

Изменения, вызванные динамикой окружения, могут происходить и на символич. уровне системы, не затрагивая ее структуры. В этом случае речь идет о вариациях, порождающих культурные конфигурации, отличающие об-ва друг от друга. С их помощью объясняется феномен «специфичной эволюции».

Важной составляющей неозволюционизма стала концепция модернизации, выделяющая современные развитые об-ва на основе такой совокупности необратимых социокультурных изменений, к-рая обеспечивает имеющим ее социальным системам опр. гарантии развития. К модернизационным чертам, обеспечивающим преимуществу об-вам, обладающим ими (модернизированным или модернизирующимся), перед традиционными, не имеющими их, относятся: совр., базирующиеся на научном знании технологии и производства, сменившие традиционные; демократич. полит. режим, сменивший авторитарный и олигархический; универсалистская система юрид. законов, сменившая обычное право; достижение социального статуса путем личных усилий, сменившая предписанность его по рождению; рационализация социокультурной жизни, сменившая ее мифологизацию; универсалистское мировоззрение, сменившее партикуляристское. Все эти черты считаются ключевыми факторами общей эволюции.

Лит.: Этнологич. наука за рубежом: Проблемы, поиски, решения М., 1971; Маркарян Э.С. Теория культуры и совр. наука: Логико-методологич. анализ. М., 1983; Этнология в США и Канаде. М., 1989; Баньковская С.П. Инвайронментальная социология. Рига, 1991; Орлова Э.А. Введение в социальную и культурную антропологию. М., 1994.

Э.А. Орлова

**ЭГГАН (Eggan) Фредерик Рассел** (р. 1906) — амер. социальный антрополог, один из крупнейших сторонников и популяризаторов структурно-функционального подхода *Радклифф-Брауна* в амер. антропологии. Учился в Чикаг. ун-те, в 1931 слушал лекции Радклифф-Брауна, у к-рого затем работал ассистентом. В 1932 участвовал под руководством Л. Уайта в исследовании индейцев хопи, материалы к-рого легли в основу докт. дис. (1933). С 1933 работал в Чикаг. ун-те. В 30-е гг. провел ряд полевых исследований (исследование процессов культурного изменения на севере Филиппин, 1934-35; исследование социальной организации, а также влияние *аккультурации* на терминологию родства и модели поведения в отношениях между родственниками у чоктавов, чейенов и арапахов, 1937). Во время Второй мир. войны занимал разл. посты в гос. службах США. После войны Э. становится одной из ведущих фигур в амер. социальной антропологии. С 1948 — проф.; в 1948-52 и 1961-63 возглавлял ф-т социальной антропологии Чикаг. ун-та.

В 1950 опубликовал работу «Социальная организация зап. пуэбло», ставшую одной из важных вех в изучении сев.-амер. индейцев. Используя сравнит. метод, Э. сопоставил социальную организацию хопи с социальной организацией других племенных групп зап. пуэбло и пришел к выводу, что в основе социальной организации разл. племен зап. пуэбло лежит общая структурная модель. На основе сопоставления зап. пуэбло с восточными, в фундаменте социальной организации к-рых обнаруживались другие структурные особенности, Э. продемонстрировал, что об-ва со сходными культурами могут иметь разную социальную организацию.

В 1953 Э. был избран президентом Америк. антропол. ассоциации; в его президентском обращении «Социальная антропология и метод контролируемого сравнения» (опубл. в 1954) предпринята попытка модернизировать сравнит. метод, традиционно используемый англ. школой социальной антропологии и восходящий к Радклифф-Брауну. Целью Э. было соединение достижений структурно-функционального подхода с истор. подходом, традиционным для амер. культурной антропологии. В отличие от Радклифф-Брауна, требовавшего воздержания от истор. спекуляций в научном исследовании об-в, Э. считал использование истор. данных в социально-антропол. исследованиях возможным и необходимым. Условием последнего должна быть перекрестная проверка используемых данных и получаемых на их основе выводов. Наиболее эффективными Э. считал фокусированные сравнит. исследования, при к-рых одновременно изучаются и сравниваются несколько географически близких, исторически связанных и типологически сходных об-в. Такой метод исследования (названный Э. «методом контролируемого сравнения») позволял реконструировать культурную историю и выявить присущие ей закономерности.

В 1955 под редакцией Э. был издан коллективный труд «Социальная антропология сев.-амер. племен» — одна из наиболее влият. работ о социальной организа-

ции и системах родства индейцев Сев. Америки. В эту книгу вошли исследование Э. «Система родства чейенов и арапахо» и его очерк «Социальная антропология: методы и результаты», в котором разрабатывался далее метод контролируемого сравнения, а также было блестяще продемонстрировано его практич. применение на примере исследуемых индейских об-в. Было показано, как совпадение выводов, получаемых на основе функционального и истор. анализа, значительно повышает уровень надежности и достоверности исследоват. результатов.

В 60-е гг. научная деятельность Э. почти полностью переходит в русло преподавания и популяризации структурно-функционального подхода. Административный талант Э. сыграл немаловажную роль в превращении Чикаго ун-та в один из крупных центров антропол. науки.

Соч.: Social Anthropology of North American Tribes. Ed. by Eggan F. Chi., 1937; Social Organization of the Western Pueblos. Chi., 1950; The Cheyenne and Arapaho Kinship Systems//Social Anthropology of North American Tribes/Ed. by Eggan F. Chi., 1937; Social Anthropology and the Method of Controlled Comparison // American Anthropologist. New Series. 1954. V. 56. Part. 1; The American Indian: Perspectives for the Study of Social Change. Chi., 1966; Essays in Social Anthropology and Ethnology. Chi., 1975.

*В.Г. Николаев*

**ЭЗОТЕРИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА** - древнейшая и неотъемлемая часть общей культуры человечества; содержит систему самых общих представлений о происхождении, строении и мировом порядке (слово «эзотерический», т.е. внутренний, эсотерикос, означает тайное, сокровенное знание, в отличие от знания экзотерического, т.е. внешнего, открытого непосвященным). Внутр. закрытое знание предназначалось только для посвященных, ибо считалось, что такое общее и целостное знание об основах мира сообщает опр. власть обладающему этим знанием. Поэтому удостоиваемый такого знания должен был уметь вместить его, т.е. обладать соответствующими качествами ума, духовной зрелостью, ответственностью, и быть в состоянии достойно его нести. Существовала иерархич. система степеней посвящения, открывающая доступ ко все более внутр. знанию по мере того, как адепт проходил очередные этапы совершенствования. Позже этот смысл был фактически утрачен, как утрачен аутентичный смысл многих символов, чисел, соотношений, через к-рые в эзотерич. философии раскрывались сокровенные смыслы бытия, фундаментальные истины мира. Постепенно словом «эзотерический» стали обозначать учения мистич. характера, опирающиеся не на догмы ортодоксальных религий (христианство, ислам и др.), а на личн. мистич. опыт и его истолкование. Сюда же стали относить и всякие нетрадиц. религиозно-мистич. переживания и техники достижения измененных состояний сознания.

Кроме того, и сами религии за внешним ритуальным слоем сохранили древнее эзотерич. содержание, восходящее к исходному тайному знанию об истинном устройстве мира и порядке бытия. В наше время к эзотерич. учениям в равной мере относят и сектантские ответвления известных религ. учений (суфизм, исихазм, даосская йога и т.п.), и учения, возникшие вообще вне лона традиц. конфессий, каковыми являются, напр., учения К. Кастанеды, Р. Штейнера, Д. Андреева, Г. Гурджиева и др.

Древняя система эзотерич. знаний представляла собой первую исходную познават. модель, опирающуюся на признание единства мира, отражавшую его происхождение. Эта модель обеспечивала единство знания, исходя из утверждения принципиального подобия мира и человека в их строении, развитии, функционировании и преобразении. Это делало познание возможным, осуществимым и последовательно развивающимся.

В поисках полноты в видении и объяснении мира, сегментированность к-рого не позволяет постичь причины и пути его истинного бытия, человек обращается к исходному эзотерич. знанию, чем и объясняется новая актуальность Э. к. В эзотерич. познании нейтрализованы недостатки рационально-логич. конструкций науки, субъективность искусства, некритич. мифотворчество религий, специализированность языка построения филос. систем. Особенностью эзотерич. модели мира является то, что в ней объектом становится не просто мир или просто человек, но человек как система и мир как система, образующие общую суперсистему. В этом супермультиплете запечатлевается меняющаяся мозаика взаимодействия всех сил системы и их совокупное действие отражено в каждой точке этого онтологич. объекта и одновременно познават. поля.

Объединяя все средства познания, эзотерич. философия выступает как своего рода космологич. структурализм, включая науки обо всех планах и уровнях бытия и давая организац. основу для знаний и объединения их в одно целое. Это позволяет охватить все уровни и планы мира, объясняя их причины, связи, иерархию, утверждая смысл и гармонию их сложных отношений, образующих устройство мира и определяющих его развитие. Отд. срезы бытия представлены в разработках конкр. наук т.н. герметич. (от имени легендарного основателя эзотерич. наук Гермеса Трисмегиста) цикла, включающего астрологию, нумерологию, алхимию и др.

Эзотерич. онтология основывается на отчетливо проводимой идее порядка, к-рый гносеологически обосновывается и аксиологически выстраивается как условие существования мира в качестве единого целого. Это — первое важное проникновение в культуру идеи порядка как конструктивной ценности, противостоящей хаосу и ведущей к гармонии. Позднее эта линия будет развита в идеях Вл. Соловьева, *Флоренского*, *Тейяра де Шардена*, *В.И.Вернадского*, научно обоснована в теории *Пригожина*. Сама гармония мира при этом предстает как совершенство его выражения в организации и иерархии смыслов и значений и возможна лишь в цело-

стности и единстве мира, т.е. в единстве как его идеи, так и формы реализации.

Единство мира предполагает моногенизм всех его форм, исходящих из единой основы, как бы прорастающих из общего корня, обусловившего единую импульсную волну формообразования. Это определило и то, что посвященные в эзотерич. знание всегда проповедовали единобожие, и этот мотив присутствовал в том или ином замаскированном виде в сюжетах мистерий и образов богов разных культур (Ормузд, Дионис, Митра и т.д.). И даже если в экзотерич. (для публики) религиях жрецы проповедовали культы птицеголового или шакалоголового (Египет), слогоголового (Индия) богов, то в высших своих посвящениях жрецы приобщались к культуре Единого Бога, символизирующего единое начало, единый принцип мира.

Т.о., Бог как неразделимая и непроявимая сущность имеет своим числом Единицу. Великая Единица может действовать в мире, проявившись через творческую Диаду. Будучи не проявлен, Бог абсолютно свободен, однако и не имеет опоры для своей деятельности. Проявившись, он приобретает форму, становящуюся отправной точкой и программой функционирования в мире. С момента своего проявления Бог двойствен. Это одновременно и Божественный Супруг и Божественная Супруга: два направления вселенского движения, две его стороны и формы (вспомним единство и взаимодополнительность сил инь и ян в вост. философиях). Творящее свойство Диады вызывает к жизни Вселенную. Это — видимое раскрытие Бога в пространстве и времени.

Проявленный мир — тройствен в своей структуре, все многообразие форм проявления укладывается в эту троичность. Сам мир — тройственность духа, души и тела Бога. В соответствии с этим существуют три плана бытия: мир природы, мир человека, мир божественный. Отражение порядка мира — в структуре и самого человека, также имеющего тело, душу, дух. Закон тройственности — закон вещей и истинный ключ жизни, он управляет строением мира и его плавов. В основе же движения, эволюции лежит закон семеричности. Мир имеет семь небес; человек. эволюция проходит на протяжении семи планетных циклов. Эволюция и жизнедеятельность человека управляется семью жизненными центрами — чакрами, каждая из к-рых, в свою очередь, соотносима с опр. уровнем бытия.

Отражение этих общих представлений наблюдается в символах всех мифол. и религ. построений. Прежде всего тройственна организация образа самих богов. В христианстве это Святая Троица, являющая три ипостаси Единого Бога. В индуизме это Тримурти, как триада главных мужских (Брама-Кришна-Шива) и женских (Сарасвати-Лакшми-Кали) божеств, при этом каждая пара, олицетворяя единство ян и инь, символизирует и опр. качество или сторону мира. Что касается магич. семерки, то она присутствует везде, где прослеживается или разворачивается организация всякого процесса движения и развития (семь гномов, семь богатырей и т.п. как отражение последовательности этапов проявления, становления).

Чтобы понять происхождение, причину и место добра и зла, духовный взор должен видеть три мира, а не один: темный мир материи и животного начала, где царит Судьба; светлый мир Духа, где царит божество, закон и действует Провидение; и между ними — в полутьме, но в устремленности к свету — мир человека, основанием своим погруженный в мир материальной природы, а вершинами касающийся сияющих врат божеств, мира. И только с познанием добра и зла, в их причинах и обусловленности человек может стать действительно свободным и нравственным.

Сама последовательность разворачивания бытия мира, отображенная в эзотерич. модели, объясняет и существование зла без сомнит. противопоставления фигуре Бога темной фигуры дьявола, к-рый непонятно кем сотворен, если следовать внешнему сюжету библейской истории. В эзотерич. модели творения на этапе воплощения Идеи в материальных формах явленного мира в процесс ее опредмечивания вкрадываются неточности и искажения первонач. замысла. Это происходит из-за грубости и негибкости материи, к-рая не может полностью и адекватно оформить исходную идею. Именно несовершенство материи становится первым источником зла, вторгшегося в мир на этапе его становления при переходе из неявленного состояния в явленное.

Включение же человека в структуру мира (а не противопоставление его как активного субъекта миру как пассивному объекту) не только дает ему ощущение своей неотрывности от него (человек не может нести миру зло, ибо сам есть его часть, форма его бытия), но и позволяет ясно и наглядно обозначить направление развития мира, а следовательно, место и предназначение человека. Понимание природы добра и зла, формы их воплощения на разных уровнях и в разных порядках мира делает человека более свободным и более сведущим в определении цели и смысла собств. жизни. Узловые моменты эзотерич. модели мира интерпретируются, обыгрываются, просматриваются во всех культурных схемах, описаниях, построениях, имеющих человечески общезначимый характер. Адекватно понять всю полноту их смысла можно часто только на основе знакомства с эзотерич. философией. Эта устойчивая модель, определяющая ощущение человеком своего нахождения и места в мире, являет ему всю меру ответственности человека за свое бытие, показывает, что суть вечные ценности, помогает преодолеть фрагментарность представлений о мире, ощущение своей случайности, маргинальности в нем. Человек — деятель мира, устрояющий его на уровне своей структуры, своей функции, своей необходимости в мире. Человек несет ответственность за нарушение гармонии этого сложного строя связей, в к-рый он включен и к-рый живет в безусловном подсознат. знании, имманентном природе человека.



Лит.: Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1980; Шюре Э. Великие посвященные: Очерк эзотеризма религии. Калуга, 1914; М., 1990; Блаватская Е.П. Теософский словарь. М., 1994; Магич. кристалл: Магия глазами ученых и чародеев. М., 1994; Самохвалова В.И. Эзотерич. учение о единстве мира и его роль в культуре // Параплус, 1995, № 4.

*В. И. Самохвалова*

**ЭЙКЕН (Eucken) Рудольф** (1846-1926) - нем. философ, изучал классич. филологию и др. историю в Гет-тингене, дис. — «De Aristoteles dicendi ratione» (О методе исследования Аристотеля). В 1886 слушал лекции Трен-деленбурга в Берлине, 1867-71 учитель гимназии в Ху-зуме, Берлине и Франкфурте. В 1871 приглашен орд. проф. в Базель. В 1874-1920 орд. проф. в Йене. В 1908 получил Нобелевскую премию по лит-ре. В 1912 читал по обмену лекции в США. С 1920, уйдя в отставку, жил лит. трудом. В 1922 выпустил совместно с китайцем Карсун Чангом кн. «Проблемы жизни в Китае и в Европе» — один из первых опытов компаративистской философии. После его смерти в Йене был создан «Эйкеновский союз» и организован «Дом Рудольфа Эйке-на»

Философия Э. прошла два этапа формирования. Ученик Г. Тейхмюллера, он воспринял от него новое понимание истории философии как истории понятий и протестантскую традицию изучения Аристотеля и аристотеликов. С к. 1880-х гг. он обращается к свободному философствованию, назвав его «новым идеализмом» и творч. активизмом, чтобы противопоставить господствующим неокантианским направлениям.

Осн. интуиция Э., все более проявляющая себя от книги к книге — переживание духовного кризиса совр. культуры, когда все прежние жизненные связи и ориентированные на них цели полностью пошатнулись. «Человечество — не все в отдельности, но гл. движители его обществ, жизни — потеряло, в первую очередь, веру в Бога, затем в разум, пребывающий в мире, начало терять веру в себя самого, как в последнее основание; в конечном счете жизнь обрела для него полную внутреннюю пустоту и бессмысленность».

Причину кризиса Э. видит в отсутствии гармонии между миром и человеком, связанной с характерными процессами, реально возникающими в истор. действительности, к-рые стремятся обнять все существование и вознести на высшую ступень все непосредственно данное, с т.н. «синтагмами». Ныне действуют две борющиеся синтагмы — натуралистически-механическая и интеллектуалистически-ноэватическая (натурализм и интеллектуализм). Первую надо выводить из механического понимания природы, вторую — из спекулятивной концепции познават. процесса как процесса типического. Совр. культура тесно связана с техникой и все более подчиняет силы природы нашим целям, что облегчает нашу жизнь и делает ее приятной и беззаботной. Основой жизни становятся хоз. и материальные интересы. Однако, новоевроп. обращение к видимому миру делает положение человека в нем неустойчивым. В таком мире отсутствует забота о человеке; сокровища его деятельности, хороши они или дурны, здесь не имеют никакой ценности. В этой связи жизнь человечества представляет собой эпизод лишнего останова и смысла мирового процесса, в к-ром теряется единичный человек, как и человечество в целом.

Избавление от кризиса возможно через возвращение человека из мира и об-ва к самому себе, он должен создать внутр. жизнь из собств. духовного наследия. Понятие сверхприродной духовной жизни — центральное в философии Э. Проявляется она как действие духовных сил и, как и у Фихте, есть подлинная действительность; природа же эфемерна. Э. везде говорит лишь о культурном процессе, духовной работе и духовной жизни. Но нынешнее противоречие состоит в том, что преобладающее, сопряженное с мировидением, жизненное состояние не оставляет никакого места самостоят. внутр. жизни и внутр. миру. Чтобы спасти свою человечность, люди должны преодолеть противоречие: слепую фактичность, сцепленность и ограниченность природы; недостаточность и ущербность человеч. души, противоречивость, порожденную самим осуществлением духовной жизни на земле.

Духовная жизнь у Э. образует новую действительность покоящейся в себе внутр. жизни, поэтому с вхождением в духовную жизнь начинается новый род истории, истории в собственно человеч. смысле. Как подлинная духовная жизнь в своем корне этична, так и история начинает проникаться этич. элементом. Ведь активность эта направлена не на дело индивидуума, а на «сущностное единение в совместной жизни и творчестве», на «совместную субстанциальную работу» и такая работа становится сущностной при действии субстанциального единства. Духовная жизнь не непосредственно деятельна в нашем сознании, она не столько «дана» сколько «задана», является целью, признаваемой и принимаемой нами. Духовная жизнь у Э. нечто большее, чем индивидуальная трансформация души, она стремится уподобиться божеств. Абсолюту — именно в Боге духовная жизнь, возвышаясь над ограниченностью человека и мира опыта достигает полного в себе и для себя бытия. Утверждение идеи Бога означает признание безосновной глубины действительности, в к-рой человек в своей высшей жизни принимает участие. Совместное делание духовной жизни, выявление содержания духовных движений называется у Э. «ноологич. методом», и сознательно противопоставляется им психологическому. Это метод включения частного в целое духовной жизни. Обосновывается он учением о предметности сознания, заимствованным у Ф. Brentano. Тем самым в нашей психической жизни открывается устойчивый и неизменный мир идей.

Соч.: Die Einheit des Geisteslebens m Bewusstsem und Tat der Menschheit. Lpz., 1888; Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. Lpz., 1896; Die geistigen Forderungen

der Gegenwart. В., 1918; Mensch und Welt. Lpz., 1923; *Философия истории // Философия в систематическом изложении*. СПб., 1909; *Осн. проблемы совр. философии религии*. СПб., 1909; *Смысл и ценность жизни*. Х., 1911.

*А. Г. Ваишестов*

**ЭЙХЕНБАУМ Борис Михайлович** (1886-1959) - историк и теоретик лит-ры, критик. Окончил историко-филол. ф-т Петербург, ун-та (1912). Проф. Ленингр. унта (1918-49) и Гос. ин-та истории искусств (1920-31). Видный представитель *рус. формальной школы*.

До 1918 (время вступления в ОПОЯЗ) Э. выступал как критик эстетико-филол. направления, печатался в периодич. прессе Петербурга, преподавал в гимназии. Принятие осн. положений формалистич. науки определило поворот к «конкр. филологии», открывшей возможности дальнейшей плодотворной научной деятельности, к первому периоду к-рой относятся труды по поэтике — книга о мелодике рус. стиха, и особенно важные новаторские работы о сказе (в частности, классич. формалистская работа «Как сделана «Шинель» Гоголя», 1919), где явление сказа — теор. открытие, тесно связанное и с историей, и с совр. состоянием лит-ры. Одновременно выходят исследования, посвященные молодому Л. Толстому (первая книга трилогии о Толстом), Лермонтову, Ахматовой. Э. активно участвует в полемике о формальном методе, отстаивая научную ценность исследований, независимых от идеол. установок. В это же время появляются работы, посвященные теории кино и киноэстетике.

В к. 20-х-30-е гг. Э., развивая теор. положения формализма и одновременно следуя своему собств. увлечению историей культуры, выдвигает концепцию «лит. быта», направленную на последоват. изучение историко-лит. явлений в связи со своеобразной «социологией лит-ры», отвечающей на вопрос: «Как быть писателем» в ту или иную эпоху, и связанной с тем же вопросом относительно совр. положения писателя («О лит. быте», 1927). Написанные в этом ключе, по-новому использующие биограф. материал книги и статьи о Л. Толстом, Лермонтове, Некрасове и др., составляют второй период развития Э. как ученого.

В поел. годы Э. много внимания уделял текстологич. работе (в большой степени историко-культурной по духу), являясь редактором и комментатором собр. соч. Тургенева, Салтыкова-Щедрина, Лермонтова, Некрасова, Л. Толстого.

Существеннейшая для рус. формальной школы проблема совмещения в культурной деятельности теор. и практического (научного и худож.), весьма убедительная для Э., наложила особый отпечаток на его отношение к собств. работе. Прирожденный исследователь, талантливый педагог, автор многих оригинальных идей и подходов и замечат. мастер живого, изящного и выразит. научного изложения, Э. не мог рассматривать эти достижения как достаточные и испытывал постоянные сомнения относительно их ценности в связи с тем, что они не дополняются должным образом достижениями в области худож. практики (опыты беллетристич. и свое-обр. научно-беллетристич. жанра, напр. «Мой современник», 1929, не порождали должной перспективы). В истории рус. культуры «высокие стремления» к целостному стилю культурной деятельности, свойственные творчеству Э. — еще один вариант «победы лит-ры над наукой» (М.О. Чудакова), к-рая определила судьбу всей рус. формальной школы и явилась в культурология смысле доминантой ее истор. опыта.

Соч.: О поэзии. Л., 1969; О прозе. Л., 1969; О лит-ре М., 1987.

*Л. Б. Шамшин*

**ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРФИЛОСОФИЯ** — одно из осн. направлений философии культуры 20 в. Э.к. представлена весьма несхожими мыслителями, к-рых, однако, объединяет опр. общность теор. подхода к реалиям культурно-истор. процесса. Идеиные корни Э.к. — в **философии жизни, феноменологии, философии романтизма**.

Характер построений представителей Э.к. во многом связан с их отношением к религии. В соч. *Ясперса, Марселя, Бердяева* и ряда др. авторов присутствует пафос рассмотрения культурфилос. проблем в ключе обращения к религиозно-нравств. ценностям. *Сартр, Камю*, Арендт и иные светские теоретики, напротив, ищут их решения вне сферы традиц. религ. проблематики. Особую позицию в этом вопросе занимает *Хайдеггер*, чья культурфилософия не исключает обращения к теол. мыслит. ходам, но вместе с тем находится вне рамок традиц. религиозности.

Э.к. — реакция на классич. философию культуры Нового времени со свойственными ей идеями гуманизма, рационализма, субстанциально-прогрессистскими схемами истории и утопич. идеалами грядущего. Ставя под вопрос, подвергая сомнению базисные установки классич. философии культуры Нового времени, Э. к. делает это путем радикально нового взгляда на специфику человек. бытия. Осознав особую надприродность реалий *культуры*, теоретики Нового времени так или иначе опирались в своих рассуждениях об этом предмете на поиск сущностных характеристик человека, определяющих его культуросозидающую способность. Все многоцветие культурно-истор. мира выводилось из этих предзаданных сущностных свойств, к-рые постулировались на фоне глобальных субстанциалистских филос. конструкций, притязавших на объяснение сути мироздания. Э.к. приносит с собою радикально иной способ культурфилос. рефлексии, отправляющийся от утверждения о фундаментальной невещности человек. бытия, его отличии от любых феноменов естественно-природного универсума. Поэтому Э.к. решительно отвергает стандарты субстанциалистского теоретизирования, любые формы утверждения предзаданной сущности чело-

века. Развивая тезис Канта о радикальной противоположности мира «явлений», где человек выступает вещью среди иных вещей, и умопостигаемого мира «вещей в себе», где реализуется ничем не предустановленная свободная активность личности, экзистенциалисты последовательно проводят тезис о неопределимости экзистенции в сущностном плане. Поскольку экзистенция реализуется в свободном решении человека, она никогда до конца не поддается объективации, и финальный вердикт по поводу того, кем является тот или иной индивид, не может быть вынесен до завершения его жизненного пути. Совершив поворот к онтологии человек. существования, экзистенциализм рассматривает сквозь призму такового все явления природного и культурного мира. Вне зависимости от отличий, особенностей разных вариантов Э.к., все они предполагают своеобраз. проекцию обнаруживаемых онтологич. констант человек. существования на реалии культуры. Культуроцентризм экзистенциальных построений — оборотная сторона развиваемого в их рамках нового типа онтологии, потребовавшего и ранее отсутствовавших концептуальных средств выражения.

Классич. философия работала с аппаратом категорий, ориентированных на их однозначную применимость к реалиям природного и социокультурного мира. Эта традиция превалирует, начиная с сущностной метафизики античности и ср.-вековья. Экзистенциалисты развивают вариант феноменологич. онтологии: описание констант мира сознания предстает как фиксация базисных характеристик человек. бытия. При этом возникает и потребность в создании нового, ранее отсутствовавшего концептуального аппарата для выражения содержания феноменологич. онтологии. Хайдеггер называл такого рода понятия «экзистенциалами» в отличие от традиц. филос. категорий, ориентированных на фиксацию объектно-вещных образований. В соч. нек-рых представителей Э.к. содержится отказ от любых форм системного теоретизирования. Эта программа реализуется, напр., в «конкретной философии» Марселя, считающего себя в данном вопросе верным последователем Кьеркегора и Ницше. Зачастую Э.к. апеллирует к образно-метафорич. средствам, а в лит. произведениях ее создателей находят выражение их филос. конструкции. Феноменологич. онтология рисует образ человека-творца, созидającego реалии культурно-истор. мира в созвучии со своими экзистенциальными диспозициями.

Обращаясь к анализу человек. мира, представители Э.к. демонстрируют его становление через деятельность экзистенциального субъекта. К миру человека принадлежит все то, что входит в орбиту его непрерывного самопроектирования и обретает значение как затрагивающее его жизненные интересы. Одновременно мир складывается как принадлежащий нек-рой коллективной общности. Сходясь в том, что мир человека неотрывен от процесса его самопроектирования, разл. версии Э.к. предлагают несхожие варианты его описания. Так, Хайдеггер видит в феномене присутствия в «мире» раскрытие тотальности бытия, в то время как *Сартр* трактует «бытие-для-себя» экзистенциального субъекта как радикально противоположное инертной стихии «бытия-в-себе». Религ. экзистенциализм *Ясперса* предусматривает неотрывность человек. мира от горизонта божественного «всеохватывающего», а *Марсель* говорит о нем в перспективе вовлеченности в «тайнство бытия».

Экзистенциальный субъект изначально историчен, находится в неутомимом потоке времени, тождествен ему. Его бытие и есть подлинное время, от к-рого про-изводны все иные способы временной фиксации природных и истор. событий. Время мировой истории, согласно Э.к., — лишь нечто вторичное по отношению к времени человек. бытия. Рассуждая об ипостасях времени, теоретики экзистенциализма толкуют их отнюдь неоднозначно. И если, напр., для Хайдеггера очевиден примат будущего, знаменующего движение экзистенции к своему финалу, то *Сартр* настойчиво утверждает главенствующую роль настоящего. Так или иначе, именно в перспективе внутренне переживаемого времени, согласно Э.к., разворачивается культуросозидающая деятельность человека.

В силу внутренне присущей ему свободы, экзистенциальный субъект находится в состоянии непрерывного выбора, самопревосхождения. Именно в этом его свойстве, реализующемся каждый раз в конкр. ситуации, коренится в конечном итоге неисчерпаемый источник культурного творчества. Хайдеггеровское движение к финальному «предстоянию», «неантизирующее», несущее отрицание самопроектирование *Сартра*, человек. бунт *Камю*, «схватывание Богом» в свободном решении Марселя, устремленность к абсолюту *Ясперса* — разл. лики самопревосхождения человека, рисуемые Э.к. в качестве основы самообновления мира культуры, его открытости.

Интерсубъективные связи, конституирующие культурно-истор. мир, также присутствуют в фокусе внимания Э.к. При этом логически на первый план выходит тема языка и коммуникации. Прокладывая путь к дальнейшим исканиям представителей *герменевтики*, Хайдеггер связывает феномены понимания и интерпретации с существованием человека в «горизонте» языка, в диалоге с другими людьми, без к-рого немислим мир культуры. В отличие от Хайдеггера, *Сартр* утверждает значимость аксиологич. проблематики для осознания сути интерсубъективных связей. Осуществленный им синтез марксистской теории праксиса с экзистенциальной герменевтикой ориентирован на введение индивидуального субъекта в поле межличностной коммуникации, социального действия. В плане синтеза экзистенциальной программы с марксизмом весьма примечательна и концепция *Арендт*, выдвигающей теорию единства труда, работы и выходящего в план коммуникативной активности, политики действия как фундаментальных условий человек. существования. Религ. авторы строят свою теорию коммуникации не только в плоскости субъект-субъектных связей, но и диалога человека и Абсолюта. Таковы, напр., концепции экзис-

тенциальной коммуникации, развиваемые Ясперсом и Марселем.

Э.к. предлагает и развернутый теор. анализ проблемы отчуждения. В варианте Хайдеггера отчуждение рисуется как усредненное бытие повседневности, когда решающую роль играют формы коммуникации, ведущие к стандартному, превратному видению вещей. Сартр дает анализ феномена отчуждения в духе последоват. «проигрывания» осн. «фигур» его становления через межлические, внутригрупповые и межгрупповые отношения, а затем и в плане праксеологич. корней. Для религ. теоретиков отчуждение выглядит, говоря словами Марселя, забвением «тайнства бытия», овеществлением окружающего мира и др. людей путем поклонения инструментальному действию, несущему практич. успех. Ясперс, Марсель, *Бердяев* и др. религ. авторы связывают его преодоление с возрождением сакрального измерения универсума, отказом от мани-пуляторского отношения к миру.

Интерпретируя ход культурно-истор. развития, представители Э.к. соизмеряют его с набором тех экзистенциальных характеристик, к-рые предлагаются в границах развиваемых ими концепций. Фактически тот или иной образ экзистенциального субъекта становится идеальной мерой вершащегося в конкр. ткани культурно-истор. реалий. Культурно-истор. процесс оценивается с т.зр. реализации в нем полноты возможностей экзистенциального субъекта.

Кризис гуманизма, вдохновленной им постренессансной культуры — центр, тема Э.к., определяющая лейтмотив рассуждений ее представителей. Культурно-истор. процесс рассматривается ими в перспективе нарастающего бремени отчуждения, к-рое парадоксальным образом оказывается производным от успехов человека, триумфального покорения природы и преобразования обществ, отношений. Человек, чей потенциал был раскрепощен Ренессансом, по мысли Бердяева, становится жертвой собственных начинаний, ибо «свободная игра» его сил, не ориентированная высшей целью, ведет к их «иссяканию». Представители Э.к. реф-лексивно воспроизводят реальные проблемы, поставленные на повестку дня развитием дисциплинарного об-ва периода Нового времени. Рассуждая о них, Хайдеггер приходит к платформе теор. антигуманизма, предполагающей рассмотрение гуманизма как плода европ. метафизики, приведшей к забвению бытия. В итоге своих исканий Сартр создал вариант экзистенциального гуманизма, утверждающего в качестве высшей ценности человек. свободу. В условиях кризиса гумани-стич. культурной традиции Бердяев, Марсель, Ясперс и др. религ. авторы выступают за синтез гуманизма и христианства.

Рационализм классич. новоевроп. философии культуры, утверждавший способность разума к постижению рац. строя универсума и устройства на этой основе гармоничного об-ва, встречает реакцию отторжения со стороны Э.к. Утративший прозрачность мир «прочитывается» сквозь призму самопроектирования экзистенциального субъекта, создаваемых им многообр. интерпретаций, заключенных в языке. Э.к. способствовала становлению «герменевтич. ситуации» в зап. философии вт. пол. 20 в. Ее теоретики охотно апеллируют к генеалогич. способу деконструкции истор. традиции Ницше (Хайдеггер), герменевтич. идеям Дильтея (Хайдеггер, Сартр, Бердяев и др.), концепции праксиса Маркса (Сартр, Арентз). Опровержение рационалистич. установки представителями Э.к. находит свой выход в их взглядах на культурно-истор. процесс.

Э.к. последовательно опровергает субстанциалистс-кий прогрессизм классич. новоевроп. философии культуры. Историзм гегелевского типа, согласно Марселю, не вызывает доверия совр. человека, к-рый в свете опыта 20 в. отчаялся узреть в конкр. ткани культурно-истор. процесса прогрессивное движение вперед и неуклонное возрастание степени свободы. В своей критике субстанциального прогрессизма глобальных историцистских схем прошлого Э.к. созвучна учениям Ницше, *М. Вебера*, представителей *франкфуртской школы*.

Концентрируясь на трагич. опыте 20 в., Э.к. ищет истоки совр. кризиса в ренессансном гуманизме, рационалистич. оптимизме эпохи Нового времени, идеалах Просвещения, упоении успехами научно-техн. разума и т.д. В поисках рецептов исцеления от бед современности ее представители зачастую обращают свой взор к античности и ср.-вековью. Традиция прошлого всегда прочитывается ими сквозь призму чаяний экзистенциального субъекта, его нескрываемой ангажированности в ситуацию современности, диктующую ценностные предпочтения. Э.к. отмечена столкновением консервативно-традиционалистского поклонения прошлому, либерального видения культурно-истор. развития и его интерпретации в леворадикальном ключе. Пристрастия ее представителей всегда подчеркнуты индивидуализированы, зависят от светского или религ. типа избираемой ими мировоззренч. платформы.

Консервативно-традиционалистские варианты Э.к. связаны с обращением к прошлому, к-рое избирается в качестве примера для настоящего, указуя на условия аутентичного существования личности в культурном контексте. В них прочитывается наиболее радикальная непримиримость к плодам Нового времени, наследию Просвещения, итогам развития человечества в 20 в. Так, идеал Хайдеггера — эпоха досократиков, к-рой было неведомо трагич. забвение бытия. Предлагая собственное генеалогич. истолкование причин совр. кризиса, он усматривает их в истории европ. метафизики, породившей гуманистич. самовозвеличение человека и новоевроп. подмену мира его картинками, находящимися на службе манипуляторски-технократич. отношения к действительности. Возрождение отношения к миру, свойственного романтикам и Рильке, видится ему панацеей от всех бед совр. человечества. Обращение к прошлому, возвеличение эпох античности и ср.-вековья отличает и наследие Марселя, хотя этот автор не склонен отбрасывать завоевания гуманизма, призывая связать их с возрождением чувства «сакрального». Он

критикует «дух абстракции», приведшей к формированию «человека массы», не ведающего подлинных ценностей и склонного к соблазну «фанатич. сознания». Марселевский «человек-странник» знает цену искусству манипулирования миром, любым тоталитарным соблазнам, обращающим «людей против человеческого». Внимая традиции, он хочет быть верным подлинным ценностям, к-рые раскрыла досократич. эпоха, а в нашем столетии Валери, Клодель, Пеги и Рильке.

Отвергая новоевроп. прогрессизм, Э.к. либеральной ориентации все же несет в себе веру в возможность утверждения достоинства личности, ее фундаментальной ценности в жизни человечества. Реализуя ее, Ясперс говорит о том, что уже в «осевую эпоху», когда совершился прорыв различных культур к объединяющей их «филос. вере», люди начали осознавать фундаментальную ценность личностного начала. Он остро критикует ренессансный гуманизм, рационализм, дух Просвещения, Франц. революцию 18 в., нем. классич. философию, однако склонен верить в разрешимость проблем совр. человечества на основе единства науки, гуманизма и веры. В светском варианте либеральная установка весьма рельефно представлена в сочинениях Арндт. Отстаивая величие античности, знающей ценность со-зерцат. жизни, а в полит. плоскости — разделения частной и публичной сфер, она последовательно показывает экспансию анонимной социальности в эпоху Нового времени. Усредненный индивид массового об-ва, родившийся в границах новоевроп. нац. гос-в, по Арндт, оказался удобным материалом для тоталитарных диктатур. До предела субъективизировав мир, человек нашего столетия находится перед лицом небывалого культурного кризиса, преодоление к-рого видится амер. автору в духе признания ценности личности и ее права на активный демократич. выбор.

Леворадикальный вариант Э.к. предполагает постоянную борьбу с традицией, ее отрицание в свете уникальности каждого акта свободной личности. В сочинениях Сартра, где он представлен наиболее рельефно, содержится экзистенциально-гуманистич. императив непрерывного противостояния любым формам отчуждения, порабощения человека, подавления его свободы. На этапе синтеза экзистенциализма и марксистской теории праксиса, он пришел к неутешит. выводу о неизбежности отчуждения, обреченности активизма «групп» действия на деградацию и переход в состояние инертной «серийности». Но даже и это пессимистич. заключение не ведет Сартра к отказу от идеи бунта против традиции в попытке защитить свободу.

Полемика с глобальными утопиями классич. новоевроп. мысли — еще одна важная черта Э.к., в границах к-рой возникают образы грядущего, не притязающие на его детализированное описание и рисующие лишь подлежащие реализации ориентиры сознания и действия, призванные преобразить мир. Такая проекция будущего вытекает из представлений об идеальном состоянии, когда экзистенциальный субъект освободится от бремени отчуждения и обретет гармонию с миром. Хайдеггером оно мыслится как возвращение к бытию, Марселем — как низвержение «духа абстракции» и обращение к «сакральному», Ясперсом — как установление мирового порядка путем синтеза науки, гуманизма и веры, Арндт — как торжество ответственного полит. действия, демократич. выбора, устраняющего опасную инертность человека массы, Сартром — как бесконечное сражение за свободу, выигрываемое лишь «на промежуточном финише».

Э.к. стала заметным явлением филос. панорамы нашего столетия, оказав влияние на становление **герменевтики, неомарксизма, неопрагматизма, постструктурализма, «новой философии», философии «новых правых»**. Очевидно также ее воздействие на **экзистенциальный и трансцендентальный неотоцизм, персонализм, «теологию кризиса», «теологию смерти Бога»** и др. направления религ. мысли нашего столетия.

Лит.: Гайденок П.П. Экзистенциализм и проблема культуры. М., 1963; Философия. Религия. Культура. М., 1982; Проблема человека в зап. философии. М., 1988; Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993; Губман Б.Л. Зап. философия культуры XX века. Тверь, 1997; Existentialism and Phenomenology. A Guide for Research. N.Y., 1978; Habermas J. Der philosophische Diskurs der Moderne. Fr./M., 1989; Vattimo G. The End of Modernity. Camb., 1991; Coppleston F. A History of Philosophy. V. VII, IX. N.Y., 1994.

Б.Л. Губман

**ЭКО (Есо) Умберто** (р. 1932) — итал. семиотик, эстетик, культуролог, историк ср.-век. лит-ры, писатель, критик и эссеист, оказавший значит. влияние на развитие неклассич. эстетики. Свое постмодернистское кредо сформулировал в заметках на полях романа «Имя розы», принесшего ему широкую известность. Обратил внимание на возможность возрождения сюжета под видом цитирования других сюжетов, их иронич. переосмысления, сочетания проблемности и занимательности. Считая *постмодернизм* не фиксированным хронологич. явлением, но опр. духовным состоянием, подходом к работе, Э. видит в нем ответ модернизму, разрушавшему и деформировавшему прошлое. Разрушая образ, *авангард* дошел до абстракции, чистого, разорванного или сожженного холста; в архитектуре требования минимализма привели к садовому забору, дому-коробке, параллелепипеду; в литр е — к разрушению дискурса до крайней степени (коллажи У. Бэрроуза), ведущей к немоте белой страницы; в музыке — к атональному шуму, а затем к абсолютной тишине (Д. Кейдж). Концептуальное искусство — метаязык авангарда, обозначающий пределы его развития.

Постмодернистский ответ авангарду заключается в признании невозможности уничтожить прошлое и приглашении к его ироничному переосмыслению. Одно из отличит. свойств постмодернизма по сравнению с модернизмом в том, что ирония, высказывание в квадрате позволяют участвовать в метаязыковой игре и тем,

кто ее не понимает, воспринимая совершенно серьезно. Постмодернистские иронии, коллажи могут быть восприняты непосвященным зрителем как сказки, пересказы снов. В идеале постмодернизм оказывается над схваткой реализма с ирреализмом, формализма с «содержанизмом», снося стену, отделяющую искусство от развлечения.

Постмодернистские артефакты — генераторы интерпретаций, стимулы интертекстуального прочтения сформировавшей их культуры прошлого. Диалог между новым произведением и другими, ранее созданными произведениями, а также между автором и идеальной аудиторией свидетельствует об открытой структуре эстетики постмодернизма. Символом культуры и мироздания Э. считает лабиринт. Он видит специфику не-классич. модели в отсутствии понятия центра, периферии, границ, входа и выхода из лабиринта, принципиальной асимметричности. Это не противоречит реабилитации фабулы, действия, возврату в искусство фигуративности, нарративности, критериев эстетич. наслаждения и развлекательности, ориентации на массовое восприятие. Творч. перекомбинация стереотипов коллективного эстетич. сознания позволяет не только создать самоценный фантастич. мир постмодернизма, но и осмыслить пути предшествовавшего развития культуры, создавая почву для ее обновления. В этом плане сама символика названия романа Э. «Имя розы» — пустого имени погибшего цветка, говорящего о способности языка описывать исчезнувшие и несуществующие вещи — может быть истолкована как свидетельство неиссякающих потенций языка искусства, срачивающего прошлое, настоящее и будущее худож. культуры.

Соч.: *Apocattici e integrati. Comunicazioni di massa e teorie della cultura di massa.* Mil., 1964; *La definizione dell'arte.* Mil., 1978; *Le forme del contenuto.* Mil., 1971; *Il nome della rosa.* Mil., 1981; *Semiotica e filosofia del linguaggio.* Torino, 1984; *Il pendolo di Foucault.* Mil., 1990.

*Н.Б. Маньковская*

**ЭЛИАДЕ (Eliade) Мирче** (1907-1986) - франц. философ культуры, исследователь мифологии, религиовед, писатель. Учился в лицее; поступил в 1925 в Бухарест, ун-т (ф-т филологии и философии), окончив его в 1928. Устойчивый интерес Э. к лит-ре, древней истории, ср.-век. алхимии и оккультизму, философии Возрождения, религиям Востока определился рано. Увлечение Востоком привело молодого ученого в Калькутту (1928), где он слушал лекции в ун-те, осваивал языки и работал с инд. религиозно-филос. текстами. В Индии Э. провел более трех лет, из к-рых более полугодом — в гималайских ашрамах индийских гуру. Изучение Индии и личный опыт приобщения к святыням древних вост. религий наложили существ. отпечаток на научную проблематику и мировоззрение Э. Первые крупные научные публикации Э. «Эссе о происхождении инд. мистики» (1936), «Техника йоги» (1948), «Йога: Бессмертие и свобода» (1954) — серьезные научные труды по истории мистики и духовных практик Востока, однако, подзаголовок последней и содержание книг ясно указывали на то, что академич. начало сочетается в них с поиском и разрешением экзистенциальных вопросов, остро поставленных мыслителями поколения *Хайдеггера* и *Сартра*. Оставив недолгую дипломатич. службу (1940-45, Лондон, Лиссабон), Э. — проф. Сорбонны (1945). В следующее десятилетие выходят в свет важнейшие работы Э. («Миф о вечном возвращении: Архетипы и повторения», 1949; «Шаманизм и архаич. техники экстаза», 1951; «Обряды и символы», 1952; «Кузнецы и алхимики», 1956 и др.). В эти годы завершается формирование позиций Э.-ученого и ширится слава Э.-писателя («Бенгальская ночь», 1950; «Запретный лес», 1955 и др.). В 1956 Э. возглавляет кафедру сравнит. религиоведения Чикаг. ун-та. Он развивает свои теор. воззрения на архаич. культуру и мифол. сознание («Аспекты мифа», 1963; «Сакральное и профанное», 1965), исследует ритуал и фольклор («Обряды и символы инициации», 1965; «Австрал. религии. Введение», 1973), пишет обобщающие труды по истории религий («История верований и религ. идей», т. 1-2, 1976-78); «Энциклопедия религии» (1987, 16 т.). гл. редактором к-рой он являлся). Методология Э. складывалась в период утраты эволюционизмом господствующего положения в гуманитарных науках. В отличие от *Тайлора* и *Фрэзера* Э. стремится обнаружить в истории культуры не последовательно сменявшие друг друга состояния, прогрессирующие от простого к сложному, от грубого к утонченному, но универсальные морфол. образцы («паттерны»), неустранимо присутствующие в культуре и составляющие ее ядро независимо от хронологии и этнич. принадлежности. Эта мысль опиралась на представления о единстве и сущностной неизменности человец. природы от глубокой архаики до современности. Эти представления в период формирования взглядов Э. получили широкое распространение благодаря феноменологии, психоанализу и др. течениям гуманитарного знания. Э. обосновывает существование и подробно рассматривает одну из важнейших, по его мнению, универсалий — циклич. восприятие времени. В работе «Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторения» Э. аргументирует положение, согласно к-рому архаич. человек живет преимущественно циклич. восприятием времени, выражая это восприятие в мифологии и оп-лотняя его в ритуалах и праздниках. По Э., такой способ отношений со временем вообще наилучшим образом соответствует модусу человец. бытия. Между тем последние две тысячи лет зап. человек подчиняет свое сознание линейному восприятию времени. Ответственность за смену темпоральной доминанты Э. возлагает на иудаизм и христианство. Присущая христианству идея истории, основанная на линейной концепции времени, раскрыв новые возможности человец. бытия, вместе с тем терроризирует человека мыслью о неповторимости и непоправимости каждого события и поступка. В «Аспектах мифа» Э. доказывает, что мифол.

сознание, построенное на циклич. восприятии времени, отторгает «историю», сохраняясь на протяжении тысячелетий на периферии европ. культуры — в фольклоре и обычаях, а также исподволь выхолащивает историзм христианства в «народных теологиях» сельских жителей. Корни «антиисторизма» методологии Э. и его культурологич. критики «исторического» как репрессивного и трагического кроются не только в смене зап. научной парадигмы и в мировоззрении мыслителя, близкого экзистенциализму, но также и в его симпатиях к «внеистор.» Индии, ее философии «вечного круговращения». В своей методологии Э. выступает последоват. противником редукционизма. Не отрицая влияния культурной среды и социальных обстоятельств, он утверждал, что мифы, ритуалы, как и произведения искусства, только тогда открывают свой подлинный смысл, когда они поняты как автономное творение человек. духа. Принципиально важно для всех концептуальных построений Э. утверждение, что толчком к творч. деятельности человек. духа является соприкосновение с сакральным, точнее, манифестация сакрального (иерофания). Этот контакт человека и запредельной обыденной («профанной») жизни реальности, имя к-рой у разных народов разное — Космос, Яхве, Аллах, Брахман и др., образует скрытый нерв общечеловеч. культуры. Потрясение от встречи с *сакральным* и содержание опыта такой встречи становятся источником создания всего наиболее значимого в культуре — мифов, религ. символов, худож. образов, ритуалов, к-рые, закрепляясь как образцы для повторения («парадигматич. образцы»), формируют каркас культурной жизни. Э. подчеркивает, что ориентация на встречу с сакральным и готовность интерпретировать экзистенциально значимое как иерофанию архе-типически заложена в человеке и не исчезает с разрушением традиц. мифол. и религ. целостностей. Совр. человек бессознательно под влиянием архетипич. импульсов создает «крипторелигиозный» (греч., лат. *crypticus*) — скрытый, потаенный) и «криптомифол.» культурный мир, существующий рядом с секулярными, профанными формами жизни как сост. часть совр. культуры. Наблюдения над совр. мифол. сознанием сближают направленность работ Э. с «мифологиями» *Р. Барта*.

Надежды на получение достоверных рез-тов при исследовании архаических культур Э. связывал с использованием феноменологич. («интеллектуальной симпатии»), а также методов «всеобщей» и «творческой герменевтики» (отыскание в сокрытых и профанных явлениях, даже таких на первый взгляд натуралистических, как еда и секс, сакральных смыслов).

Публикации Э., став крупным явлением совр. гуманитарного знания, подвергались критике многих ученых за произвольные и умозрительные обобщения, субъективный подбор истор. фактов и источников, поверхностные параллели, «художественность».

Свою культурологич. «сверхзадачу» Э. видел в преодолении разрывов между Западом и Востоком, прошлым и настоящим, знанием и потаенными глубинами памяти. Уже в юности он лелеял надежду открыть все «секреты» религий, истории и человек. предназначения на земле; в ун-те, изучая гуманизм Возрождения, чаял выявить модель «универсального человека»; в 30-е гг. мечтал, что народы Вост. Европы станут мостом между Западом и Востоком. В зрелые годы Э. стремился посредством ознакомления с подлинной сутью мифов, символов и древнейших образов «раскрыть зап. сознание», сняв с него наслоения истории и обнажив в нем внеистор. общечеловеч. ценности, и тем самым подвести его к новому, планетарному гуманизму. Универсализм и стремление к обретению целостности — две черты, определявшие и характер научной деятельности Э., и его культурные проекты.

Соч.: *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indien-ne.* P.; Bucarest, 1936; *Le mythe de l'eternel retour.* P., 1949; *Le yoga: Immortalite et liberte.* P., 1954; *Forgerons et Alchimistes.* P., 1956; *Birth and Rebirth.* N.Y., 1958; *The Sacred and the Profane.* N.Y., 1959; *Aspects du mythe.* P., 1963; *The Quest. History and Meaning in Religion.* Chi., 1969; *Le chamanisme et les techniques archaiques de l'extase.* P., 1983; *Космос и История: Избр. работы.* М., 1987; *Священное и мирское.* М., 1994; *Аспекты мифа.* М., 1995.

Лит.: Мелетинский Е.М. *Поэтика мифа.* М., 1995; Altizer Th. *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred.* Phil., 1963; *Myths and Symbols: Studies in Honor of Mircea Eliade.* Chi., 1969; Allen D., Doering D. *Mircea Eliade: An Annotated Bibliography.* N.Y., 1980; *Imagination and Meaning: The Scholarly and Literary Worlds of Mircea Eliade.* Ed. by Girardot N.Y., Mac Linscott Ricketts. N.Y., 1982; Gulian C.I. *Hegel, Tinăru, Nietzsche, Mircea Eliade teoretician ?i istoric al religiilor.* Bucureşti, 1992; Ungureanu C. *Mircea Eliade si literatura exilului.* Buc., 1995.

*А.П. Забияко*

**ЭЛИАС (Elias) Норберт** (1897-1990) - нем. социолог-эмигрант, преподавал в Англии, последние годы жизни провел в Голландии. Автор многочисл. работ по общей социологии, социологии знания, науки, искусства, спорта и т.д. Широкою (хотя и позднюю) известность получила теория цивилизации, разработанная в его гл. труде «О процессе цивилизации. Социогенетич. и психогенетич. исследования» (1939), где пересматривается традиц. для нем. мысли противопоставление «культуры» и «цивилизации», оказавшее заметное влияние на социологию культуры *А. Вебера*, учителя Э. в 20-х гг. Исследование генезиса понятий «культура» и «цивилизация» показывает, что в 18 в. они возникают параллельно в Германии и во Франции как выражение спе-цифич. опыта бюргерской интеллигенции, находящейся в конфликте с господствующими манерами, нормами и идеалами придворной аристократии. В дальнейшем «культура» и «цивилизация» противопоставляются

«варварству» др. народов (прежде всего колонизируемых) и становятся сост. частью понятия нац. и культурной *идентичности*. Их противопоставление в Германии связано с особенностями опыта нем. буржуазии, имевшей дело с говорящей по-французски и подражающей париж. двору аристократией. В 19 в. имевшее социальные корни противопоставление становится национальным и обостряется в нач. 20 в. (в особенности во время Первой мир. войны).

Исследования Э. посвящены генезису той «цивилизации», к-рая принимается как нечто неизменное и изначально данное человеку Запада. Хотя люди во все времена — участники и носители культурных норм, начало формирования специфич. зап. культуры относится к ср. векам. Э. прослеживает по изменяющимся привычкам, манерам, формам общения трансформацию психич. структур, происходящую параллельно возникновению абсолютных монархий из множества феодалов, уделов. Эта трансформация предстает как единый цивилизационный процесс: в ходе его изменяются и индивиды, и те социальные структуры («фигурации»), в к-рые они входят. Обществ. стандарты и нормы поведения соответствуют опр. структуре личности. Э. отмечает рост дистанции между людьми в общении, появление новых механизмов самоконтроля и вытеснения социально неприемлемого между влечениями и поведенч. реакциями. Внешнее принуждение интериоризируется как совокупность запретов и предписаний, происходит постепенно усиление «Сверх-Я».

Новый код поведения распространяется сверху вниз, от высших слоев к низшим. Он появляется в придворном об-ве эпохи Возрождения и получает окончат. вид во времена абсолютной монархии. В работе Э. «Придворное об-во» дается детальный анализ функционирования королевской власти в 17-18 вв., особенностей «куртуазной» культуры, поведения и мышления придворной аристократии.

Э. оспаривает концепции, в к-рых истоки совр. рациональности обнаруживаются то в протестантской этике, то в гуманизме Возрождения, науке Нового времени, бурж. просветительстве. За этими идейными образованиями стоят изменения на ином уровне — индивидуальной психики, социального характера, форм общения между людьми. Подобно тому как совр. гос-во — наследник абсолютной монархии, и зап. «цивизованность» и рациональность генетически связана с культурой придворного об-ва. Тот механизм контроля над аффектами и влечениями, к-рый чуть ли не автоматически действует у совр. человека, имеет долгую историю. Рационализация поведения происходит вместе с ростом числа взаимозависимостей между людьми, с удлинением цепей обмена товарами, услугами, информацией. Самоконтроль и стабильность поведенческих реакций возможны и необходимы в об-ве с высокой степенью безопасности, обеспечиваемой гос. монополией на применение насилия.

Теория «процесса цивилизации» получила развитие в работах Э. 70-80-х гг., а также в трудах его последователей. Наибольшим влиянием его идеи пользуются в Голландии и Германии (в Амстердаме находится Фонд Э., в Марбахе — его архив).

Соч.: *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Bd. 1-2. Bern; Münch., 1969; *Was ist Soziologie?* Münch., 1970; *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie*. Fr./M., 1989; *Studien über die Deutschen*. Fr./M., 1989; *Engagement und Distanzierung*. Fr./M., 1990; *Mozart: Zur Soziologie eines Genies*. Fr./M., 1991.

*А.М. Руткевич*

**ЭЛИОТ (Eliot) Томас Стерне** (1888-1965) - амер. поэт, драматург, лит. критик, философ, публицист. Лауреат Нобелевской премии (1948). Награжден брит. орденом «За заслуги». Почетный д-р Оксфорд., Кембридж., Рим. ун-тов. Президент Лондон, б-ки (1952-65). Учился в Гарварде (1906-09). В 1910 слушал лекции *Бергсона* в Сорбонне. В 1911 преподавал в Гарварде философию, работал над магистерской дис. «Познание и опыт в философии Ф.Г. Брэдли», изучал санскрит, пали, буддизм. При посредничестве Э. Паунда, с к-рым познакомился в 1914, Э. дебютировал как поэт в чикаг. журнале «Поэзия» («Poetry») в июне 1915 — стихотворением «Любовная песня Дж. Альфреда Пруфрока». С 1925 возглавил изд-во «Фейбер энд Гвайер» (позднее «Фейбер энд Фейбер»), субсидировавшее издание его малотиражного, но очень влият. лит. и общественно-полит. журнала «Крайтиреон» («Criterion», 1922-39), где печатались наиболее значит. зап.-европ. и амер. авторы. В 1917 опубл. сб. «Пруфрок и другие наблюдения», в 1919 — «Стихотворения», в 1920 — сб. литературно-критич. эссе «Священный лес». Известность принесла ему поэма «Бесплодная земля» (1922), где тема бесплодия совр. цивилизации дается сквозь призму мифов о плодородии и легенды о поиске святого Грааля. Э. — автор поэм «Полые люди» (1925), «Страстная среда» (1930), «Четыре квартета» (1943). Их сквозные мотивы — хаос и жестокость совр. цивилизации, поиск смысла жизни, спасение души. 1927 — поворотный год в жизни Э.: он стал брит. подданным, перешел из традиц. в его семье унитариянства в англиканство. Философы, к-рых он ценил — Ф.Г. Брэдли, Т.Э. Хьюм, Ш. Моррас, И. Бэббит — не дали ему искомой опоры во «вращающемся мире». В предисловии к кн. «В защиту Ланселота Эндрюза» (1928) он назвал себя «классицистом в литре, роялистом в политике, англикатоликом в религии». Отныне свою деятельность Э. подчинил решению этич. проблем, проповеди христ. идеалов. Пытался возродить жанр поэтич. драмы шекспировских времен, в к-рой видел идеал искусства, имевшего отклик у зрителей разных социальных слоев и культурных уровней. Культуре индивидуализма творч. свободы Э. противопоставил «классич.» принцип — подчинение личного надличностному, ориентацию на традицию. Его «великая



традиция» — Данте, поздние елизаветинцы (Шекспир, Уэбстер, Дж. Форд), поэты-метафизики — Джон Донн, Дж. Герберт, Р. Крэшо и др., «барочный классицист» Джон Драйден.

Свой взгляд на природу лит. процесса и традиции, в основе к-рого понимание времени в духе философии Бергсона и Ф.Г. Брэдли, Э. обосновал в программном эссе «Традиция и индивидуальный талант» (1919): искусство и лит-ра не прогрессируют, меняется лишь их материал; вся европ. лит-ра, начиная с Гомера, а в ней любая нац. лит-ра, «имеет одновременное существование и образует одновременный ряд», меняющийся с появлением нового произведения. Поэты и критики, ощущающие это, обладают «подлинным чувством истории», воспринимают лит-ру и во времени, и как нечто устойчивое вне времени.

Изложив основы своей лит. теории (многие ее положения близки рус. акмеистам, «формальной школе») в сб. «Священный лес», он развил и иллюстрировал ее в сборниках 30-х гг. («Избранные эссе», 1932, и др.); в них много ценных наблюдений о природе поэзии, языка, критики, но они обретают полноту смысла лишь в связи с Э.-поэтом-критиком 20-х гг., когда он был одним из основоположников «эстетич. критики» и его лит.-крит. деятельность была направлена на преодоление традиц. англ. эмпиризма в лит.-ведении.

Социальную теорию Э. разработал на основе христ. принципов, ориентируясь на европ. интеграцию. «Чтобы хаос современности превратился в порядок, — писал он в работе «Классика и литератор», — люди должны оценить необходимость культурного единства в разнообразии Европы; понять, что новое целое может вырасти только из старых корней: христ. веры и классич. языков — общего наследия Европы». Тема культурного единства Европы, органично возникающего на греко-рим. и христ. основе, центральна для Э., как и ностальгия по единой духовной культуре ср. веков, когда человек, религия, культура, искусство исходили из единой католич. системы ценностей, веры в божеств, авторитет. Э. не призывал вернуться к средневековью, не романтизировал его, но находил в нем комплекс этич. и социальных идей, пригодных для оздоровления зап. цивилизации.

Начало Второй мир. войны продемонстрировало ему безнадежность его программы сохранения цельности европ. культуры, он прекратил издание своего, ориентированного на европ. форум журнала. Тем не менее, по-прежнему верил в то, что спасение человека — в сохранении традиции, прежде всего духовной, религ. и культурной. Свою т.зр. развил в работах «Заметки к определению понятия «культура»» (1948) и «Задачи образования» (1950). Понятие «культура» Э. рассматривал в трех планах: как уровень развития человека, социальной группы и об-ва в целом, считая основополагающей в этой триаде культуру об-ва, в к-ром в любые времена сосуществуют разл. уровни, и появление или исчезновение социальных групп высокого уровня воздействует на все об-во. Ни одна культура не развивается вне религии, ибо в сущности своей культура — воплощение, инкарнация религии народа, как и весь уклад его жизни — воплощение одновременно его религии и культуры.

Э. вошел в историю лит-ры и культуры 20 в. как реформатор англоязычной поэзии и лит. критики, законодатель лит. вкусов, создатель новых форм поэтик. выражения, адекватных мироощущению «городского человека» 20 в., утратившего романтич. иллюзии прошлого, пережившего трагедию войны; как автор оригинальной теории поэзии, концепции традиции и культуры, как один из наиболее значит. моралистов. На новом историко-лит. этапе он пересмотрел лит.-крит. концепции романтизма, перенес внимание с субъекта творчества на его объект — худож. произведение («имперсональная теория поэзии»), переоценил роль личности в поэзии, исследовал природу творч. процесса, расширил взгляд на материал поэзии, потребовал согласования эмоц. начала с объективным изображением конкр. пси-хол. ситуации в произведении (принцип «объективного коррелята»), обосновал положение о целостности многовекового лит. процесса, о сочетании традиции и творч. индивидуальности в нем («теория традиции»); о неприкосновенности слова, рождаемого вдохновением, противопоставил жесткую осмысленность в подходе к нему, рассматривал язык как «транспорт традиции» и верил в то, что поэт, способный обогатить свой язык, т.е. сохранить его, расширить его возможности, влияет на мироощущение людей, ибо каждый шаг живого развития языка означает шаг в развитии мироощущения человека. «Веком Элиота» называют в англоязычном лит.-ведении и культуроведении период 1910-30, иногда 1914-64.

Соч.: After Strange Gods: a Primer of Modern Heresy. L., 1934; The Complete Poems and Plays. L., 1969; Selected Prosa / Ed. with an introd. by Kermode F. L., 1980; The Letters of T.S. Eliot. V. 1: 1898-1922. L., 1988.

Лит.: Gallup D. A Bibliographical Check-list of the Writings of T.S. Eliot. New Haven, 1947; Martin M. A Half-century of Eliot Criticism: An Annotated Bibliography of Books and Articles in English, 1916-65. L., 1972; Ackroyd P. T.S. Eliot. L., 1984.

Т.Н. Красавченко

**ЭЛИТАРНАЯ КУЛЬТУРА** (от франц. - отборное, выбранное, лучшее) — субкультура привилегированных групп об-ва, характеризующаяся принципиальной закрытостью, духовным аристократизмом и ценностно-смысловой самодостаточностью. Апеллируя к избранному меньшинству своих субъектов, как правило, являющихся одновременно ее творцами и адресатами (во всяком случае круг тех и других почти совпадает), Э.к. сознательно и последовательно противостоит культуре большинства, или *массовой культуре* в широком смысле (во всех ее истор. и типологич. разновидностях — фольклору, народной культуре, офиц. культуре того или

иного сословия или класса, гос-ва в целом, культурной индустрии технократии, об-ва 20 в. и т.п.). Более того, Э.к. нуждается в постоянном контексте массовой культуры, поскольку основывается на механизме отталкивания от ценностей и норм, принятых в массовой культуре, на разрушении сложившихся стереотипов и шаблонов масскульты (включая их пародирование, осмеяние, иронию, гротеск, полемику, критику, опровержение), на демонстративной самоизоляции в целом нац. культуры. В этом отношении Э.к. — характерно маргинальный феномен в рамках любого истор. или нац. типа культуры и всегда — вторична, производна по отношению к культуре большинства. Особенно остро стоит проблема Э.к. в об-вах, где антиномия массовой культуры и Э.к. практически исчерпывает все многообразие проявлений нац. культуры как целого и где не сложилась медиативная («срединная») область общенац. культуры, составляющая ее осн. корпус и в равной мере противостоящая поляризованным массовой и Э. культурам как ценностно-смысловым крайностям. Это характерно, в частности, для культур, обладающих бинарной структурой и склонных к инверсионным формам истор. развития (рус. и типологически ей близкие культуры).

Различаются полит. и культурные элиты; первые, называемые также «правлящими», «властными», сегодня, благодаря трудам В. Парето, Г. Моска, Р. Михельса, Ч.Р. Миллса, Р. Милибанда, Дж. Скотта, Дж. Перри, Д. Белла и др. социологов и политологов, достаточно подробно и глубоко изучены. Гораздо менее исследованы элиты культурные — страты, объединенные не экон., социальными, полит. и собственно властными интересами и целями, но идейными принципами, духовными ценностями, социокультурными нормами и т.п. Связанные в принципе сходными (изоморфными) механизмами селекции, статусного потребления, престижа, элиты полит. и культурные тем не менее не совпадают между собой и лишь иногда вступают во временные альянсы, оказывающиеся крайне неустойчивыми и хрупкими. Достаточно вспомнить духовные драмы Сократа, осужденного на смерть своими согражданами, и Платона, разочаровавшегося в сиракузском тиране Дионисии (Старшем), к-рый взялся реализовать на практике платоновскую утопию «Государства», Пушкина, отказывавшегося «служить царю, служить народу» и тем самым признавшего неизбежность своего творч. одиночества, хотя в своем роде и царственного («Ты царь: живи один»), и Л. Толстого, стремившегося вопреки своему происхождению и положению выразить «идею народную» средствами своего высокого и уникального искусства слова, европ. образованности, изощренной авторской философии и религии. Стоит упомянуть здесь недолгий расцвет наук и искусств при дворе Лоренцо Великолепного; опыт высочайшего покровительства Людовика XIV музам, давший миру образцы зап.-европ. классицизма; краткий период сотрудничества просвещенного дворянства и дворянской бюрократии в царствование Екатерины II; недолговечный союз дореволюц. рус. интеллигенции с большевистской властью в 20-е гг. и т.п., чтобы утверждать разнонап-равленный и во многом обоюдоеисключающий характер взаимодействующих политических и культурных элит, к-рые замыкают собой соответственно социально-смысловые и культурно-смысловые структуры об-ва и сосуществуют во времени и пространстве. Это означает, что Э.к. не является порождением и продуктом полит. элит (как это нередко утверждалось в марксистских исследованиях) и не носит классово-партийного характера, а во многих случаях складывается в борьбе с полит. элитами за свою независимость и свободу. Напротив, логично допустить, что именно культурные элиты способствуют формированию полит. элит (структурно изоморфных элитам культурным) в более узкой сфере социально-полит., гос. и властных отношений как свой частный случай, обособленный и отчужденный от целого Э.к.

В отличие от полит. элит, элиты духовные, творческие вырабатывают собственные, принципиально новые механизмы саморегуляции и ценностно-смысловые критерии деятельностного избранничества, выходящие за рамки собственно социальных и полит. требований, а нередко сопровождаемые демонстративным уходом от политики и социальных институтов и смысловым противостоянием этим явлениям как внекультурным (не-эстетич., безнравств., бездуховным, в интеллектуальном отношении бедным и пошлым). В Э.к. сознательно ограничивается круг ценностей, признаваемых истинными и «высокими», и ужесточается система норм, принимаемых данной стратой в качестве обязат. и неукоснительных в сооб-ве «посвященных». Количеств, сужение элиты и ее духовное сплочение неизбежно сопровождается ее качеств, ростом (в интеллектуальном, эстетич., религ., этич. и иных отношениях), а значит, индивидуализацией норм, ценностей, оценочных критериев деятельности, нередко принципов и форм поведения членов элитарного сооб-ва, становящихся тем самым уникальными.

Собственно ради этого круг норм и ценностей Э.к. становится подчеркнуто высоким, инновативным, что может быть достигнуто различ. средствами: 1) освоение новых социальных и мысленных реалий как культурных феноменов или, напротив, неприятие любого нового и «охранение» узкого круга консервативных ценностей и норм; 2) включение своего предмета в неожиданный ценностно-смысловой контекст, что придает его интерпретации неповторимый и даже исключит. смысл; 3) создание новой, нарочито усложненной культурной семантики (метафорич., ассоциативной, аллюзивной, символич. и метасимволич.), требующей от адресата спец. подготовки и необъятного культурного кругозора; 4) выработка особого культурного языка (кода), доступного лишь узкому кругу ценителей и призванного затруднить коммуникацию, воздвигнуть непреодолимые (или максимально сложные для преодоления) смысловые преграды профанному мышлению, оказывающемуся в принципе неспособным адекватно

осмыслить новшества Э.к., «расшифровать» ее смыслы; 5) использование нарочито субъективной, индивиду-ально-творч., «остраняющей» интерпретации обычного и привычного, что приближает культурное освоение реальности субъектом к мысленному (подчас худож.) эксперименту над нею и в пределе замещает отражение действительности в Э.к. ее преобразованием, подражание — деформацией, проникновение в смысл — домысливанием и переосмысливанием данности. Благодаря своей смысловой и функциональной «закрытости», «узости», обособленности от целого нац. культуры, Э.к. превращается нередко в разновидность (или подобие) тайного, сакрального, эзотерич. знания, табуированного для остальной массы, а ее носители превращаются в своего рода «жрецов» этого знания, избранников богов, «служителей муз», «хранителей тайны и верь», что часто обыгрывается и поэтизируется в Э.к.

Историч. происхождение Э.к. именно таково: уже в первобытном социуме жрецы, волхвы, колдуны, племенные вожди становятся привилегированными обладателями особых знаний, к-рые не могут и не должны предназначаться для всеобщего, массового пользования. Впоследствии подобного рода отношения между Э.к. и культурой массовой в той или иной форме, в частности секулярной, неоднократно воспроизводились (в разл. религ. конфессиях и особенно сектах, в монашеских и духовно-рыцарских орденах, масонских ложах, в ремесленных цехах, культивировавших проф. мастерство, в религиозно-филос. собраниях, в литературно-худож. и интеллектуальных кружках, складывающихся вокруг харизматич. лидера, ученых сооб-вах и научных школах, в полит. объединениях и партиях, — в том числе особенно тех, что работали конспиративно, заговорщицки, в условиях подполья и т.д.). В конечном счете формировавшаяся таким образом элитарность знаний, ценностей, норм, принципов, традиций была залогом утонченного профессионализма и глубокой предметной специализированности, без к-рых в культуре невозможны истор. прогресс, постулат, ценностно-смысловой рост, содержат, обогащение и накопление формального совершенства, — любая ценностно-смысловая иерархия. Э.к. выступает как инициативное и продуктивное начало в любой культуре, выполняя преимущественно творч. функцию в ней; в то время как массовая культура шаблонизирует, рутинизирует, профанирует достижения Э.к., адаптируя их к восприятию и потреблению социокультурным большинством об-ва. В свою очередь, Э.к. постоянно высмеивает или обличает массовую культуру, пародирует ее или гротескно деформирует, представляя мир массового об-ва и его культуры страшным и уродливым, агрессивным и жестоким; в этом контексте судьбы представителей Э.к. рисуются трагич., ущемленными, сломанными (романтич. и постромантич. концепции «гения и толпы»; «творч. безумия», или «священной болезни», и обыденного «здорового смысла»; вдохновенного «опьянения», в т.ч. наркотического, и пошлой «трезвости»; «праздника жизни» и скучной повседневности).

Теория и практика Э.к. расцветает особенно продуктивно и плодотворно на «сломе» культурных эпох, при смене культурно-истор. парадигм, своеобразно выражая кризисные состояния культуры, неустойчивый баланс между «старым» и «новым», Сами представители Э.к. осознавали свою миссию в культуре как «застрельщики нового», как опережающие свое время, как творцы, не понятые своими современниками (таковы, к примеру, в своем большинстве романтики и модернисты — символисты, культурные деятели авангарда и проф. революционеры, осуществлявшие культурную революцию). Сюда же относятся «начинатели» масштабных традиций и создатели парадигм «большого стиля» (Шекспир, Гёте, Шиллер, Пушкин, Гоголь, Достоевский, Горький, Кафка и т.п.). Эта т. зр., во многом справедливая, не была, впрочем, единственно возможной. Так, на почве рус. культуры (где обществ. отношение к Э.к. было в большинстве случаев настроенным или даже неприязненным, что не способствовало даже отнosit, распространению Э.к., по сравнению с Зап. Европой) родились концепции, трактующие Э.к. как консервативный уход от социальной действительности и ее злободневных проблем в мир идеализированной эстетики («чистое искусство», или «искусство для искусства»), религ. и мифол. фантазий, социально-полит. утопий, филос. идеализма и т.п. (поздний Белинский, Чернышевский, Добролюбов, М. Антонович, Н. Михайловский, В. Стасов, П. Ткачев и др, радикально-демократич. мыслители). В этой же традиции Писарев и Плеханов, а также стоявший несколько особняком Ал. Григорьев трактовали Э.к. (в том числе «искусство для искусства») как демонстративную форму неприятия социально-полит. действительности, как выражение скрытого, пассивного протеста против нее, как отказ участвовать в обществ. борьбе своего времени, усматривая в этом и характерный истор. симптом (углубляющийся кризис), и выраженную неполноценность самой Э.к. (отсутствие широты и истор. дальновидности, обществ. слабость и бессилие воздействовать на ход истории и жизнедеятельность масс).

Теоретики Э.к. — Платон и Августин, Шопенгауэр и Ницше, Вл. Соловьев и Леонтьев, Бердяев и А.Белый, Ортега-и-Гассет и Беньямин, Гуссерль и Хайдеггер, Мангейм и Эллюль — различно варьировали тезис о враждебности демократизации и омассовления культуры ее качеств, уровню, ее содержательности и формальному совершенству, творч. поиску и интеллектуальной, эсте-тич., религ. и иной новизне, о неизбежно сопровождающей массовую культуру шаблонности и тривиальности (идей, образов, теорий, сюжетов), бездуховности, об ущемлении творч. личности и подавлении ее свободы в условиях массового об-ва и механич. тиражирования духовных ценностей, расширения индустриального производства культуры. Эта тенденция — углубления противоречий между Э.к. и массовой — небывало усилилась в 20 в. и инспирировала множество острых и драматич. коллизий (ср., напр., романы: «Улисс» Джойса, «В поисках утраченного времени» Пруста, «Степной

волк» и «Игра в бисер» Гессе, «Волшебная гора» и «Доктор Фаустус» Т. Манна, «Мы» Замятина, «Жизнь Клима Самгина» Горького, «Мастер и Маргарита» Булгакова, «Котлован» и «Чевенгур» Платонова, «Пирамида» Л. Леонова и др.). Одновременно в истории культуры 20 в. немало примеров, ярко иллюстрирующих парадоксальную диалектику Э.к. и массовой: их взаимопереход и взаимопревращения, взаимовлияния и самоотрицание каждой из них.

Так, напр., творч. искания разл. представителей культуры модерна (символистов и импрессионистов, экспрессионистов и футуристов, сюрреалистов и дадаистов и т.п.) — и художников, и теоретиков направлений, и философов, и публицистов — были направлены на создание уникальных образцов и целых систем Э.к. Многие формальные изыски носили экспериментальный характер; теор. манифесты и декларации обосновывали право художника и мыслителя на творч. непонятость, отделенность от массы, ее вкусов и потребностей, на самоценное бытие «культуры для культуры». Однако по мере того, как в расширяющееся поле деятельности модернистов попадали предметы повседневности, житейские ситуации, формы обыденного мышления, структуры общепринятого поведения, текущие истор. события и т.п. (пусть и со знаком «минус», как «минус-прием»), *модернизм* начинал — невольно, а затем и сознательно — апеллировать к массе и массовому сознанию. Эпатаж и ерничество, гротеск и обличение обывателя, буффонада и фарс — это такие же законные жанры, стилевые приемы и выразит, средства массовой культуры, как и обыгрывание штампов и стереотипов массового сознания, плакат и агитка, балаган и частушка, декламация и риторика. Стилизация или пародирование банальности почти неотличимы от стилизуемого и пародируемого (за исключением иронич. авторской дистанции и общего смыслового контекста, остающихся практически неуловимыми для массового восприятия); зато узнаваемость и привычность пошлости делает ее критику — высокоинтеллектуальную, тонкую, эстетизированную — мало понятной и эффективной для основной массы реципиентов (к-рые не способны отличить насмешку над низкопробным вкусом от потакания ему). В рез-те одно и то же произведение культуры обретает двойную жизнь с разл. смысловым наполнением и противоположным идейным пафосом: одной стороной оно оказывается обращено к Э.к., другой — к массовой культуре. Таковы многие произведения Чехова и Горького, Малера и Стравинского, Модильяни и Пикассо, Л. Андреева и Верхарна, Маяковского и Элюара, Мейерхольда и Шостаковича, Есенина и Хармса, Брехта и Феллини, Бродского и Войновича. Особенно противоречива контаминация Э.к. и массовой культуры в культуре постмодерна; напр., в таком раннем феномене *постмодернизма*, как поп-арт, происходит элитаризация массовой культуры и одновременно — омасовление элитарности, что дало основание классику совр. постмодерна У. Эко охарактеризовать поп-арт как «низкобровую высокобровость», или, наоборот, как «высокобровую низкобровость» (по-англ.: Lowbrow Highbrow, or Highbrow Lowbrow).

Не меньше парадоксов возникает при осмыслении генезиса *тоталитарной культуры*, к-рая, по определению, является культурой массовой и культурой масс. Однако по своему происхождению тоталитарная культура коренится именно в Э.к.: так, Ницше, Шпенглер, *Вейнинггер*, Зомбарт, Юнгер, К. Шмитт и др. философы и социально-полит. мыслители, предвосхитившие и приблизившие к реальной власти герм. нацизм, принадлежали безусловно к Э.к. и были в ряде случаев превратно и искаженно поняты своими практич. интерпретаторами, примитивизированы, упрощены до жесткой схемы и незамысловатой демагогии. Аналогичным образом обстоит и с коммунистич. тоталитаризмом: и основоположники марксизма — Маркс и Энгельс, и Плеханов, и сам Ленин, и Троцкий, и Бухарин — все они были, по-своему, «высоколобыми» интеллектуалами и представляли весьма узкий круг радикально настроенной интеллигенции. Более того, идеол. атмосфера социал-демократич., социалистич., марксистских кружков, затем строго законспирированных партийных ячеек строилась в полном соответствии с принципами Э.к. (только распространенными на полит. и познават. культуру), а принцип партийности предполагал не просто избирательность, но и довольно строгий отбор ценностей, норм, принципов, концепций, типов поведения и пр. Собственно, сам механизм **селекции** (по расовому и нац. признаку или по классово-полит.), лежащий в основании тоталитаризма как социокультурной системы, рожден Э.к., в ее недрах, ее представителями, а позднее лишь экстраполирован на массовое об-во, в к-ром все, признаваемое целесообразным, воспроизводится и нагнетается, а опасное для его самосохранения и развития, — запрещается и изымается (в том числе средствами насилия). Т.о., тоталитарная культура первоначально возникает из атмосферы и стиля, из норм и ценностей элитарного кружка, универсализируется в качестве некоей панацеи, а затем насильственно навязывается об-ву в целом как идеальная модель и практически внедряется в массовое сознание и обществ. деятельность любыми, в том числе внекультурными, средствами.

В условиях посттоталитарного развития, а также в контексте зап. демократии феномены тоталитарной культуры (эмблемы и символы, идеи и образы, концепции и стиль социалистич. реализма), будучи представлены в культурно-плюралистич. контексте и дистанцированы совр. рефлексией — чисто интеллектуальной или эстетической, — начинают функционировать как экзотич. компоненты Э.к. и воспринимаются поколением, знакомым с тоталитаризмом лишь по фотографиям и анекдотам, «остранненно», гротескно, ассоциативно. Компоненты массовой культуры, включенные в контекст Э.к., выступают как элементы Э.к.; в то время как компоненты Э.к., вписанные в контекст культуры массовой, становятся составляющими масскульты. В культурной парадигме постмодерна компоненты Э.к. и массовой культуры исполь-

зуются в равной мере как амбивалентный игровой материал, а смысловая граница между массовой и Э.к. оказывается принципиально размытой или снятой; в этом случае различие Э.к. и культуры массовой практически утрачивает смысл (сохраняя для потенциального реципиента лишь аллюзивное значение культурно-генетического контекста).

Лит.: Миллс Р. Властвующая элита. М., 1959; Ашин Г.К. Миф об элите и «массовом обществе». М., 1966; Давыдов Ю.Н. Искусство и элита. М., 1966; Давидюк Г.П., В.С. Бобровский. Проблемы «массовой культуры» и «массовых коммуникаций». Минск, 1972; Сноу Ч. Две культуры. М., 1973; «Массовая культура» — иллюзии и действительность. Сб. ст. М., 1975; Ашин Г.К. Критика совр. бурж. концепций лидерства. М., 1978; Карцева Е.Н. Идеино-эстетические основы буржуазной «массовой культуры». М., 1976; Нарта М. Теория элит и политика. М., 1978; Райнов Б. «Массовая культура». М., 1979; Шестаков В.П. «Искусство тривиализации»: нек-рые проблемы «массовой культуры» // ВФ. 1982. № 10; Гершкович З.И. Парадоксы «массовой культуры» и современная идеологическая борьба. М., 1983; Молчанов В.В. Миражи массовой культуры. Л., 1984; Массовые виды и формы искусства. М., 1985; Ашин Г.К. Совр. теории элиты: критич. очерк. М., 1985; Кукаркин А.В. Буржуазная массовая культура. М., 1985; Смольская Е.П. «Массовая культура»: развлечение или политика? М., 1986; Шестаков В. Мифология XX века. М., 1988; Исупов К.Г. Русская эстетика истории. СПб., 1992; Дмитриева Н.К., Моисеева А.П. Философ свободного духа (Николай Бердяев: жизнь и творчество). М., 1993; Овчинников В.Ф. Творческая личность в контексте русской культуры. Калининград, 1994; Феноменология искусства. М., 1996; Элитарное и массовое в русской художественной культуре. Сб.ст. М., 1996; Зимовец С. Молчание Герасима: Психоаналитические и философские эссе о русской культуре. М., 1996; Афанасьев М.Н. Правящие элиты и государственность посттоталитарной России (Курс лекций). М.; Воронеж, 1996; Добренко Е. Формовка советского читателя. Социальные и эстетич. предпосылки рецепции советской лит-ры. СПб., 1997; Bellows R. Creative Leadership. Prentice-Hall, 1959; Packard V. The Status Seekers. N.Y., 1963; Weyl N. The Creative Elite in America. Wash., 1966; Spitz D. Patterns of Anti-Democratic Thought. Glencoe, 1965; Jodl M. Theorie elity a problem elity. Praha, 1968; Parry G. Political Elite. L., 1969; Rubin J. Do It! N.Y., 1970; Prewitt K., Stone A. The Ruling Elites. Elite Theory, Power and American Democracy. N.Y., 1973; Gans H.G. Popular Culture and High Culture. N.Y., 1974; Swingwood A. The Myth of Mass Culture. L., 1977; Toffler A. The Third Wave. N.Y., 1981; Ridless R. Ideology and Art. Theories of Mass Culture from W. Benjamin to U. Eco. N.Y., 1984; Shiah M. Discourse on Popular Culture. Stanford, 1989; Theory, Culture and Society. L., 1990.

*И.В. Кондаков*

**ЭЛЛЮЛЬ (Ellul) Жак** (р. 1912) — франц. социолог и культуролог, юрист по образованию, участвовал в движении Сопротивления во Франции, в последнее десятилетие проф. ун-та г. Бордо. У Э. нет спец. работ, посвященных теории культуры. Сфера его интересов — философия культуры, философия техники, философия политики.

В 60-е гг., анализируя вопросы техники и гос. власти, выступил как социальный критик индустриального об-ва. В книге «Техника», 1962 (в США издана под названием «Технологическое общество»), опираясь на идеи *Хайдеггера*, рассматривает технику как особый феномен. Э. придает термину «техника» широкий мировоззренч. смысл, подразумевая по ним не только механизмы и машины, но и рациональность опр. типа, толкуемую им как судьба европ. культуры. Он стремится проследить связь техники с рационализмом, абстр. мышлением, совр. знанием.

В ряде последующих работ, напр. «Аутопсии революции», ставит под сомнение прогрессивно-поступат. характер обществ, развития, обличает прогресс во всех его наличных формах. Феномен техники оценивается как самая опасная форма детерминизма. Раскрыв в ряде трудов («Пропаганда», «Полит. иллюзия») механизм идеол. манипулирования, ввел в теорию культурных процессов понятие «социол. пропаганда», под к-рой подразумевается воздействие на сознание людей через культурный контекст, образ жизни, символику и реальный мир социального окружения.

Привлекая обширный истор. материал, Э. стремится проследить закономерности и особенности массовых движений современности. Он полагает, что все социальные революции, независимо от их характера, пагубны для человечества, приводят к краху иллюзий. Гл. рез-том революции Э. считает укрепление гос-ва и дальнейшее порабощение человека. Он проводит различие между революцией, к-рая связана с идеей прогресса и имеет программу, и бунтом, к-рый лишен истор. перспективы и нередко ставит целью возврат прошлого. Э. полагает, что нужна идея преобразования культуры, сопряженная с революцией, к-рая изменит не социальные, полит. и экон. структуры, а судьбы человека. Однако в совр. об-ве уже невозможны полит. революции. Он провозглашает наступление эпохи бунтов.

Детальное изучение массовых движений 60-х гг. приводит Э. к критике утопии как формы массового сознания. В условиях совр. зап. об-ва произошел распад системы ценностей, поэтому необходимо объявить «крестовый поход» за возрождение утраченных идеалов, за воскрешение ценностей раннебурж. эпохи Т.о., культурный идеал Э. включает в себя возрождение утраченных форм социального устройства, при к-рых окажется возможным богатое человеч. творчество. История представляет собой набор альтернатив. Ни постулат, развитие человечества, ни всеислие техники сами по себе не могут свидетельствовать о том, что ход истории заведомо однонаправлен, законосообразен. В после-

дних работах Э. вновь возвращается к технике, обосновывает появление «информ. об-ва», эры компьютеризации. Истор. роль буржуазии состоит в том, что она ввела в действие механизм индустриализации. Освобождение пролетариата и достижение «подлинного социализма» возможно без революции, ибо капитализм перестал быть гл. фактором отчуждения человека. Такими факторами в наст. время является централизованное бюрократ, гос-во, превратившееся в автономную и независимую силу и существующую как средство реализации власти и угнетения техн. систему. Контроля над техн. прогрессом можно достичь путем автоматизации производств, процессов и развития информ. систем. Именно в информатике заключена возможность выработки цивилизации, альтернативной по отношению к индустриальной.

Э. — один из видных представителей совр. «христ. гуманизма». Он, как и сторонники филос. *персонализма*, провозглашает в качестве ведущей идеи мысль о достоинстве и ценности человек. личности. По мнению Э., христианство постепенно превратилось в чисто спиритуалистич. течение, игнорирующее материальную сторону бытия. Христиане не «живут» своей верой, они ее «ощущают». Хорошо известна разница между т.н. «воскресным христианином» и христианином будней. Но такой образ жизни является одновременно отрицанием и Ветхого Завета, и воплощения в Иисусе Христе божеств, и человек. начал. Христианство, полагает Э., полностью отсеклось от осн. содержания божеств, откровения, извратило его, превратив в религ. спиритуализм и низведя действия христиан до уровня индивидуального обращения в веру.

Соч.: The Technological Society. L., 1965; L'illusion politique. P., 1965; L'ideologie Marxiste chretienne. P., 1979; Changer de revolution. P., 1982.

Лит.: Troude-Chastenet P. Lire Ellul. Bordeaux, 1992.

П. С. Гуревич

**ЭНТЕЛЕХИЯ** (от греч. — направление, «цель» и «имею», обретаю, т.е. букв. «обретение (себя) через самовоплощение (внутри заложенной цели)»; законченная (полная) действительность; осуществленность бытия. Одно из самых глубоких филос. прозрений в единую сущность бытия и познания, постепенно приобретающее также первостепенное значение для теории и истории *культуры*. Э. происходит везде, где материя, физическая или духовная, принимает облик и форму, где потенция становится воплощенной реальностью, а общее обретает индивидуальность, где происходит осуществление или явление идеи, принципа, общего свойства. Э. общих свойств материи выступает там, где они воплощаются конкретно, как, напр., в архитектурном ордере, где сила тяжести и сопротивление ей из заложенных в свойствах материи потенциалов стали формой; мы воочию постигаем воплощенную в камне силу человеческой воли, поставившей препятствие природному закону тяжести и застывшей в напряжении борьбы с ним, причем постигаем это не только в единичности происходящего, но и как реализованный пластически сам принцип воплощения возможности.

Учение об Э. возникло у Аристотеля, и в истории философии наиболее ярко было развито у Лейбница и Гуссерля. Преодолевая характерное для своего учителя Платона ценностное разделение сущего на идеальные прообразы и несовершенные воплощения, Аристотель рассматривал все реально сущее только как воплотившееся бытие, как обретшее форму и, тем самым, пережившее Э. Э., другими словами, происходит в силу внутренней энергии, заложенной в бытии и понуждающей его к обретению формы («Метафизика», IX, 2), а, тем самым, — к реализации своей сущности и смысла. В отличие от Аристотеля Лейбниц четко разделяет «душу» и «Э.»: последняя для него есть не столько состояние бытия, обретенное в результате воплощения бесформенного (или доформенного) начала, сколько самостоятельно существующая дискретная реальность (Монадология, 18—19). Последняя по времени интерпретация понятия Э. в рамках значит, филос. системы содержится в корпусе поздних сочинений Гуссерля. Вся история европ. культуры, по Гуссерлю, представляет собой разворачивающуюся во времени Э. открытых в Греции идей и принципов: в духовном смысле Европа есть Э. идеи философии как науки, причем под «Э.» Гуссерль понимает бесконечно разворачивающуюся энергию воплощения этой идеи. Э., т.о., есть не только свойство бытия, но и опр. видение бытия, отношение к нему, основанное на интуиции формы как залога осуществленности бытия и тем самым как ценности. Поэтому с Э. обычно связана некая неполная проясненность, ускользание от логич. ясности и четкой однозначности, ставящие восприятие этого феномена на грань аналитич. познания и внутр. переживания.

Роль описанного явления в теории и истории культуры, или — Э. *культуры*, выступает наиболее значительно в двух областях: 1) в том, как преломляются в каждую данную эпоху, в духовном обиходе в целом и в худож. творчестве, в частности, архитектуры коллективного бессознательного; 2) в рецепциях материалов высоких письменных культур в позднейшем истор. развитии, в наследовании инокультурного опыта, вообще и в первую очередь античной классич. традиции в культуре Европы. Исходные положения Э. культуры, приложимые к обоим указанным случаям, обнаруживаются в к. 19 в. в исследованиях А.Н. Веселовского и А.А. Потебни. Конечный вывод их состоял в том, что любой инокультурный опыт усваивается и сохраняется данной культурной средой, только если в силу ее внутр. развития в ней вызрела потребность в усвоении и сохранении именно этого опыта и заложенного в нем содержания; последнее, т.о., становится органич. составной частью усваивающей культуры, конкретизируется в ней и принимает форму, ею обусловленную, т.е. переживает в ней Э.

(сам термин учеными 19 в. не употреблялся; Веселовский называл внутр. предрасположенность данной культуры к усвоению инокультурного опыта и к приданию ему соответствующей формы «встречным течением»).

Э. архетипов и адаптация их к тому полю культуры, в к-рое они вошли, — один из осн. путей развития, углубления и обогащения культуры, осуществления в ней диалектики стихийного и рац., нац. и мирового. Основы истолкования Э. культуры в данной сфере были заложены в сер. 20 в. Юнгом и Элиаде. Как им удалось выяснить, смутные образы-представления, сложившиеся в архаич. пору в коллективном бессознательном, выходят в культуру, в ней проясняются и рационализуются, в то же время не порывая плодотворной связи с породившей их стихийно-бессознат. сферой. Так, в очень многих мифологиях мира представлен архетип воды как стихийного начала мироздания — то как плодоносящей потенции всякого рождения, возникновения, жизни («живая вода»), то как губит, хаоса, противостоящего мироустроющей силе созидания и порядка, к-рая обычно проявляется в деятельности «культурного героя», космократора. В своей двойственности или в одном из указанных обликов архетип воды переживает свою Э. в самых разных культурных системах от темной бездны вод, к-рой открывается творение в Ветхом Завете, до мифологии Петербурга, к-рому постоянно грозит наводнение и гибель в пучине вод (Лермонтов, М. А. Дмитриев, В. С. Печерин), и Медного всадника, чей конь вечно преодолевает крутизну скалы, имеющей силуэт волны, и коварство порождения вод — Змея.

Исходная схема классификации рецепций и характеристика той особой их формы, к-рой является Э., дана Флоренским в его статье «Троице-Сергиева Лавра и Россия» (1921). Различаются три типа рецепций: «поверхностно-случайное подражание», «истор. взаимодействие» и «переклики в самых сокровенных недрах культуры». В этих последних Флоренский и видит «осуществление или явление» гл. идеи той культуры, к-рая наследует истор. инокультурный опыт — ее, как пишет автор, «Э., скажем с Аристотелем». Говоря конкретно о Троице-Сергиевой Лавре, Флоренский описывает Э. сл.образом. «Вжившийся в это сердце России, единственной законной наследницы Византии, а через посредство ее, но также — и непосредственно, — Др. Эллады, вжившийся в это сердце, говорю, здесь, в Лавре, неутомимо пронизывается мыслью о перекликах, в самых сокровенных недрах культуры, того, что он видит перед собой, с эллинской античностью. Не о внешнем, а потому поверхностно-случайном подражании античности идет речь, даже не об истор. воздействиях, впрочем, бесспорных и многочисленных, а о самом духе культуры».

Кроме способности занимать опр. место в градации форм культурного взаимодействия, Э. культуры присущи еще по крайней мере три свойства.

Первое состоит в том, что культурный импульс, поступающий извне в духовную субстанцию времени и обретающий в ней конкретно-истор. форму, не имеет точно выявленного источника — в отличие от подражания и истор. воздействия, где такой источник есть. Так, неоклассицизм, образующий тонкую субстанцию русского архитектурного, муз. или лит. модерна в первый период его существования, может быть связан, если речь идет о музыке — с опр. тенденциями, выявившимися в рамках романтизма у Франка и постромантизма у Дебюсси, если речь идет о поэзии — с франц. Парнасом. Но вполне очевидно, что существо возникающего явления такого рода генетикой удовлетворительно объяснено быть не может и что оно укоренено несравненно глубже в культуре России и Зап. Европы. Здесь приходится иметь дело, скорее, с «чувством античности», к-рое жило в недрах европ. культуры в течение многих веков и к-рое, сгустившись в умонастроение времени, обрета в нем конкретно-истор. форму, пережило свою очередную Э.

Вторая отличит. черта культурных феноменов, возникающих из Э. более широких и длит. культурных состояний, заключается в том, что они характеризуют мироощущение культурной эпохи в целом, скорее чем данного ограниченного круга или социума. Новое открытие екатеринински-александровско-пушкинского антично-классич. Петербурга в статьях А. Бенуа и книгах Г. Лукомского — и мемуары Е. К. Герцык «Мой Рим»; «Камень» О. Мандельштама — и стилизованно «античные» усадебные постройки И. Фомина; оживление старинной контрверзы «классич. Петербург — православная Москва» и античные ассоциации у сергиево-посадских авторов от Эрнста до Флоренского, глубоко различны по типу людей, сферам их общения, происхождению, ориентациям, по принципам формо- и стилеобразования. Тем не менее все перечисленные явления соотнесены с единым настроением в рус. культуре данной эпохи — с реминисцентно-элегической Э. антично-классич. и классицистич. наследия культуры к. 18—нач. 19 в.

Третья особенность, к-рая отличает феномены культуры, возникшие из Э. более широких и как бы разреженных культурных состояний, заключается в том, что эти феномены существуют как Э. лишь в той мере, в какой они, в отличие от «поверхностно-случайных подражаний» и «истор. взаимодействий», полностью усваиваются нац. традицией и становятся ее органич. составной частью. В системе раннего модерна, с его романтизацией былых эпох, элегич. переживанием утонченной и духовно аристократич. рус. старины, с его протестом против бурж. прозаизации жизни, античные мотивы переживают свою Э., получая живой, ясный, актуальный историко-культурный смысл. Так воспринимаются, в частности, хрестоматийные произведения «антикизирующего модерна» в Москве: особняках Миндовского на углу Мертвого и Староконюшенного переулков, городской усадьбе Второвых за Спасопесковским сквером и мн. др. В худож. и филос. атмосфере, распространившейся во время Первой мир. войны и в годы, непосредственно ей предшествовавшие, когда на первый план вышли такие ценности как рац. яс-

ность, энергия, воля, индустриальная миропреобразующая деятельность, античные реминисценции утрачивают былой смысл и свое качество реальной Э. и становятся «поверхностно-случайным подражанием», приемом и модой. Примером может служить фасад здания Азовско-Донского банка на Б. Морской улице в Петербурге — подлинный каталог приемов античной и антикизирующей архитектуры, не связанный, однако, с каким бы то ни было восприятием античности как актуально переживаемого культурно-истор. содержания.

Э. культуры есть реальное преодоление коренных противоречий, культуре имманентных — между коллективно-бессознат. началом и индивидуальным разумом, мировым и национальным, между истор. традицией и современностью. Противоречия эти в Э., разумеется, не упраздняются, но сталкивающиеся в них силы, нераздельные и неслиянные, предстают в том виде, к-рый соответствует сущности культуры — в рац. и, следовательно, познаваемой форме.

Лит.: Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // ВФ. 1986. № 3; Якобсон Р. Статуя в поэтической мифологии Пушкина // Якобсон Р. Работы по поэтике. М., 1987; Ревзин Г.И. Неоклассицизм в рус. архитектуре нач. XX века. М., 1992; Кнабе Г.С. Понятие энтелехии и история культуры // ВФ. 1993. № 5.

Г. С. Кнабе

**ЭНТРОПИЯ СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНАЯ** - процесс понижения уровня системно-иерархич. структурированности, сложности и полифункциональности культурного комплекса к.-л. сообщества в целом или отдельных подсистем этого комплекса, т.е. полная или частичная деградация данной локальной культуры как системы. Хотя всякая локальная культура включает в себя и опр. пласт внесистемных явлений («маргинальных полей» и др. феноменов), ее социально интегрирующее ядро представляет собой сравнительно жестко структурированную и иерархизированную систему ценностных ориентации, форм и норм социальной организации и регуляции, языков и каналов социокультурной коммуникации, комплексов культурных институтов, стратифицированных образов жизни, идеологии, морали и нравственности, церемониальных и ритуальных форм поведения, механизмов социализации и *инкультурации* личности, нормативных параметров ее социальной и культурной адекватности сооб-ву, приемлемых форм инновативной и творч. деятельности и т.п. Часть элементов этого комплекса складывается конвенционально, на основе практич. опыта социальной жизни людей и передается от поколения к поколению посредством традиций, другая часть — формируется и регулируется с помощью разл. социокультурных ин-тов; однако работают они как единая, весьма сложная, полифункциональная и полисемантич. система.

Э.с.-к. представляет собой нарушение (постепенное «размывание») функциональной целостности и сбалансированности этой системы, ее в опр. смысле дисфункцию, ведущую к понижению возможности эффективного регулирования социальной жизни людей. Наблюдаемые признаки начавшейся Э.с.-к. связаны прежде всего с нарастающими процессами маргинализации населения, выхода все большего числа людей из зоны эффективной регуляции их сознания и поведения средствами доминантной в данном сооб-ве культурной системы и прежде всего — со стороны комплекса ее культурных ин-тов; падением эффективности процедур социализации и инкультурации личности членов сооб-ва средствами воспитания, образования, Церкви, гос. идеологии и пропаганды; деградации подсистемы ценностных ориентации, традиц. морали, нравственности и т.п.; падением престижности легитимных форм достижения желаемого социального статуса и доступа к социальным благам при одновременном возрастании популярности противозаконных и криминальных методов решения этих задач и пр. Т.о., зона действия исторически сложившихся и закреплённых в культурной традиции и институциональных нормативах социально приемлемых паттернов сознания и поведения людей постепенно сокращается, равно как и процент населения, контролируемый и регулируемый со стороны действующей культурной системы, и одновременно расширяется зона влияния «маргинальных полей» культуры, где управление формами жизнедеятельности людей осуществляется со стороны локальных и столь же маргинальных квазисистем (типа «воровского закона», «хипповой тусовки», ритуалов эзотерич. сект и т.п.). Собственно это и есть Э.с.-к. в ее наиболее «зримом» воплощении.

Причины возникновения процессов Э.с.-к., как правило, связаны либо с резким изменением природных или истор. условий существования сооб-ва (наиболее типичные примеры: вспышки мародерства и бандитизма в зонах стихийных бедствий или военного разорения, возрастание криминальной активности, а также проявлений социальной и нац. нетерпимости среди населения воюющих гос-в), либо с социальными кризисами во внутр. развитии сооб-в (революции, смуты, бунты, резкие изменения в общем строе социальной организации, нормах социального потребления и распределения, деградация существующих и своевременно не модернизированных ин-тов социального управления и т.п.; примеры: кризис Рим. империи 3—5 вв., в России — Смутное время нач. 17 в., революция и гражд. война 1917—20 гг., «перестройка» и «постперестройка» к. 20 в.). Истор. последствия Э.с.-к. могут быть различны: от фактич. дезинтеграции социума, утратившего целостность консолидирующей и мобилизующей его культурной системы (гибель Зап. Рим. империи в 5 в.) до постепенного восстановления регулятивной эффективности прежней системы в ее более или менее традиц. формах (возрождение Руси после татаро-монгольского нашествия в 13—14 вв. или после Смуты нач. 17 в.) или формирование новой системы, основанной на новых консолидирующих ценностях (восстановление Вост.



Рим. — Визант. империи на христ. идеол. и феодал. социально-экон. основании или восстановление России (СССР) после революции и гражд. войны на основе коммунистич. идеологии и социалистич. форм хоз. практики и социальной регуляции).

Тем не менее Э.с.-к. во всех случаях является серьезнейшим испытанием сообщ-ва на прочность и устойчивость его социокультурной системы как универсального механизма социальной интеграции и регуляции.

Лит.: Назаретян А.П. Агрессия, мораль и кризисы в развитии мировой культуры: (Синергетика истор. процесса). М., 1996.

А.Я. Флиер

**ЭРИКСОН (Erikson) Эрик Гомбургер** (1902-1994) -амер. психолог и психотерапевт, автор одной из первых психол. теорий жизненного цикла, создатель психоистор. модели социального познания. В 30-е гг. посещал в Вене семинары Анны Фрейд, специализировался в области детского психоанализа. С 1933 — член Венского психоаналитич. об-ва и Междунар. психоаналитич. ассоциации. В годы нацизма эмигрировал в США, где работал в качестве консультанта в ряде мед. центров страны, участвовал в полевых исследованиях культурантропологов, преподавал в Беркли, Йеле и Гарварде. В нарушение строгих правил Америк. психол. ассоциации, был принят в ее ряды, не имея формального мед. или психол. образования; многие годы был почетным проф. психологии Гарвард. ун-та.

Психоистор. модель Э базируется на взаимосвязанных принципах обусловленности бытия человека истор. контекстом, с одной стороны, и действительности психологии личности и психологии эпохи как факторов социальной истории — с др. В основе прочтения Э. теории *Фрейда* лежит общая для неопрейдизма тенденция к социокультурному переосмыслению классич. психоанализа, смягчению исходной концепции исключительно конфликтного, биологически детерминированного развития личности и стремление предварить клинич. терапевтич. работу осмыслением проблемы человека в социальном мире. Под влиянием идей эго-психологии (Г. Гартман), акцентировавшей адаптивные функции психики, и сравнит. культурантропологии (*М. Мид*), демонстрировавшей культурную специфику и разнообразие биологически заданных форм поведения человека, а также своей клинич. практики в США, где он столкнулся с иным типом пациентов и неврозов, чем в довоенной Европе, Э. приходит к выводу о необходимости включить в теорию Фрейда понятия «социальное окружение» и «истор. момент». Корректированная т.о. теория психоанализа, по мнению Э., может быть использована в качестве междисциплинарного средства социального познания.

Замысел психоистории состоял в исследовании социокультурных параметров истор. эпохи, прежде всего — характерных особенностей ее духовной атмосферы, для понимания феноменов социального и мировоззренч. творчества в форме психобиографий выдающихся деятелей мировой культуры и политики. Психоистория не должна брать на себя функции классич. истор. анализа, ее задача — стать вспомогат. средством социального познания, инструментом, вскрывающим иррационально-психол. подтекст событий прошлого. В отличие от авторов сенсационно-скандальных психоаналитич. биографий, написанных последователями Фрейда в 20-30-е гг., Э. отказался от однозначной редукции фактов мировой истории и культуры к иррациональным импульсам психики гения и особенностям его детского сексуального опыта. Внутриличностные конфликты творч. индивидов — Лютера, Джефферсона, Ганди, Б. Шоу, Горького — рассматриваются в его работах как субъективное выражение социально-психол. проблем их времени и культуры; «травматич. патография» заменяется психол. биографией, где «истор. момент» из внешнего атрибута жизни героя превращается в существ. момент его творчества. Гл. методол. установкой психоистории становится принцип психосоциального соотношения интимно-личностных и социально-истор. коллизий, сферой взаимопроникновения к-рых выступает психол. климат «истор. момента», или психология эпохи.

Э. рассматривает жизненный цикл личности как совокупность восьми сменяющих друг друга стадий роста, из к-рых первые четыре соответствуют классич. фазам становления детской сексуальности по Фрейду. Однако, в отличие от ортодоксального психоанализа, флуктуации либидо играют здесь второстепенную роль. Определяющим фактором развития индивида, наряду с его психосоматич. задатками, выступает общение со «значимыми другими», круг к-рых, расширяясь по мере взросления ребенка, направляет формирование его личности в социально заданное русло. Положив в основу своей психол. концепции биол. принцип эпигенеза (т.е. противостоящее преформизму толкование эмбрионального развития как последовательности новообразований, детерминированных не только биохимич., но и внешними организму факторами), Э. описывает становление личности как поэтапное преодоление нормативных психосоциальных кризисов. Разрешение каждого из них означает приобретение одной из двух противоположных базовых личностных характеристик: доверия/недоверия к миру, свободного волеизъявления/безинициативности, работоспособности/стагнации и т.д., с последующим переосмыслением общей жизненной перспективы. Интериоризация социально одобренных качеств способствует формированию психосоциального тождества личности (ее *идентичности*) как основы психич. здоровья и признака успешной социальной адаптации. Под идентичностью Э. понимает чувство реальности самости человека внутри социальной реальности, возникающее в рез-те двуединого процесса рефлексии и наблюдения; это — ощущение самоидентичности Я в момент восприятия им окружающего мира, представление о своей непрерывности во

времени и пространстве (психол. аспект), а также чувство включенности этого Я в некую общность, тождественность собств. образа мира с присущими этой общности системой ценностей и типом мировосприятия (социальный аспект). В терминах психоистории психосоциальная идентичность конкретизируется как чувство принадлежности эпохе, как гармонич. единство собственных индивиду представлений, идей и поступков с доминирующим социально-психол. образом человека.

Следуя принципу взаимообусловленности индивидуально-психол. и культурно-истор. параметров бытия, Э. рассматривает духовное содержание социальной эволюции в терминах метаболизма поколений. Процесс истор. развития предстает как «обмен энергией» между накопленной социальной традицией и духовным потенциалом молодежи, обладающей чувством истор. перспективы. С этой т.зр., история предстает как «континуум индивидуальных жизненных циклов», где гл. силой социального обновления выступает психоистор. потенциал молодежи.

Переломные истор. эпохи, когда сужается привычный горизонт бытия и превалируют настроения подавленности, разочарования и страха, Э. называет периодами вакуума идентичности. Душевный вакуум оказывается инобытием духовного вакуума эпохи. Задача психобиографа состоит в том, чтобы соотнести психосоциальные потребности идентичности личности с нуждами идентичности ее истор. времени. Секрет харизмы выдающейся личности состоит в созвучии выдвинутых ею идей социально-психол. потребностям эпохи, к-рые конденсируются в новой идеол. парадигме. Творч. личность оказывается, т.о., связанной со своей эпохой не только на уровне сознания, но и через иррац. структуры духовной жизни об-ва, а ее социальное новаторство, питаясь интеллектуальной традицией, является в то же время оформлением смутных умонастроений эпохи.

Принципы психоистории Э. получили широкое применение в зап. обществоведении 70-80-х гг.

Соч.: Childhood and Society. N.Y., 1950; Gandhi's Truth on the Origins of Militant Nonviolence. N.Y., 1969; Life History and the Historical Moment. N.Y., 1975; Идентичность: юность и кризис. М., 1996; Молодой Лютер. М., 1996; Детство и общество. СПб., 1996.

*Е.В. Якимова*

**ЭРИСТИКА в культуре 20 в.** — искусство спорить (греч.). Термин «Э.» предложил Аристотель, характеризуя «софистические опровержения», т.е. борьбу в споре нечистыми средствами. Гнев Аристотеля понятен: античный философ отвергал извращение одной из важнейших норм — агонального начала. Вместо честного соперничества, творческой состязательности в различных сферах жизни — спортивной, общественно-политической, художественной, философской и т.п. (включая свободу мнения, критики, полемики), регулируемых авторитетными суждениями (ценителями) и справедливыми правилами, на первый план жизни выходила «борьба без правил» ради победы, или «правила победы» в борьбе любой ценой. Не забудем, однако, что искусство спора — своеобразный агон, переводящий творч. состязательность в такую сферу, где традиционные представления о правде, справедливости, логических правилах, нравственных принципах сменялись критериями убедительности неистинного, несправедливого, «моралью» безнравственности или практич. способностью оратора убедить других в своей вовсе не очевидной правоте. Агон превращался в самоцель, ничем не регламентируемую; включая самооценку его участников, искусство спора становилось своего рода «искусством для искусства», «спором ради спора».

По сути дела, Аристотель восставал против «атональности без берегов», доводящей идею агона как регулятивного механизма античной культуры до логич. предела, до самоотрицания, до абсурда: ведь соперничество в борьбе за то, чтобы искусно представить ложь в качестве истины, зло вместо добра, а безобразное как прекрасное или намеренно отстраниться от каких-либо оценок — познавательных, нравственных и эстетических (оставив вопрос об истинности суждений открытым или скрытым от участников спора) — недостойно для гражданина или мыслителя, вредно и даже опасно для об-ва, убийственно для философии и мудрости вообще, — иначе говоря, «антикультурно» с т.з. устоявшихся, классич. норм данной культуры. Устраняя любые критерии и нормы ценностно-смысловых измерений, Э. тем самым лишала смысла не только регулятивный механизм, но и самую необходимость культурной регуляции и саморегуляции, вносила хаос и дезорганизацию в социальную и культурную жизнь.

Очевидно, подобные ситуации в истории культуры, когда ключевые позиции в общественных коммуникациях занимает так или иначе заявляющая о себе Э., повторяются время от времени, — особенно в кризисные эпохи (революций, войн, национально-этнич. конфликтов и т.п.). Происходит смена культурных парадигм, изменяются господствующие в об-ве представления о научности, художественности, идеологичности, смещаются и перепутываются пласты культурной семантики, обновляется язык культуры, причем одновременное сосуществование «старого» и «нового» языков (в т.ч. разночтение имен одних и тех же вещей, событий, явлений, поступков, людей) влечет за собой все более частое взаимонепонимание субъектов культурного диалога; усиливаются разночтения в интерпретациях и осмыслениях одних и тех же внешне феноменов. В такие переломные культурно-историч. эпохи усиление культурного плюрализма, многозначности культурных явлений, поливариантности и факультативности социально-политич. и социокультурного развития приводит к массовому ощущению нарастающего хаоса — принципиально непознаваемого, неподвластного человеку, катастро-

фичного для культуры и цивилизации. В истории мировой культуры яркие примеры «эристичности» являют собой эллинистически-римская культура, культура позднего средневековья и раннего западноевропейского Возрождения, культура барокко, культура западноевропейского романтизма, во многом инспирированная переоценкой ценностей в эпоху Великой французской революции, культура модерна рубежа 19-20 вв., культура постмодерна последней трети 20 в.

Именно в такие «смутные» эпохи актуализация Э. как оптимального регулятивного механизма культуры становится не только возможной, субъективно желаемой, но и практически неизбежной. В каком-то смысле Э. — это механизм не разрушения, а *выживания* культуры в неблагоприятных и даже разрушительных для нее социальных условиях; ценой этого созидательного потенциала Э. является утрата четких критериев всех ценностей — познавательных, нравственных, эстетических, политико-идеологических и др. Кризис культуры проявляется в том, что одни и те же понятия (право, свобода, справедливость, счастье, творчество, благо, красота и т.п.) начинают трактоваться не просто различным, но и нередко взаимоисключающим образом, происходит «расщепление» культурной семантики, расцветают споры о понятиях, «о словах», представляющиеся современникам бесплодными и странными, — тем более что они не облегчают понимание и обостряют конфликты (политические, национальные, конфессиональные, социально-экономические, философские, художественно-эстетические и др.), усиливают драматизм кризисной ситуации и, как представляется ее участникам, делает невозможным ее разрешение.

При всей видимости своей беспринципности, аморализма, релятивизма и нигилизма — в сравнении с устойчивыми семантическими системами стабильных эпох, где истина и ложь, добро и зло, красота и уродство, вера и неверие, справедливость и несправедливость равны себе, четко и однозначно разграничены и иерархизированы, Э. в условиях кризиса культуры, политич. и нравственной «смуты», «конца идеологии» выступает не только как разрушительная, но и как конструктивная сила. В кризисных условиях именно Э. размыкает как будто непреодолимые смысловые и идеологические границы в культуре, действует «поверх барьеров» — субъективных и объективных, способствует решительной переоценке ценностей, пересмотру стереотипов и клише, подчас преодолению конфликта интерпретаций, принятию непредсказуемой, шокирующей **новизны**. Иначе говоря, Э., с ее бессистемностью, эклектизмом, зыбкостью понятий и представлений, на «сломе эпох» выполняет важную функцию **перекодирования** культурной семантики со «старого» символического языка на «новый», т.е. выступает как механизм перехода от одной культурной эпохи к другой.

Однако кроме Э. исторической, складывающейся на стыке культурных эпох, можно видеть Э. как в отдельных культурных явлениях, так и в целых культурных системах. Все явления Э., так или иначе, характеризуются определенной смысловой маргинальностью и амбивалентностью. В эпоху античности характерно «эристичным» явлением была **киническая культура**, ставшая особым предметом исследования И.М. Нахова; в эпоху западноевроп. средневековья и Возрождения подобным феноменом, как это показал *М.М. Бахтин*, был **карнавал**; уникальной эристичностью обладало специфическое явление древнерус. культуры — **юродство**, глубоко изученное А.М. Панченко; на грани двух эпох — Просвещения и Романтизма — возникла культура **бидермейера**, исследованная А.В. Михайловым, и сложился такой парадоксальный феномен западноевроп. культуры, как **садизм** (лит. творчество, философия и модель поведения маркиза де Сада), в дальнейшем получивший соответствующую культурологич. оценку и развитие в 20 в.

Крупнейшим культурологич. открытием 20 в. предвосхитившим философию и лит.-ру постмодернизма, стало исследование М.М. Бахтиным феномена **полифонизма**, генетически связанное им с лит.-филос. творчеством Ф.М. Достоевского и охарактеризованное как незавершенный и в принципе незавершимый диалог несовместимых голосов, идейных позиций, целых мировоззрений; по существу, речь шла об Э. как универсальном принципе построения филос. системы, плюралистической и многозначной как в эпистемологическом и аксиологическом плане, так в известном смысле и онтологически. «Эристичность» полифонизма у Бахтина противостоит **монологу**, с его смысловой однозначностью, неподвижностью, догматизмом. Известно, что Бахтин ассоциировал наступление в Советской России конца 20-х гг. эпохи политического и культурного «монолога» со «злым началом»; напротив «полифоническая культура» в его представлении была связана с культурно-историческим прогрессом, плодотворными духовными исканиями и достижениями, творческой активностью. Типологически близким полифонизму феноменом постпозитивистского и неоромантического толка было литературно-филос. творчество Ф. Ницше, основанное на принципе нравственно-философской Э. и во многом именно благодаря этому принципу оказавшее огромное и многообразное влияние (прямое и косвенное) на эпоху **модерна**, наполненную Э. в разных смыслах, а также на позднейшие противоречивые процессы в культуре 20 в., в т.ч. предвосхитившие и питавшие различные формы тоталитаризма, основанного на крайне демонстративных, а чаще — прямо демагогических формах Э.

В тоталитарной культуре Э. вырождается и извращается: идеологам тоталитарных режимов приходится любыми, в т.ч. самыми беспринципными средствами, включая насилие и террор, утверждать мнимые преимущества и достижения тоталитаризма и отвергать достоинства иных — либеральных и демократических — систем и культур. Эристический «спор» в тоталитарной культуре ведется «заочно» — с классовыми и национальными врагами, «чуждой» идеологией, неприемлемыми для режима философскими и на-

учными истоками, нравственными и эстетич. ценностями, политич. и религиозными принципами; при этом, как правило, оспариваемые тоталитаризмом нормы и ценности, идеологии и политики, эпохи и культуры являются *симулякрами*, т.е. мнимыми, вымышленными, идеологически конструированными объектами. Эпохи, пришедшие в 20 в. на смену тоталитаризму, характеризовались, как и предшествовавшие ему, иной «эристичностью» (принципиально плюралистической, многозначной); в контексте посттоталитарного «многоголосья» тоталитарная Э. представляется догматической, неповоротливой ложью, неспособной ни к «искусству спора» с оппонентами, ни к восприятию каких-либо идей и принципов, кроме заданных тоталитарной идеологией и соответствующей политич. системой.

Свойством «эристичности» обладают целые региональные культуры — прежде всего относящиеся к числу т.н. «пограничных», т.е. становящихся и развивающихся на границах контрастных культурных регионов (напр. Запада и Востока) или принципиально различных цивилизаций. Так, ранневизант. культура (и в целом вся культура Византии) возникла на стыке античной и ближневосточ., языческой и христианской культур и была, как это показал С.С. Аверинцев, принципиально «эристичной». Э. византизма в какой-то мере позаимствовала древнерус. культура, усилив собственную «эристичность» за счет восточного (кочевнического, татаро-монгольского) фактора. Характерные черты Э. выявляются в испанской, североамерик., латиноамерик., в русской и иных евразийских культурах, а также в странах, развивающихся длительное время в условиях колонизации. Своеобразной пограничностью обладала (и обладает до сих пор) культура рус. зарубежья, исторически сложившаяся между традиционной рус. и либеральной западноевроп. культурами, а в 20 в. занявшая промежуточное положение между советской тоталитарной культурой и западной либерально-буржуазной. Многочисленные семантич. противоречия, расколы и идейные конфронтации, ожесточенные политические, религиозные и культурные споры, потрясавшие рус. диаспору на протяжении 20 в., свидетельствуют о культуре рус. зарубежья как о последовательно «эристичской» культуре.

Особенно ярко и парадоксально проявляется Э. в культуре при наложении пограничности эпохальной и региональной. Типично «дважды эристичской» эпохой в истории России был серебряный век, соединивший в себе общие черты западноевроп. модерна и специфические — предреволюционной поры в России. Особенно поучительно эта двойная «эристичность» эпохи выразилась в личности и творчестве М. Горького, то примыкавшего к символизму и неореализму, то отталкивавшегося от них ради реализма и натурализма; то сближавшегося с революционерами, в частности большевиками и Лениным, то критиковавшего их; то увлекавшегося философствованием, то кичившегося тем, что он — «невменяемый» художник; то демонстративно занимавшегося «богостроительством», религиозным правдоискательством, то гордившегося своим неверием и ненавистью к правде.

Размытость границ между жизнью и искусством, личностью и об-вом, утопией и реальностью, здоровьем и болезнью, консерватизмом и радикализмом, серьезным и смеховым, высоким и низким, добром и злом, нравственным и эстетическим, прекрасным и безобразным, богоискательством и неверием, нормативным и релятивным (список подобных антиномических «пар» в культуре серебряного века можно было бы продолжать до бесконечности) — все это было характерно почти для каждого поэта, писателя, критика и публициста, философа или политика начала 20 в. Декадентством в той или иной степени были заражены едва ли не все деятели рус. культуры рубежа веков; все социальные процессы, бытовые реалии, все виды деятельности оборачивались на деле культурной игрой; символ представлялся реальнее житейской повседневности и объединял в себе искусство, философию, религию, общественность, быт и политику. В эту переломную истор. эпоху народолюбие и революция, религия и спиритизм, любовь и разнузданные оргии, скандальная известность и рафинированный эстетизм, всемирная отзывчивость и шовинизм — все это и многое другое оказывалось одновременно «нераздельным и неслиянным», чреватым со-циокультурным взрывом, к-рый не замедлил произойти — сначала в 1905, затем в 1917 гг.

Ключевой фигурой для рус. серебряного века, если взирать на эту эпоху из современности, из конца 20 в., оказался *В. Розанов*, осужденный его современником П.Б. Струве как «большой писатель с органическим пороком»: именно Розанов — еще в 90-е годы — заговорил о «мозаичной культуре» в России; именно Розанов проповедовал как универсальный культурно-политич. принцип метод «яичницы» (при к-ром на одной сковородке оказывались яички «всех курочек» — кадетское, социал-демократическое, черносотенное; черное, красное и желтое); именно Розанов эпатировал публику, сочиняя репортажи об одних и тех же — революционных — событиях одновременно в «правые» и «левые» газеты — «пока начальство ушло», называя это свое журналистское развлечение «гимназистничеством» (т.е. мальчишеством, культурным озорством или даже мелким хулиганством); наконец, именно Розанов изобрел универсальный жанр хаотически сваленных как будто «в одну кучу» обрывков всякой всячины — дневников, филос. рассуждений, житейских афоризмов, мемуарных и художественных зарисовок, литературно-критич. заметок, публицистич. выпадов и откровенной буффонады, юродства, ерничества, шутовства .. («Уединенное», «Мимолетное», «Опавшие листья».)» Беспринципность», измена, даже предательство выступают у Розанова как символизм новаторства, творческого поиска, чреватого нарушением норм и пересечением смысловых границ.

Культурная модель релятивизма, столь ярко и пара-

доксально заявленная Розановым, по-своему проявлялась в творчестве Мережковского и Сологуба, Брюсова и Бальмонта, Блока и Белого, Гумилева и Мандельштама, Хлебникова и Маяковского, Горького и Богданова, Плеханова и Ленина. Смещение норм и стилей, ценностей и критериев оценок, видов искусства и типов творчества, взаимоисключающих мировоззренческих принципов само по себе уже свидетельствовало об «эристичности» культуры серебряного века; но к этому добавлялось еще и нарочито эпатажное, даже скандальное в своей демонстративности **взаимонепонимание** деятелей культуры этого времени. Особенно характерны в этом отношении футуристические манифесты (напр. «Пощечины общественному вкусу»), построенные на оскорбительном вызове буквально всем: рус. классикам и их поклонникам, современникам — реалистам и символистам, носителям родного языка вообще, толпе обывателей и индивидуалистам, революционерам в жизни и в искусстве.

Розанов в нек-ром смысле пошел еще дальше: он демонстрировал своим читателям **непонимание самого себя**, не только заостряя внутр. противоречивость и парадоксальность своей позиции (по отношению к консерваторам и демократам-радикалам, по нац. вопросу — русскому, еврейскому, западноевропейскому, восточному, по проблематике религиозно-конфессиональных предпочтений, по отношению к повседневности и бытовым деталям, приобретавшим в розановском изложении высокий символический и едва ли не экзистенциальный смысл, и т.д.), но и нарочито утрируя, драматизируя свое «недоумение» перед собственными взаимоисключающими сентенциями, как бы отказываясь дать окончат. оценку стихийному эклектизму фактов, отношений, ценностей, интерпретаций и оценок, адресуя последние вопросы и суждения своим читателям — всем вместе и каждому в отдельности. Социокультурный плюрализм эпохи посягал, т.о. на цельность не только об-ва, культуры, но и личности (фактически все деятели культуры серебряного века были, по выражению *Н. Бердяева*, людьми «двойных мыслей»); на персональную ответственность автора за свое произведение, высказанные в нем суждения и оценки, а значит, и на авторство как таковое; на идейную определенность мировоззрения большинства культурных деятелей России рубежа веков — и в политическом, и в философском, и в нравственном, и в эстетическом отношении крайне противоречивого и принципиально многозначного. Итогом серебряного века в России, как известно, явился социокультурный **взрыв** — революция, приведшая к образованию «двух культур» в рамках одной нац. культуры, к росту насилия и кровопролитной гражданской войне, к установлению — впервые в мире — жестокого тоталитарного режима на территории огромной многомиллионной страны, положившего конец культурному и социально-политич. плюрализму и создавшему монолитную монистическую советскую тоталитарную культуру и «параллельную» ей, «зеркально» ее копирующую культуру рус. зарубежья, к-рые составляли «в паре» идеально «эристичный» контрапункт смысловых структур и ценностей рус. культуры.

Симптоматично, что явления Э. особенно усиливались и множились именно в культуре 20 в., когда резко возросла социальная, национальная, политическая, моральная, общекультурная, психологическая, эстетическая противоречивость всех общественных явлений, а конфликтность (военная, этническая, классовая, идеологическая, философская и т.п.) достигла катастрофических размеров. В процессе стремительно ускорившейся социо-культурной модернизации столкновение «старого» — традиционного — и «нового» — модернизированного — приобрело характер поистине революционный, взрывной; расширилось и углубилось взаимодействие различных в историко-генетическом, этнопсихологическом, структурно-функциональном и иных отношениях культур, трудно сочетаемых между собой; взаимоисключающий характер сосуществующих в одно истор. время и тоталитаризма, религиозно-мистических изысканий и атеизма, милитаризма и пацифизма, имперских притязаний и антиколониальных настроений, космополитич. интеграции и нац. автономизации и дифференциации — все эти тенденции, обострившиеся в 20 в., способствовали небывалому расцвету Э. в течение последнего столетия во всех без исключения нац. культурах, но прежде всего — переживших тоталитаризм. Предпосылкой эристических процессов в период становления тоталитаризма и в период его разложения является столкновение застывших, догматизированных, нередко искусственных смысловых структур тоталитарной культуры с органической для каждого конкретной нации или страны «культурной повседневности». Наступающая тоталитарная культура могла победить «культуру повседневности» только средствами насилия, террора; обороняющаяся, идущая на либеральные уступки и компромиссы культура тоталитаризма неизбежно будет побеждена повседневностью, глубоко укорененной в быту, привычках, массовой психологии, обрядности, нац. традициях, элементарных потребностях и интересах людей.

Социокультурная ситуация в России конца 20 в. в чем-то очень сходна с ситуацией начала века — русским серебряным веком накануне рус. революции. И главное в этом сходстве — явная «эристичность» совр. рус. культуры. Смещение стилей и норм, мировоззренческих и эстетич. установок, явный конфликт интерпретаций в трактовке одних и тех же явлений — все это характерные признаки социокультурной Э., явственно налагающей свою печать на все явления и процессы современности. Существование в общественно-политич. и социокультурной жизни — «на равных» — «закрытых» и «открытых» явлений, прототалитарных и антитоталитарных сил, советских и антисоветских (или несоветских) традиций, в принципе не способных к диалогу друг с другом, но при этом взаимно уравнивающих свое влияние на ситуацию, к-рая имеет тенденцию развиваться как **вперед**, от тоталитаризма к демократии, так и **назад**, к новому тоталитаризму, но под другим идейным знаменем («обновленный Союз», «русское на-

циональное единство», неоправославная теократия и т.п.), — представляет собой важнейшую предпосылку развития Э. сегодня: оппоненты ведут полемику, слушая только самих себя, апеллируя к аргументам и системе доказательств, ценностям и традициям, заимствованным в одном случае из либеральной, в другом — из коммунистической парадигмы, а подчас — из той и другой одновременно или попеременно. Спор «глухого с глухим» — это иллюзия диалога; он рассчитан не на взаимопонимание сторон, а на правила Э. (напр., на искусство убеждать эмоционально, а не рационально, — вопреки фактам, наперекор логике, — даже иррационально), — с единственной опорой на демагогию, софистику или даже мифологию и суеверия, апелляцией не к логике науки, а к повседневному здравому смыслу, к мертвой традиции или психологич. феноменам — страху, инерции, шоку.

Соврем. российская культура оказывается одновременно включена в рыночные механизмы (трактуемые очень архаично, варварски) и в процесс посттоталитарной стагнации; она ориентирована на гос. патернализм и пронизана конкурентной борьбой «на выживание»; она презирает «массовую культуру» (особенно западную) и жаждет сама стать столь же массовой; она соприкасается с теневой экономикой и криминальной структурой и в то же время открыто лоббируется правительством, различными политич. партиями и движениями. Перестав (частично) быть «закрытым» об-вом, посттоталитарная Россия лишь условно приблизилась (точнее начала приближаться) к нормативам и идеалам «открытого общества» зап. типа. Традиции неправового гос-ва в рамках российской цивилизации скорее инспирируют феномен «**слишком открытого общества**», в систему к-рого парадоксальным образом включены на равных правах как «открытые», так и «закрытые» структуры, как компоненты правового гос-ва, так и криминальные образования, — более взаимодействующие не друг с другом, а со своим «безразмерным» целым, равно «лояльным» как к собственной «открытости», так и к «закрытости», равно поощряющим зависимость и независимость, репрессивность и поощрительность, честность и мошенничество, сознательность и спекулятивность... При этом все «открытые» структуры вступают в диалог с «закрытыми» по принципам «открытости», в то время как «закрытые» структуры ведут себя с «открытыми» по законам «закрытого общества» (напр., как с «агентами чуждых влияний» или прямыми сотрудниками зарубежных спецслужб, как с представителями конкурирующей теневой фирмы), что приводит к ценностно-смысловым разночтениям во всех планах — политическом, нравственном, эстетическом, религиозном, философском и т.д.

Реальный **плюрализм** совр. постсоветской культуры неизбежно осложняется взаимной **нетерпимостью** соревнующихся сил и **вседозволенностью** средств в борьбе друг с другом за собственную победу, монополию и даже диктатуру. В этом принципиальное смысловое отличие совр. российского **постмодерна** от западного: если зап. **постмодернизм** есть рез-т индивидуальных творческих исканий интеллектуалов, стремящихся пересмотреть нормы и ценности, концепции и стили эпохи модерна в духе демократич. культурного плюрализма и свободного самоопределения личности в многомерной культуре, то российский постмодерн порожден коллизиями посттоталитарного развития советской культуры, что придает ему несравненно более драматический и переломно-кризисный характер — не только по сравнению с западноевроп. социокультурной реальностью, но и с восточноевропейскими аналогами. Если зап. постмодерн — результат Э. как свободной интеллектуальной игры, как итог имманентного развития многомерной и внутренне противоречивой культурной семантики специализированной сферы (философии, искусства, науки, религии), то российский — жестокая необходимость переходного периода, вызывающая к жизни Э как оптимальное средство диалектик. «снятия» социально-политических, этно- и социокультурных, идеологических, моральных, эмоционально-психологических и иных противоречий перехода от тоталитаризма к демократии, как результат во многом непредсказуемого, сложного взаимодействия специализированных, обыденных, институциональных и спекулятивных форм культуры, напряженно сосуществующих и борющихся в едином смысловом пространстве современности.

В результате наблюдается не только кризис **верификации**, при к-ром тексты культуры (научные и художественные, политические и религиозные, экономические и эзотерические) оказываются, с одной стороны, духовно равноправными, а с другой, — взаимонепереводимыми и не обладающими общими для них критериями истинности суждений, но и кризис **профессионализма**, поскольку профессионализм в каждой из перечисленных (или иных) областей культурной семантики не является авторитетным не только для других, но нередко и для них самих. Парадоксальным образом сегодня в постсоветском пространстве **обыденная культура** обладает наибольшим статусом универсальности по сравнению с любой специализированной культурой, а точка зрения **обывателя, дилетанта** оказывается самой емкой, практичной и ценностно предпочтительной — по сравнению с позицией любого специалиста.

Частная жизнь, особенно те сферы, к-рые с трудом регламентируются об-вом, гос-вом, политиками, культура повседневности выходят на первый план социокультурных интересов совр. России (заметно нарастают деполитизация, деидеологизация, пародийность, развлекательность, гедонизм, широкое распространение получают непривычные для сов. культуры эротика, порнография, «облегченные» жанры и стили культуры, шоу-индустрия). Особое развитие получают в России маргинальные и диффузные формы культурных и цивилизационных процессов; об-во все более атомизируется, в структурном плане усиливается аморфность и размытость всех смысловых границ, социокультурных форм и интересов, субъективно переживаемые и деяте-

лями культуры, и рядовыми потребителями культурной продукции как падение нац. культуры или даже «антикультура». Место традиционных мировых религий в постсоветском десекуляризованном об-ве все чаще начинают занимать религиозный модернизм, сектанство, эзотеризм, мистицизм, провоцирующие решительную борьбу с ними не только господствующих церковных ин-тов, но и официальных гос. органов власти и административных учреждений. Однако резкое понижение социокультурной и цивилизационной определенности, идейный и стилевой эклектизм, принцип широта и «всеядность» ценностно-смысловых критериев в совр. культуре России — показатель не только ее кризиса, «смуты», но и ее открытости будущему, стремительным и радикальным социокультурным метаморфозам на рубеже 21 в.

Лит.: Шопенгауэр А. Эристическая диалектика // Он же. Поли. собр. соч. М., 1910. Т. 4; Аристотель. О софистических опровержениях // Он же. Соч.: В 4 т. М., 1978. Т. 2; Лосев А.Ф. Эллинистически-римская эстетика I-II вв. н.э. М., 1979; Нахов И.М. Киническая литература. М., 1981; Антология кинизма: Фрагм. соч. кинич. мыслителей. М., 1984; Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М., 1988; Хейзинга И. Осень Средневековья. М., 1988; Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое; По ту сторону добра и зла; К генеалогии морали // Он же. Соч. Т. 1-2; Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1990; Розанов В.В. О себе и жизни своей. М., 1990; Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991.; Делёз Ж. Логика смысла. М., 1995; Постмодернизм и культура. М., 1991; Хейзинга И. Homo Ludens; В тени завтрашнего дня. М., 1992; Гройс Б. Утопия и обмен. М., 1993; Кнабе Г.С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1993; Гладыш А. Структуры Лабиринта: отчет о полевых наблюдениях. М., 1994; Бахтин М.М. Проблемы творчества, поэтики Достоевского. Киев, 1994; Маркузе Г. Одномерный человек: Исследование идеологии Развитого Индустриального Общества. М., 1994; Эпштейн М. Новое сектанство: Типы религиозно-философских умонастроений в России (70-80 гг. XX в.) М., 1994; Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. СПб., 1994; Бод-рияр Ж. Система вещей. М., 1995; Рикёр П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. М., 1995; Он же. Герменевтика. Эстетика. Политика. Моск. лекции и интервью. М., 1995; Ваней Е. Истина раздробленная в ключья: (Культура, сверхкультура и закон расширения): Филос. эссе. Новосибирск, 1995; Жолтовский А.К. Блуждающие сны и другие работы. М., 1994; Василий Розанов: pro et contra: в 2 кн. СПб., 1995; Барт Р. Мифологии. М., 1996; Фуко М. Археология и знания. Киев., 1996; Фуко М. Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996; Кара-Мурза А.А. Между «Империей» и «Смутой»: Избранная социально-философская публицистика. М., 1996; Постмодернисты о посткультуре: Интервью с современными писателями и критиками. М., 1996; Степин В.С. Эпоха перемен и сценарии будущего: Избранная социально-философская публицистика. М., 1996; Эткинд А.М. Содом и Психея: Очерки интеллектуальной истории Серебряного века. М., 1996; Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997; Бляхер Л.Е. Виртуальные состояния социума, или шансы и риски открытого общества в России. М., 1997; Максим Горький: pro et contra: Личность и творчество Максима Горького в оценке русских мыслителей и исследователей. 1890-1910-е гг.: Антология. СПб., 1997; Зонгаг С. Мысль как страсть: Избранные эссе 1960-70-х гг. М., 1997; Козловски П. Культура постмодерна. М., 1997; Кравченко Е.И. Эрвин Гоффман. Социология лицедейства. М., 1997; Derrida J. L'écriture et la différence. P., 1967; Deleuze G. Difference et repetition. P., 1968.; Theorie d'ensemble. P. 1968; Deleuze G., Guattari F. Capitalisme et Schizophrénie. L'anti-Oedipe. Vol. I-II. P., 1980; Derrida J. La dissemination. P., 1972; Lyotard J.-F. La condition postmoderne. P., 1979; Post-Modern Classicism: The New Synthesis. L., 1980; Wilde A. Horizons of Assent: Modernism, Postmodernism and Imagination. Baltimore, 1981; Innovation/Renovation: New Perspectives on the Humanities. Madison, 1983; Frank M. Was ist Neostukturalismus: Fr./M., 1983; Reconstructing Individualism. Stanford, 1986; Welsh W. Postmoderne — Pluralität als ethischer und politischer Wert. Köln, 1988; Postmodernism: An Intern. Anthology. Seoul, 1991.

*И.В. Кондаков*

**ЭРН Владимир Францевич** (1882 — 1917) — религ. мыслитель, историк философии, публицист. Уже в гимназии увлекался идеями Платона и платонизмом; в процессе изучения философии на историко-филол. ф-те Моск. ун-та (1900-04), особенно под влиянием лекций С.Н. *Трубецкого* по античной и Л.М. Лопатина по новейш. философии, к-рых впоследствии Э. считал своими учителями, задумал исследование платоновских диалогов и платонич. традиции в отеч. и заруб. философии, реализации к-рого посвятил всю свою недолгую творч. жизнь. После окончания ун-та был оставлен при кафедре всеобщей истории, впоследствии — доцент и проф. Моск. ун-та, по окончании к-рого нек-рое время живет в Германии и Швейцарии; в 1906 в Германии слушает лекции *Гарнака*. Именно в это время окончательно сформировался филос. выбор Э. в пользу религ. метафизики. Дис. Э. были посвящены проблемам неоплатонизма в истории итал. католич. философии (магистерская — «А. Розмини и его теория знания», 1914; докт. — «Философия В. Джоберти», 1916, — автор не успел ее защитить). В 1916 Э. был избран членом Моск. Психол. об-ва. Однако научные, историко-филос., как, впрочем, и пед., интересы не составляли осн. направления мыслит. деятельности Э. В центре его внимания постоянно находились религиозно-филос. вопросы бытия и его церковного обновления, решаемые в духе он-

тологизма платонич. типа и теургич. идей Вл. Соловьева, и проблематика типологии мировых культур и цивилизаций, — прежде всего сравнит. изучения культурной семантики России и Запада.

Этими интересами Э. определялся круг ближайшего общения (среди его единомышленников — *Флоренский*, В.П. Свенцицкий, А.В. Ельчанинов, *С.И. Булгаков*, *А. Белый*, в конце жизни — *Вяч. Иванов*) и институциональные формы его творч. самореализации. В годы «первой рус. революции» он — активный участник подпольного религиозно-филос. об-ва «Христ. Братство Борьбы» (образовано в 1905, некое время возглавлялось Э. вместе с его другом Свенцицким), ставившего задачи создания рус. христ. социализма, основанного на идеалах соборности, христ. общности, всеобщей любви — началах коллективистского, общинного устройства рос. жизни, не исключаяющего также и свободы личности, ее мифо-поэтич. и религиозно-мистич. опыта, ее творч. интенций. Основополагающие идеи Э., сложившиеся в этот период, отразились в его первой филос. публикации — «Христ. отношение к собственности» (1906), работе, проникнутой христианско-социалистич. идеалами, а также в кн. «Взыскующим Града» (совм. с В.П. Свенцицким). В это же время Э. вступает в полемику с представителями «нового религ. сознания» (*Мережковским* и др. участниками Петербург. «Религиозно-филос. собраний» 1901-03, затем и Петербург. Религиозно-филос. Об-ва, образованного в 1907). Идеи преодоления упадка и раздробленности совр. церковной жизни, апелляция к святоотеч. пониманию проблемы «обождения плоти» легли в основу по-лемич. работы Э. «Христианство и мир. Ответ Д.С. Мережковскому», 1907. Подобную тематику Э. развивает в цикле статей по вопросам рус. христ. социализма в журн. «Вопросы жизни», «Век», «Живая жизнь», «Вопросы религии», «Церковное обновление» (позднее «Богословский вестник», редактируемый Флоренским), сб. «Религия и жизнь», в брошюрах «Религиозно-обществ. библиотеки» М.А. Новоселова («Семь свобод»; «Как нужно жить христианам», — обе 1906; «Пастырь нового типа», 1907). Принципиальное значение для Э. имеет обращение к спец. работам по истории раннего христианства: он переводит и публикует со своим предисловием работы А. Гарнака «Сущность христианства», Г. Буассье «Катакомбы» (1906-07). В 1909 совместно с Ельчаниновым Э. написал главу «Христианство» в коллективной «Истории религии» (среди авторов к-рой Флоренский, С.Н. Булгаков). В ноябре 1906 Э. участвует в основании Моск. религиозно-филос. об-ва памяти Вл. Соловьева, а в марте 1907 — в создании при нем Вольного богословского ун-та. В к. 1910 Э. участвует в организации моек, книгоизд-ва «Путь» (в редакцию к-го входит вместе с С.Н. *Трубецким*, Г.А. Рачинским, *Бердяевым*, С.Н. Булгаковым). В этом изд-ве выходят важнейшие труды Э. — Сб. 1 «О Владимире Соловьеве» (М., 1911; со ст. Э. «Гносеология В.С. Соловьева»); «Борьба за Логос» (М., 1911); Г.С. Сковорода. Жизнь и учение (1912); Сб. 2 «О религии Льва Толстого» (со ст. Э. «Толстой против Толстого»), 1912, и др.

Важное место в становлении ориг. философии и культурологии Э. стала его полемика с рус. неокантианством — мыслителями, объединившимися вокруг журн. «Логос» (*Гессен*, *Стенун*, Б.В. Яковенко, Э.К. Метнер, *Франк* и др.). Большинство этих философско-критич. опытов вошло в кн. Э. «Борьба за Логос». Неокантианство, по Э., представляет собой логич. апогей зап.-европ. «рационализма», неотделимого от субъективизма и индивидуализма и выступающего как «антикультурное начало» в истории европ. философии и мировой культуры. Истоки «рационализма» уходят в ср.-век. схоластику и гуманизм Возрождения, следующие этапы его становления и развития — «линия Декарта», англ. эмпиризм Ф. Бэкона, Дж. Беркли, Д. Юма, нем. философия — Лейбница, Канта и Гегеля, амер. прагматизм в лице *У. Джеймса*. «Рационализм» имперсоналистичен и механистичен, это — торжество усредненного формально-логич. мышления, филос. схематизма; отвергая неповторимый опыт живой личности, включая ее поэтико-эстетич. и религиозно-мистич. переживания, «рационализм» приводит, согласно Э., к «меонизму» — отрицанию сущего как живого бытия, к своего рода «онто-логич. нигилизму», а вместе с тем и к абстрагированию познания от телесности любого рода (индивидуальной и космической), к абсолютизации непрерывного линейного прогресса (в истории, науке, технике и т.п.), к апологии техники, утилитаризму и пр. Венец развития «рационализма» — представление о «серединной» материальной цивилизации, к-рая оказывается синонимом человек. несвободы, бездуховности, овеществленности и в этом смысле антиподом, изнанкой культуры — «солидарной преемственности творчества», живущей в «живом космич. лоне natura creata creans» — «природы сотворенной творящей» (Эриугена, высоко ценимый Э.).

Апологии нем. философии (к-рая считалась редакторами «Логоса» естеств. законным преемником греч. философии) Э., разделявший вместе с ранними славянофилами их «герм. комплекс», противопоставлял рус. философию, к-рая не только органически усвоила платонич. традиции через святоотеч. наследие (Григорий Нисский, Псевдо-Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник и др.) и избегла опасностей зап. «рационализма», но и явила собой подлинное теор. самосознание «Новой Эллады», продолжив традицию античности. Не случайно внепонятная, внелогич., вненаучная, во многом художественно-поэтич. форма рус. философии, демонстрирующей культурный синтез разл. форм деятельности. Особо Э. выделял значение Г. Сковороды («рус. Сократа»), Чаадаева, А. Хомякова, И. Киреевского, Тютчева, Достоевского, Л. Толстого (относимых Э. к философам, достигающим «мировых всечеловеч. вершин»), Вл. Соловьева («рус. Платона»), С. Трубецкого, Л. Лопатина, А. Козлова. Однако не один «национализм» двигал мысль Э.: ему были близки явления и зап.



нерационалистич. философии — Августин, итал. католич. философы, в нем. философии — Шеллинг, Шопенгауэр, Ницше, явно противостоящие традициям «научной» философии. «Рационализму» в философии Э. противопоставляет «логизм» (ведущий свое начало от Логоса), основанный на любви к Истине, филос. Эросе, личностном филос. опыте, нередко внутренне противоречивом и трагически окрашенном. Для филос. «логизма», по Э., характерны *персонализм*, антидетерминизм, органичность, онтологичность и символизм (в том числе художественно-эстетич., религиозно-мистич. и философско-метафизический). Универсальный предмет «логизма» — вся человеч. культура в единстве трех ее важнейших составляющих — искусства, религии и философии, реализующих в «непрерывном творч. созидании» единство эстетич. переживания, морально-религ. единство Добра и единство теор. мысли — три разл., но тесно взаимосвязанные задачи единого духовного опыта человека и человечества. Именно рус. философия и рус. культура, утверждал вслед за Достоевским и Вл. Соловьевым Э., несет «идею Бесчеловечности», духовного единения Европы и мира, преодолевая нац. и утилитарную ограниченность рационализма и материальной цивилизации, а вместе с тем — «культурное непонимание».

Начало Первой мир. войны дополнительно стимулировало «неославянофильство» Э. В это время Э., и ранее склонный к публицистичности, публикует цикл статей о расколе зап.-европ. культуры — на агрессивномилитаристское, разрушит. начало, заключенное в нем. культуре (особенно характерны ст. «От Канта к Круппу», «Налет Валькирий», «Сущность нем. феноменализма») и созидательно-синтезирующее, объединит. начало Европы, находящее свое выражение в рус. культуре (ст. «Голос событий», «Великое в малом», «Общее дело», «Ненужные рыдания»). Эти статьи, посвященные феноменологии европ. культуры, были объединены автором в книгу «Меч и крест: Ст. о совр. событиях» (1915). Тогда же вышла и концептуальная брошюра Э. «Время славянофильствует. Война, Германия, Европа и Россия» (1915), где само славянофильство и неославянофильство были онтологизированы — как вселенское начало мировой истории, обнажившееся в мировой войне через непримиримое столкновение эллинско-рус. «логоса» и немецко-зап. «рацио». В этой обобщающей работе принципы типологии культур, развивавшиеся ранее Э., доведены до своего логич. завершения. Зап. культура развивалась под знаком разрыва с Сущим и секуляризации человеч. жизни, человеч. самоутверждения, принимающего человекобожеские формы; рус. культура «проникнута энергиями полярно иными»: пафосом мирового возврата к Отцу, утверждением трансцендентизма, святых онтологич. Правды. «Рацио» и «логос» предстают как две ценностно-смысловые культурологич. доминанты, служащие не только задачам дифференциации типов культур, но и разведению самих принципов дифференциации и интеграции в истории мировой культуры. Так, «духовный классицизм» трактуется Э. как *энтелехия* рус. культуры; религ. онтологизм рус. культуры — одновременно и ее данность и задание; «Святая Русь» — не концепт народной идеологии и не регулятивная идея нац. рус. сознания, а «мистически реальная святых умного делания народа и его духовного бытия». Культурное назначение России, т.о., состоит в органич. единении с Европой и укрощении того «зверя», к-рого Европа «взрастила в себе из собственных своих недр» в Новое время (герм. дух), трагически раздвоившись с собой и воплощая идею «катастрофич. прогресса».

Многие творч. замыслы Э. не удалось реализовать из-за ранней смерти от нефрита. Незаконченным остался большой труд Э. «Верховное постижение Платона (введение в изучение Платоновых творений)»; работа по философии Имени, задуманная как ответ на имя-борческую позицию Синода и обострившиеся филос. споры вокруг имяславия, не была написана.

Соч.: Соч. М., 1991; Природа научной мысли. С. Посад, 1914; Розмини и его теория знания. М., 1914; Философия Джоберти. М., 1916; Идея катастрофич. прогресса // Лит. учеба. Кн. 2. 1991.

Лит.: Поляков Л.В. Учение В.Эрна о рус. философии // Религиозно-идеалистич. философия в России XIX-XX вв. М., 1989; Шеррер Ю. Неославянофильство и германофобия: В.Ф. Эрн // ВФ. 1989. № 9; Марченко О.В. В поисках своеобразия рус. философии: В.Ф. Эрн // Философия в России XIX — нач. XX в.: Преемственность идей и поиски самобытности. М., 1991; Он же. К вопросу о критике «ratio» В.Ф. Эрна // Философия и культура в России: Методол. проблемы. М., 1992; Сербиненко В.В. Возвращение к онтологии: В. Эрн // Он же. Рус. религ. метафизика (XX век): Курс лекций. М., 1996.

*И. В. Кондаков*

**ЭСТЕТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА** - способность и умение прочувствовать свою связанность с миром, содержательно пережить и человечески ценностно выразить полноту и многообразие этих отношений. При этом специфику эстетич. отношения составляют прежде всего два момента, касающиеся как своеобразия содержания этих отношений, характера их развертывания, так и механизма их осуществления, определяющего саму их специфичность. Это, во-первых, целостность, комплексность, всеохватывающий характер данного отношения, к-рое не может быть реализовано в частичной форме — например, только рационально, или только чувственно. И, во-вторых, это отношение, где принципиальное и конституирующее значение имеет качество не только той стороны, что традиционно именуется объектом отношения, но и стороны субъективной.

Разворачивание феномена Э.к. происходит как бы на внутр. плане мотиваций к деятельности (к-рая пони-

мается очень широко — от внутр. идеально-предметной до воплощенной во внешней предметной деятельности) или же в сфере качественно-оценочной составляющей в том совокупном отношении, к-рое определено как эстетическое. Зависимость феномена Э.к. от активности эстетич. субъекта определяет предпосылки понимания Э.к. как некоего модуля отношения к миру, образующего уровень, качество, окрашенность отношения. В то же время, это и некая особая реальность, к-рую составляют актуально «становимые» культурные явления, деятельностные или психол. феномены, что в рез-те образует не только совокупность эстетич. объектов (в т.ч. с условно онтологич. бытием), имеющих опр. ценность, но и иерархич. систему представлений, обусловленных особым модусом и особой способностью восприятия.

Можно сказать, что для Э.к. характерны и актуальны те же проблемы, те же коллизии, что и культуры в целом, однако решаемые в сфере опыта, перенесенного в эстетич. плоскость. Так, особенностью Э.к. является то, что психологич. пласт ее не просто один из составляющих ее уровней, но и условие проявления (или становления) всех остальных ее пластов. Психологическое в Э.к. проявляется как манифестация исходного био-атропол. содержания человека на социальном, социумном плане его бытия. Одним из аспектов подхода, к-рый объединяет в своем «субстратном» слое все виды проявления феномена Э.к., является учет антропол. предпосылок. Это, в опр. смысле, методол. условие, позволяющее, во-первых, рассматривать феномен Э.к. комплексно, и, во-вторых, подойти к объяснению этого феномена, не мистифицируя сущности эстетического и не абстрагируясь от реального, живого бытия человека. При этом антрополог, подход не самоценен и не замыкается на себе самом, ибо в об-ве людей, осознающих себя и создавших культурные механизмы регулирования обществ, жизни, антропологизм уже предполагает включенность в исторически формируемый социум.

Апелляция к филос. антропологии, осмысляющей проблему объединения в человеке биол. и социального необходима для выделения постоянного ядра психики человека — основы антропол. предпосылок эстетич. свойств, чувств, потребностей человека. Это позволяет в известной степени проследить формирование способности эстетич. восприятия на филогенетич. уровне.

При анализе эстетич. опыта и Э.к. с необходимостью вытекает, что человек вносит в свое переживание мира столько, сколько есть в нем самом. Понять и оценить воспринятое он может в меру того, сколько имеется в его распоряжении безусловных (филогенетически) и обусловленных (онтогенетически) возможностей. Иначе говоря, в «состав» его восприятия входит как то, что обусловлено качествами его личности — индивидуальным опытом, способностями, общим уровнем его развития и т.п., так и то, что заложено в плане человеческой объективной антропол. обусловленности. Это означает, что характер и качество переживания, этот психич. субстрат и предпосылка бытия эстетич. феноменов, зависят от «состава» и «качества» самой человек. природа, в к-рой духовное опирается на материальное и личное связано с безличным. Этим безличным человек связан с миром на уровне своих объективно-безусловных реакций, к-рыми он отзывается на внешние сигналы (цвет, звук и т.д.), что становится отправной точкой для развертывания последующей эстетич. реакции, характер к-рой уже культурно обусловлен.

Установлено, что на известной стадии развития мозга — для его дальнейшего совершенствования — становятся необходимы эстетич. впечатления. Пробуждая сильнейшие эмоции, они способствуют формированию эмоц. центров мозга, действие к-рых становится стимулятором и ускорителем умств. деятельности, «ферментом» процессов становления интеллекта. Недоразвитие и тем более подавление эмоциональности чревато ростом деструктивности, обусловленной, в частности, тем, что человек лишается стабильности и равновесия ощущений. Связь между переживаниями сложных эмоций и состояний, обусловленных получением эстетич. впечатлений, и активностью мозга, его сбалансированностью, заставляет психологов отнести эстетич. потребности к числу основных.

Эстетич. составляющая предметных ощущений не только помогала непосредственно приспособиться к миру и деятельности в нем, но и давала новые ощущения полноты бытия, способствуя осознанию человеком себя, характера собств. переживаний. Совокупность реальных состояний индивида, возникающих в процессе его взаимодействия с миром и характеризующих со стороны их содержания, богатства и способов выражения, становилась основой для овладения качественно новыми силами в процессе становления личности. Формирование человек. содержания потребностей, составляющих мотивацию деятельности человека в мире, и человек. способа их удовлетворения, предполагающего требования к форме реагирования и выражения, и закладывает основу того, что можно назвать фундаментом Э.к.

Само существование потребности в ее человек. виде есть способность формировать и пересоздавать предметный мир в соответствии с новым качеством человек. жизни. Гармонически развитая личность утверждает себя через творчество новых отношений с миром, и тем самым, творчество нового предметного мира. Речь при этом идет не только о самих эстетич. потребностях как таковых, но об известной эстетизации всех вообще человек. потребностей. Это означает качеств. изменение всего пространства потребностей, перемещение ценностных акцентов внутри него, переход с позиции потребительской на позицию творческую. В рез-те изменения ценностной парадигмы потребностей может быть пересмотрена и вся стратегия отношений человека с миром в совр. об-ве.

Т.о., Э.к. — это и умение расшифровывать эстетич. опыт, без чего невозможно правильно увидеть и оце-

нить общую перспективу развития своего пребывания в мире, определить тенденции общего процесса своего взаимодействия с ним, адекватно корректируя промежуточные результаты. И в этой деятельности человеку необходимо то особое чувство равновесия, тонкого баланса между идеальным мыслимым и реально возможным, между побуждением и потребностью, средством и целью, смыслом и выражением, — то, что называют вкусом, позволяющим человеку безошибочно устанавливать меру нужного, обеспечивающего гармонию противоречивых тенденций и побуждений. Развитый эстетич. вкус, являющийся принадлежностью и показателем эстетич. культуры, не только интуитивно угадывает «оптимум», но и способен обосновать критерии оценки, его фиксирующие.

Понимание эстетич. культуры как уровня становления смысла и формы взаимодействия человека с миром позволяет видеть в ней способ расширения экзистенциальной перспективы человечества, признавшего в качестве истинных своих потребностей познание и творчество. Творчество есть душа многообр. форм эстетич. освоения действительности, к-рое предполагает не только познание ее, но и преобразование — и самой действительности, и ее образа, создаваемого человеком. Обеспечивая рост человек. самосознания, культура позволяет соотнести и уравновесить разл. стороны познавательного-преобразоват. деятельности, что определяет адекватность и развитие способов утверждения человека в мире

Не отделяя Э.к. от эстетич. сознания, следует, тем не менее, подчеркнуть их различие. Если эстетич. сознание в опр. своих аспектах может формироваться самим контекстом человек. существования, качествами среды, стихийным воздействием окружения и т.п., то Э.к. никогда не бывает продуктом стихийного процесса формирования. Она всегда предполагает личную активность, направленную на себя как на объект формирования. Это, как правило, сознательно (осознанно) организуемый процесс, имеющий целью достижение намеченного рез-та. И если культуру вообще можно представить как некое «обуздание» и даже, в известной мере, подавление природного в человеке — социально-культурным (традиция, находящая оправдание и легитимизацию в теории Фрейда об исходной порочности человека, окультуриваемого цивилизацией и в процессе социализации подавляющего свои природные инстинкты, действующие против принятых в об-ве норм), то культура **эстетическая** означает развитие и утончение именно природного, его облагораживание, но отнюдь не вытеснение или подавление. Развитие Э.к. возможно лишь на основе признания самостоят. прав чувственного познания, что утверждает равноправность суждений вкуса с суждениями ума.

Э.к. предполагает содержательно обогащенную, духовно облагороженную деятельность чувств и наличие развитых, утонченных форм их выражения. Это и дает качественное расширение представлений о действительности, поскольку расширяется сама возможность и готовность восприятия мира в его разнор. проявлениях. Э.к. становится как бы показателем способности к тонкой корреляции между миром внешним, от к-рого отталкивается восприятие, и миром внутренним, где разворачивается его переживание. Это особый способ **представления** мира внешнего в мире внутреннем и основанный на нем особый способ **различения** этих миров. Развитие Э.к. позволяет говорить о формировании нового склада мировосприятия, мирочувствия и мирооценки, становясь характеристикой ценностных оснований внутр. мира человека.

Т.о., характеризуя Э.к. с т.зр. ее эволюц. значения для человека, можно сказать, что Э.к. в совокупности связанных с ней и обеспечивающих ее феноменов предстает как особый уровень всеохватывающего отношения к миру, обусловленный ценностно ориентированной способностью человека с помощью развитой и умной чувственности постигать действительность в ее целом, в ее гармонии и порядке, формировать целостный образ действительности, помогающий в ее столь же целостном понимании. Способность к этому целостному восприятию действительности в ее образном отражении помогает человеку выжить и, обогащая и утончая эстетич. содержание его отношения к миру, становится фактором его утверждения в нем. Это специфич. отношение к действительности выражается в деятельности человека, осуществляемой как предметная и мотивационно-побудительная в идеальном и материальном планах. Специфика восприятия, способа мышления и оценки выражается соответственно в специфике способа деятельности и в характере продуктов этой деятельности, будь то искусство или созерцание ландшафта. Специфич. характер процессов осмысления и выражения (мира, себя, продуктов своей деятельности), определяющий особый способ работы с действительностью, образует новый аспект, новую грань освоения человеком и действительности, и собственной природы в ее наличном богатстве и могучих потенциях.

Лит.: Сафонов Б.В. Эстетич. сознание и духовный мир личности. М., 1984; Лотман Ю.М. О семиотическом механизме культуры / Ю.М. Лотман. Избранные статьи. Таллинн, 1993. Т. 3; Орлова Э.А. Введение в социальную и культурную антропологию. М., 1994; Эстетич. культура. М., 1996.

*В. И. Самохвалова*

**ЭСХАТОЛОГИЯ** (от греч. — последний, конечный, учение) — религ. учение о конечных судьбах мира и человечества, в основе к-рого лежит концепция о нарушении человеком своих обязательств перед Богом (богами) и последующей расплате за это: гибели Вселенной (наступлении мирового хаоса), отделении грешников от праведников, наказании первых в потустороннем мире, воскрешении (спасении) вторых и т.д. Развитую Э. имели религии др.-вавилон., др.-егип., др.-греч., др.-рим., германо-скандинавская, индуизм, зороаст-

ризм, иудаизм, элементы к-рых прослеживаются в наиболее разработанной Э. христианства. Начиная с апока-липтич. «Откровения Иоанна» (I в.) богословская мысль на протяжении всей истории христианства развивала разл. мотивы, сюжеты, образы Э. в многочисл. сочинениях, «видениях», апокрифах и т.д., все более детализируя картину конца света и **загробного мира**. Особый упор на Э. в ср. века делали идеологи утопий, в Новое время ее носителем являлись сектанты (иеговисты, адвентисты и др.), в наши дни — нек-рые спонтанно возникающие на Западе религ. группы (напр., «народный храм» Дж. Джонса в США с его массовыми самоубийствами). Эсхатологич. сюжеты имеются в буддизме (война Шамбалы) и в исламе (конец света, Страшный Суд, ад и рай, во многом схожие с христ. Э.).

Лит.: Старшая Эдда. М.; Л., 1963; Невелева С.Л. Мифология др.-инд. эпоса. М., 1975; Nicholson R.A. Studies in Islamic Mysticism. Camb., 1921; Dowson J. A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History and Literature. L., 1957; Bultmann R. History and Eschatology. Edin., 1957; Hummel S. Anmerkungen zur Apokalypse des Lamaismus // Archiv Orientalni. Praha, 1958. V. 26. № 2; Sauter G. Einführung in die Eschatologie. Darmstadt, 1986.

*Н.Л. Жуковская*

**ЭТНИЧЕСКИЕ ЦЕННОСТИ** - совокупность культурных традиций этноса, к-рые выделяются самим этносом в качестве наиболее специфичных, маркирующих его истор. и культурной своеобразие, черт. При этом реальное происхождение культурных форм, интерпретируемых как Э.ц., не имеет принцип, значения; оно может быть как автохтонным, так и иноэтничным, что не влияет на степень вероятности включения их в систему Э.ц.

Основанием для формирования системы Э.ц. является истор. социальный опыт коллективной жизнедеятельности членов этноса (этнофоров). При этом наиболее функционально эффективные и социально-приемлемые формы и технологии удовлетворения интересов и потребностей людей, способствующие повышению уровня их социальной интегрированности, аккумулируются в системе ценностных ориентации данного сооб-ва, входят в его культурную традицию и т.п. В конечном счете любые ценностные ориентации и традиции представляют собой исторически селектированные способы прямого или опосредствованного воздействия на уровень социальной интегрированности социума. В силу тех или иных обстоятельств истор. судьбы этноса нек-рые из этих ценностных ориентации и традиций обретают особенную значимость в качестве субъективных (в глазах самих этнофоров или формирующих нац. идеологию элит) маркирующих черт национально-культурной самобытности и идентичности этноса или его Э.ц. К подобным Э.ц. чаще всего относят нек-рые черты нац. характера, традиц. формы жизнеобеспечения, бытовые обычаи и особенности нац. этикета, особенности религиозности, элементы обыденного мировоззрения, нац. мифологию, черты народной худож. культуры и т.п. Такого рода Э.ц. формируются, как правило, еще на доклассовой стадии этнич. истории. На раннеклассовом этапе развития этноса корпус его Э.ц. пополняется гл. обр. культурными формами, сложившимися в сфере специализир. сегментов культуры: полит., экон., правовой, военной, религ., худож. и пр. Это — традиции и символика нац. государственности, системы власти и социального уклада, конфессиональные, художественно-стилистич. и др. этноидентифицирующие маркеры. Уже на этой стадии истории этноса многие его Э.ц., особенно относящиеся к сфере специализир. форм культуры, утрачивают (или не приобретают) сколько-нибудь выраженную формальную специфичность. Это тем более относится к Э.ц., формирующимся на индустриальном или постиндустриальном этапах развития этноса и воспринимаемым самими этнофорами преимущественно в качестве цивилизационных, нежели собственно Э.ц.

В целом же Э.ц. являются гл. обр. мемориальными символич. маркерами нац. культурной самобытности народа, скорее мифологемами, эксплуатируемыми нац. идеологией, худож. лит-рой и околонучной публицистикой, нежели реальными и актуальными характеристиками нац. культуры, эмпирически выявляемыми в полевых этногр. и социально-статистич. исследованиях.

Лит.: Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М., 1983; Чавчавадзе Н.З. Культура и ценности. Тб., 1984; Духовная культура и этнич. самосознание наций. Вып. 1-2. М., 1990-1991.

*А.Я. Флиер*

**ЭТНОГЕНЕЗ** — истор. процесс происхождения этносов от их зарождения до формирования целостных этносоциальных организмов и их специфич. этнокультурных систем. Совр. наука предполагает несколько осн. механизмов образования новых этносов:

— интеграция, когда этнос формируется путем объединения разл. племенных общностей (как, напр., французы или поляки), смещения пришлых завоевателей или колонистов с аборигенным населением (напр., турки или перуанцы) или за счет интеграции разноэтнич-ных групп иммигрантов (например, южноафр. бурь, канадцы, американцы США);

— дифференциация, когда от крупного этноса по каким-то причинам откладывается его окраинная или территориально изолированная часть (напр., австралийцы от англичан) или крупный этнос распадается на несколько более мелких (напр., др.-рус. этнос на великороссов, украинцев и белорусов);

— трансформация, когда прежний этнос в новых истор. условиях, как правило, ассимилирует в себе новые

иноэтнические включения, преобразуется в новую этнокультурную общность (напр., др. греки — в византийцев, а часть последних — в совр. греков).

В отличие от раннепервобытных родовых общин, где социальная организация и регуляция строились на кровно-родств. отношениях, этнос — это прежде всего сооб-во культурно-языковое. При зарождении этноса решающим фактором являются общность территории и языка социальной коммуникации, а также нередко — полит. единство и общность приемов хоз. практики населения, на основе к-рых в ходе обретения и межпоколенной трансляции опыта совместного проживания, взаимодействия и коммуницирования людей формируется и единообразие черт комплекса обыденной культуры. Поскольку гл. механизмом этнич. консолидации людей является прежде всего культура, наследуемая в качестве традиции, то в процессах этногенеза можно выделить две равнозначные составляющие: формирование этнич. популяции (за счет процессов эндогамии) и формирование этнич. областей жизнедеятельности, приобщения к общей религии и т.п.). Оба процесса протекают одновременно и лишь в совокупности представляют собой Э. Однако многие элементы культуры являются весьма подвижными, легко заимствуемыми другими народами, так что общность языка и нек-рых культурных традиций вовсе не свидетельствует об обязат. популяционном родстве соответствующих народов (напр., тюркских). Одновременно многие культурные черты подвержены сильной истор. изменчивости, поэтому уже через несколько веков после складывания этноса они могут заметно отличаться от «первичных» черт периода Э.

Исторически наиболее ранние Э. принято относить к эпохе верхнего палеолита — складыванию первых племенных объединений. Наиболее активно Э. процессы протекают на т.н. «варварской» стадии развития народов — переходе от позднепервобытного к раннеклассовому этапу социальной эволюции. Вместе с тем генезис новых социокультурных общностей продолжается и на более поздних этапах развития (напр., совр. народы Амер. континента, австралийцы и др.), хотя вопрос о классификации подобных новообразующихся культурных систем в качестве этнич. остается дискуссионным.

В научной лит-ре последнего времени получает все больше признание гипотеза, что этничность не является универсальной формой культурной интеграции, а лишь исторически этапной, приходящейся на фазу разложения первобытного родо-племенного типа социальной организации и перехода к ее раннеклассовому типу. На этом этапе завершается процесс адаптации территориально-соседского сообщества людей к природно-геогр. условиям их проживания (т.е. по существу решается задача гарантированного самообеспечения продовольствием) и складывается системный комплекс хозяйственно-культурных средств освоения вмещающего ландшафта, детерминирующий осн. черты образа жизни, картины мира, специфики социальной организации, регуляции и коммуникации, ценностных и экзистенциальных ориентации и т.п. Конвенциональное формирование подобного комплекса черт обыденной культуры и есть процесс Э.

На стадии же формирования и эволюции цивилизованного (раннеклассового, доиндустриального) типа социальной организации и регуляции, со становлением городов, гос-в, письм. культуры, развитием социальной стратифицированности об-ва, выделением функционально специализированных сегментов культуры и т.п. доминирующими становятся истор. условия существования, проблема адаптации сооб-ва к своему социальному окружению, соперничества за территории и ресурсы, обмена продукцией и информацией и пр. Это порождает необходимость в реализации новых принципов социокультурной интеграции и консолидации людей, основывающихся преимущественно на функционировании институциональных средств обеспечения такой интеграции — полит., правовых, религ., образо-ват. и т.п. Этот тип социокультурной организации и регуляции определяется уже не как этнич., а как нац. и цивилизационный, и народы, сложившиеся на доиндустриальной (а тем более — на индустриальной) стадии эволюции, консолидированы культурой не столько этнич., сколько нац. (т.е. оформленной в системе социокультурных институтов).

Лит.: Алексеев В.П. Становление человечества. М., 1984; Он же. Этногенез. М., 1986; Арутюнов С.А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М., 1989; Флиер А.Я. Этнич. функции культуры // Культурология: Научно-образоват. вестник. 1996. N 5.

А.Я. Флиер

**ЭТНОГРАФИЯ** — наука, изучающая культуру и быт народов мира, отдельных племен или об-в; в зап.-европ. и амер. традиции — составная часть *антропологии*. Э. как наука началась в 19 в. с изучения малых бесписьменных и доиндустриальных об-в, называемых примитивными в противопоставление цивилизованному миру. Развитие Э. совпало с формированием мировых колониальных империй, к-рые ускорили и деформировали процесс социальных и культурных изменений в малых сооб-вах.

Первое проф. этногр. описание «Лига ирокезов» (The League of the Ho-de-no-sau-nee or Iroquois. 1851) принадлежала Л.Г. Моргану. Морган детально описывал систему родства, полит. жизнь, ритуалы, материальную культуру и т.д. Источником информации для автора послужил ирокез Илай Паркер, получивший зап. образование переводчик и интерпретатор культуры. Большое внимание в книге уделялось истории, географии и рез-там культурных контактов с белым населением. Практически, до 80-х гг. 19 в. в Э. отсутствовали публикации рез-тов полевых исследований такого уровня.

Полевые исследования Ф. Кашинга 80-х гг. среди индейцев зуньи дали новый тоник к развитию этногр. метода. Кашинг выучил язык зуньи, жил в пуэбло около четырех лет и сочетал наблюдения за происходящими событиями со сбором информации (опросом индейцев). Работа Кашинга «Фетиши зуньи» (Zuni Fetishes. 1883) приоткрыла внутр. мир этого народа через космологию, мифологию, символизм и его связь с практич. деятельностью.

Следующим этапом в развитии Э. и отработки методов полевых исследований стала деятельность *Боаса*, и его изучение индейцев Сев.-зап. побережья Тихого океана. Традиции совр. этногр. исследований были заложены Боасом и *Малиновским*, к-рые настаивали на тщат. описании специфики отд. культур. Классич. работой по Э. стала книга Малиновского по Тробрианским островам, где он продолжил и дополнил традицию Кашинга: он не только выучил язык, но и более активно участвовал в повседневной жизни изучаемого народа.

Ученики Малиновского в свою очередь создали около дюжины классич. этногр. работ с 1930-х по 50-е гг. Наиболее выдающейся из них стала работа Э. *Эванса-Причарда* - «Нуэры» (The Nuer. 1940). Традиции Бо-аса и Малиновского в проведении полевых исследований и создании этнографии были успешно продолжены.

Э. в культурной антропологии США и брит. социальной антропологии стояла на антиистор. (вневременных) позициях, сосредоточивая свое внимание на реконструкции специфики культурных или социальных систем без обращения к их истор. развитию и выделяя истор. построения в отд. область изучения под названием «социальных или культурных изменений» (теор. антропология или *этнология*).

В 20 в. внимание исследователей акцентируется на изучении прошлого народов до начала деструктивного культурного контакта с империалистич. странами. Кроме того, ставится задача описать целостный комплекс культуры в статике, как бы без учета происшедших изменений. Многие годы рез-ты полевых исследований (книги и серии очерков) включали в себя реконструкцию примитивных культур в том виде, как они существовали десятки лет или даже столетия ранее. В таких монографиях описывались уже не существующие культуры, а словосочетание «этногр. настоящее» предупреждало читателя, что культура, описанная в этом настоящем, более не существует. Такого рода истор. Э. сегодня воспринимается как один из возможных подходов к изучению культур.

Второе направление исследований в Э. (синхронное) также сформировалось достаточно давно и представляло собой идеал полевых исследований: изучение культуры проводилось в течение длит. периода времени этнографами, живущими непосредственно среди изучаемого народа. Основой для развития Э. стали полевые наблюдения. Этногр. работа такого рода состояла, как правило, из описания малого сооб-ва, напр., кочующего племени, пастушеского племени, земледельцев и т.д. Целью этнографа был сбор систематич. данных об изучаемой культуре из первых рук. Наиболее ранние этногр. отчеты представляли собой длинные описания бесед на разл. темы, а также собранные и продиктованные тексты — фольклор, описание мед. практики, ритуалов и т.д. Сами по себе подобные отчеты, весьма подробные и объемные, оказывались почти бесполезными: они не позволяли понять как в действительности функционировали эти культуры. По мере развития антропологии и формирования интереса к проблемам динамики обществ, жизни и культурных изменений этнографы пытались постичь функционирование об-ва так же основательно, как описывали содержание верований и обычаев.

В 20 в. сложилась стратегия Э.: она заключалась в стремлении достичь общего знания путем построения большой серии частных исследований, к-рые затем можно сравнить и проанализировать. Такой подход казался наиболее рациональным для реализации этногр. данных — это была попытка достигнуть обобщения, изучая разнообразие отдельных культур.

Эти тенденции описательной Э. подвергаются резкой критике со стороны многих школ и направлений, к-рые стремятся утвердить новый тип Э., включающей осмысление истор. процесса и региональных, нац., международных структур, поскольку они влияют на местные сооб-ва (критич. антропология, марксистская Э., когнитивная антропология и т.д.).

Лит.: Kroeber A.L. Anthropology. N.Y., 1923; Idem. Anthropology Today. Chi., 1953; Beals R., Hoijer H. An Introduction to Anthropology. N.Y., 1959; Service El. Profiles in Ethnology. N.Y., 1963; Horizons of Anthropology. Chi., 1964; Harns M. The Rise of Anthropological Theory: a History of Theories of Culture. N.Y., 1968; 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*

**ЭТНОГРАФИЯ в России (СССР)** - обществ. наука, изучающая происхождение этносов, их осн. характеристики и свойства, межэтнич. отношения, а также социально-культурные изменения в жизни сооб-в, обусловленные собственно этнич. процессами. В конечном счете осн. объектом исследования Э.в Р. является культура народов, но описываемая, классифицируемая и анализируемая преимущественно с т.зр. выявления ее этнич. специфичности. Другая характерная особенность заключается в том, что этнограф, исследования обращены по преимуществу к сфере обыденной (повседневной, традиц.) культуры прежде всего сельского и в меньшей мере городского населения, почти не касаясь специализир. (проф.) областей культуры. В течение долгого времени Э. в Р.

развивалась как отрасль геогр. знания, а в наст. время относится к группе истор. наук.

Важнейшей предпосылкой возникновения Э. в Р. стали рез-ты геогр. экспедиций 15-19 вв., а первая этногр. работа появилась в России в 1715. В числе первых рос. ученых, отдавших дань этногр. проблематике, следует назвать Г. Новицкого, В.Н. Татищева, М.В. Ломоносова, Г.Ф. Миллера, С.П. Крашенинникова, К.М. Бэра, В.В. Радлова, Н.Н. Надеждина, Д.Н. Анучина, Н.Н. Миклухо-Маклая и др. Одна из особенностей становления Э. — то, что изучение собственно рус. народа в отеч. науке началось значительно позже, нежели др. народов России, что диктовалось практич. адм. интересами управления окраинами империи. При этом классификация этносов осуществлялась в основном по языкам.

Новый этап в развитии Э. в Р. начался с 1840-х гг. в ходе споров между «славянофилами» и «западниками» о происхождении и истор. судьбе рус. народа и гос-ва. В течение вт. пол. 19 в. на отеч. ученых оказывали влияние европ. теории мифол. истоков этничности, что стимулировало соответствующие изыскания в области славянских древностей и фольклора, и т.н. «школа заимствований», ориентированная на поиски истоков европ. культуры в древнеинд. эпосе. Наибольшее влияние на дореволюц. Э. в Р. оказал *эволюционизм*, последователями к-рого были П.И. Кушнер, М.М. Ковалевский, Э.Ю. Петри, Д.А. Коропчевский, Н.Ф. Сумцов, И.Н. Смирнов, С.С. Шашков, Н.Н. Харузин, Л.Я. Штернберг и др. В нач. 20 в. появляются работы, в к-рых эволюционизм подвергался серьезной критике (А.Н. Максимов). Одновременно получило распространение и марксистское направление, особенно в трудах Н.И. Зиберта и Ф. Кона, посвященных исследованию производств, отношений в доклассовом об-ве. С т.зр. выбора объектов исследования в к. 19 — нач. 20 в. преобладал в основном краеведч. подход. В это же время А.Н. Пы-пин подготовил 4-томную «Историю рус. этнографии».

1917—1941 были временем становления науки советского периода. В 20-х — нач. 30-х гг. этнографы были привлечены к проведению гос. нац. политики, в основе к-рой лежали идеи о расцете и сближении наций, необходимости скорейшего национально-гос. самоопределения народов и возможности выравнивания их социального и культурного уровней развития. Было организовано системное изучение условий материального производства, обществ, строя, культурно-бытового уклада каждого отд. народа. Э. в Р. определилась как отрасль истор. науки со специфич. «истматовской» проблематикой. Особенность работ этого периода — сосредоточение внимания на вопросах истор. эволюции обществ, строя изучаемых народов; большое внимание уделялось проблемам первобытной истории. Атеистич. направленность советской политики определила и значит, масштабы работ по изучению первобытной религии. В то же время сужение профиля сообразно идеол. установкам, привело к замораживанию в науки тех ее разделов, к-рые не имели отношения к истор. проблематике в ее узком смысле. Почти прекратилась работа в области этнич. географии и картографии, были прекращены этногр. исследования совр. быта народов, резко уменьшился объем работ по фольклористике, не проводились комплексные этнографо-археол. исследования. Предмет науки свелся преимущественно к изучению пережитков первобытнообщинного строя путем непосредств. наблюдения их в быту малоразвитых народов. Анализ проблем этногенеза был ограничен одной теорией *Марра*. В годы Великой отеч. войны актуализировалась идейная полемика с расистскими теориями нацизма.

В 30-е и послевоенные годы развитие науки было связано с именами В.Г. Богораза, П.Ф. Преображенского, С.П. Толстова, Б.А. Куфтина, С.И. Руденко, Ю.В. Бромлея, Н.Н. Чебоксарова, С.А. Токарева, Ю.П. Аверкиевой, М.О. Косвена, В.И. Козова и др. С к. 40-х гг. активизировались исследования этногенеза народов мира (В.П. Алексеев и др.), история их этнич. формирования, особенностей их культуры и быта. Продолжалось изучение первобытного об-ва, его хозяйства, религии, семейно-брачных отношений. Начались исследования бытовой культуры совр. сельского и городского населения, получили развитие комплексные направления исследований, основанные на этногр., археол., ан-тропол. и письм. источниках. С.П. ТОЛСТОЕ, Н.Н. Чебоксаров и М.Г. Левин разрабатывали теорию хозяйственно-культурных типов и историко-этногр. областей, Ю.В. Бромлей — теорию этносоциальных общностей. С 60-х гг. началась интенсивная работа по изучению англо-амер. социальной и культурной антропологии, франц. структурной антропологии, а также истории этнологии Германии и др. стран (С.А. Токарев, Ю.П. Аверкиев). Начиная с 70-х гг. большое распространение получило изучение теор. проблем этноса, этнич. и нац. процессов, и по сей день остающееся одним из главных. Развернулись принципиальные дискуссии о природе этноса и его генезиса: социально-деятельностной (Ю.В. Бромлей и отчасти Э.С. Маркарян), биологической (Л.Н. Гумилев), социально-информационной (Н.Н. Чебоксаров и С.А. Арутюнов), экоадаптивной (В.П. Алексеев) и др. Был поднят вопрос о том, насколько этнос реален как эмпирически локализуемая социальная общность (В.А. Тишков). Активизировались и стыковые направления исследований: этносоциология, этнопсихология, этнодемография и др. Был поставлен вопрос о прикладных задачах Э.в Р. и возможностях ее использования при решении актуальных экон., социальных и полит. проблем. Эта актуально-полит. направленность и проблематика особенно обострилась после распада СССР и возникновения многочисл. этнонац. противоречий и конфликтов на территории всего посткоммунистич. мира.

Совр. состояние Э. в Р. характерно прежде всего особым вниманием к теор. обобщению идей и эмпирич. материала, накопленного и отеч., и мировой этнологией, развитием исследований прежде всего в зонах «стыка» со смежными науками, что характерно для

всех отраслей социального и гуманитарного знания на исходе 20 в.

Лит.: Пыпин А.Н. История рус. этнографии. Т. 1-4. СПб., 1890; Токарев С.А. История рус. этнографии. М., 1966; Бромлей Ю.В. Совр. проблемы этнографии. М., 1981; История этногр. изучения народов СССР и зарубежных стран. М., 1989.

Н.М. Гасанова

**ЭТНОЛИНГВИСТИКА** (антрополог, лингвистика, лингвистич. антропология и др.) — по наиболее распространенному определению — наука, занимающаяся исследованием связей между языковыми и культурными явлениями. За этим общим определением стоят достаточно разнородные внутр. течения, существование к-рых делает вполне справедливым замечание М. Жулковского, характеризующего Э. как «широкую исследоват. область интердисциплинарного характера с довольно неопр. границами». Ж. Фрибур (1981) выделяла в Э. две осн. позиции: представители первой стремятся постигать культуру через язык, сторонники второй ставят перед собой задачу изучать языковые сообщения в культурном контексте. Действительно, одно крыло Э. приближается по своему предмету и целям исследования к этнологии и занимается исследованиями функционирования языка как одной (хотя и весьма специфич.) из культурных подсистем, способной поставлять информацию о прочих, т.н. «этнознании». Возникшее в рамках исследований культур и языков амер. индейцев, это направление работает преимущественно с данными, относящимися к бесписьменным традиц. культурам. Речь идет о направлениях амер. Э. (этносемантике и др.), принимающих в той или иной степени концепцию языкового релятивизма (гипотеза *Сепира-Уорфа*), о франц. этнолингв. исследованиях, и — в совершенно другом плане — о польской и рус. Э. Другое крыло, оставаясь одним из разделов языкознания, ставит перед собой задачу разработки общей теории языковой (и других видов) коммуникации в рамках конкр. культур в целом и смыкается с социо- и психолингвистикой. Здесь мы находим этнографию речи Хаймза (и более общую этнографию коммуникации), народное языкознание (*folk linguistics*) Хёнигсвальда и нек-рых др. течений.

Э. как научное направление, пограничное между лингвистикой и этнологией, зародилась в нач. 20 в. в США (хотя истоки ее подходов усматривают уже в трудах Гердера и В. Гумбольдта, а в России — Ф. Буслаева, А. Афанасьева и А. Потебни; среди родоначальников этнолингв. подхода европ. исследователи называют также *Малиновского*, а предвосхищение концепции языкового релятивизма, близкое гипотезе Сепира-Уорфа, находят уже у *Дюркгейма*, чьи идеи были применены в этнологии, в частности, *Моссом*). И все же начало Э. обычно связывается с именем *Боаса*, совершившего своего рода теоретико-методол. переворот в этнологии. Боас признавал общую бессознат. природу языковых процессов и культурных категорий и явлений, но считал, что вторые иногда подвергаются вторичной рационализации, к-рая затрудняет изучение процесса их образования. В этом плане лингвистика, рассматривающая явления, никогда не становившиеся (до ее возникновения) предметом осознания, обещает значительно больше с т.зр. изучения истории развития языковых категорий. Ее метод, по его мнению, должен быть использован и в этнологии.

Предпосылки этнолингв. подходов, имевшиеся в трудах Боаса, были теоретически развиты в работах его ученика Сепира. Впрочем, в разные периоды деятельности Сепир занимал разл. позиции относительно отношений «язык-культура». В частности, в своем знаменитом трактате «Язык» он выразительно отделяет друг от друга язык и культуру, а последнюю определяет еще вполне традиционно-антропологически как социально унаследованную совокупность практик и верований, детерминирующую структуру повседневной жизни человека. Культура для него — то, что об-во делает, и то, о чем оно думает. Язык же — как совокупное искусство мышления — источник сведений о том, «как» общество мыслит. Но причинно-следственной связи между ними Сепир еще не видит.

В более поздний период жизни Сепир изменил свой подход к языку и в еще большей степени — к культуре, выдвинув на первое место понятие **символизма**. Его взгляды этого периода отразились в ставшем классическим небольшом докладе «Статус лингвистики как науки», где Сепир четко формулирует свой тезис о языке как путеводителе по социальной действительности. «Язык, — пишет он, — приобретает все большую значимость в качестве руководящего начала в научном изучении культуры. В нек-ром смысле система культурных стереотипов всякой цивилизации упорядочивается с помощью языка, выражающего данную цивилизацию. Наивно думать, что можно понять осн. принципы некой культуры на основе чистого наблюдения, без того ориентира, каковым является языковой символизм, только и делающий эти принципы значимыми для об-ва и понятными ему. <...> Люди живут не только в материальном мире и не только в мире социальном, как это принято думать: в значит, степени они все находятся и во власти того конкр. языка, к-рый стал средством выражения в данном об-ве. Представление о том, что человек ориентируется во внешнем мире, по существу, без помощи языка и что язык — всего лишь случайное средство решения специфич. задач мышления и коммуникации, — это всего лишь иллюзия. В действительности же «реальный мир» в значит, степени неосознанно строится на основе языковых привычек той или иной группы. Два разных языка никогда не бывают столь схожими, чтобы их можно было считать средством одной и той же социальной действительности. Миры, в к-рых живут разл. об-ва, — это разные миры, а вовсе не один и тот же мир с разл. навешанными на него ярлыками». Уже здесь в мягкой форме высказано то, что



впоследствии назовут гипотезой Сепира-Уорфа, или языкового релятивизма.

Ученик Сепира Уорф радикализировал и сделал более однозначными его взгляды. Наибольшую известность среди выводов Уорфа, сделанных на базе сопоставления индейских и европейских языков, получил тезис о том, что человек познает мир полностью определено языком: даже «сходные физич. явления позволяют создать сходную картину вселенной только при сходстве или по крайней мере при соотносительности языковых систем». Т.о., говорящие на принципиально разл. по грамматич. строю языках видят мир абсолютно по-разному.

Амер. последователи Боаса и Уорфа — Хойджер, Ли, *Клакхон* и др — составили «радикальную» версию Э. Сущность ее подхода выражена в весьма категоричном суждении Клакхона: «с антропол. т.зр. существует столько же разных миров на земле, сколько есть языков». То же говорит и Ли: «член данного об-ва не только кодифицирует чувственно воспринимаемую действительность при помощи использования языка и характерного для его культуры поведения, соотношенного с образцами, но он только тогда в состоянии понять действительность, когда она представлена ему посредством этого кода». Существовала и умеренная версия Э. К ней можно отнести самого Сепира и большинство позднейших этнолингвистов, принимавших упомянутый тезис о языке как путеводителе в «социальной действительности». Язык понимался ими вслед за Сепиром как наиболее красноречивая иллюстрация того, каким образом опр. система образов, в данном случае — грамматических, детерминирует способы постижения природного и социального мира, тип человек. мышления. Исследователи старались найти параллели в оформлении мыслит, процессов носителей конкр. (обычно традиц. бесписьменной) культуры и опр. систем в рамках используемого ими языка, а затем — отражение обнаруженных способов концептуализации мира в культурно значимой деятельности. Итогом должно быть описание обусловленного характером языка «образа» данной культуры (или отдельных ее сфер). Несопоставимость семантики культурных концептов разных традиций объяснялась различностью соответствующих языковых коммуникатов. Последние определяют, с т.зр. этнолингвистов, основания семантики (понятия, суждения), к-рыми, в свою очередь, оформляются внеязыковые сферы культуры. Содержание культурных коммуникаций изначально имплицитно содержится в «шаблонах речи» (в более поздней терминологии — языковых стереотипах), а образ мира носителей конкр. культуры сводится к языку, диктату к-рого они бессознательно подчиняются. Перед нами, т.о., вариант культурного релятивизма. Наиболее умеренная версия представлена еще одним учеником Боаса — *Кребером*. Он считал, что нет однозначных соответствий и зависимостей между языками и использующими их культурами, но язык тем не менее — «своего рода предварит. условие возникновения культуры».

На рубеже 40-50 гг. в серии совместных работ проблему отношений языка и культуры рассмотрели Ч.Ф. Вёглин и З.З. Харрис. Они постулировали тесные связи между этими двумя сферами. С их т.зр., язык — часть культуры, поэтому речевую деятельность и невербальное поведение следует рассматривать вместе (их совокупность составляет «этнолингв. ситуацию»). Лингвистич. анализ для авторов — не только инструмент для получения нужных сведений (как обычно полагают антропологи), но и **предмет** исследования, один из источников знаний о пользующейся данным языком культуре; т.о., цели этнолингвиста и культурного антрополога совпадают.

Показателен программный отказ амер. этнолингвистов и культурных антропологов от генетич. исследований формирования как естеств. языка вообще, так и конкр. языков. Язык они принимают уже существующим, а задачей этнолога становится исследование отношения *язык => культура*. Обратное влияние не отвергается, но оставляется обычно без рассмотрения как самоочевидное и нарушающее ход анализа (чем и элиминируется генетич. аспект проблемы).

Существ, значение для формирования в 60-80-е годы в США т.н. когнитивной антропологии имела сформулированная в рамках этнолингв. подхода идео-ционная теория культуры У. Гуденафа, выдвинувшего принципиальный тезис о том, что наилучший путь к знаниям, понятиям и суждениям, содержащимся в стандартах культуры (когнитивном коде), лежит через исследование **языковых коммуникатов**. Только через язык мы можем узнать способы концептуализации людьми природного и обществ, мира (язык Гуденафа понимает как совокупность стандартов языкового поведения). Для этого необходимо установить понятийные классы, при помощи к-рых представители каждой культуры упорядочивают свои представления о природе и социуме. Наиболее быстрый и наглядный результат дает рассмотрение таких классов, как термины родства, природные таксономии (названия животных, растений и др.), цветообозначения. Они и были классич. предметом анализа этнонауки. А одной из осн. и наиболее известных процедур этого анализа стал т.н. компонентный анализ, предложенный Гуденафом и Ф. Лонсбери.

Особое значение для формирования позднейшего когнитивистского подхода имела программа **субъектной реконструкции** культуры (т.е. представления ее в терминах и с т.зр. самих ее носителей, реконструкции [выявления] оснований семантики данной культуры, ее понятийных форм) Гуденафа, Ч.О. Фрэйка и др. Субъектным в данном случае называется явление, к-рое (существуя объективно) выделяется из потока действительности посредством языковой (и не только) категоризации мира, не осознаваемой носителями языка. Реконструкция культуры есть прежде всего выявление ее **состава**, выделенного человеком в ходе познават. деятельности при помощи языка и других символич. систем. На практике это достигалось при помощи специально

сконструированного вопросника. Это — прямое развитие подходов Э.

В рамках рассматриваемого подхода продолжалась экспансия лингв, методов в антропологию. Одним из существ, ее выражений было предложение К. Пайка и М. Харриса использовать т.н. **эмич. и этим.** уровни анализа. Этот вид анализа позволяет, с т.зр. «культурного материалиста» Харриса, к-рый и ввел в антропологию термины «эмический» и «этический», уловить расхождение между тем, что люди говорят, думают и чувствуют, как видят и концептуализируют свой культурный мир (emic), и тем, что наблюдает антрополог как их фактич. поведение (etic) (ср. пары типа фонология — фонетика, лексикология — лексика и т.д.). Очевиден, впрочем, риск субъективизма исследователя при изучении «этич.» уровня — разные этнологи в одной культуре видят разное. Поэтому подход подвергся критике сторонников «новой этнографии» (этнонауки). Последние полагали, что научное исследование культуры должно концентрироваться исключительно на описании ее идеального состояния. Следует анализировать способы, при помощи к-рых члены данной культуры мыслят, ощущают и концептуализируют свой мир, в чем и состоит субъектная реконструкция. Изучение туземных «теорий культуры», полагал Фрэйк, позволит избежать влияния мыслит, схем исследователя. При этом должны активно использоваться лингв, методы, позволяющие выявить категориальный «ландшафт» исследуемой культуры и — по мнению представителей этнонауки — достичь ее логич. фундамента, описание к-рого может быть математически или логически формализовано.

Амер. версией «социол.» подхода к исследованию языка, одновременно близкой Э., является этнография речи (точнее — «речевой деятельности») — ethnography of speaking Хаймза, трактующего ее как «систему культурного поведения». Для Хаймза, т.о., речевая деятельность — одна из форм поведения человека в культуре, а гл. задачей является исследование речевого поведения в определяющем его экстралингв, социально-культурном контексте, т.е. в рамках культурно детерминированных языковых сооб-в, к-рые пользуются разл. языками, диалектами, социолектами, арго, стилями и т.д. в сочетании с неязыковыми формами коммуникативного поведения и подчиняются опр-м правилам языкового употребления (в зависимости от ситуации, социального положения, обществ, ролей и взаимных отношений участников коммуникации и т.д.).

К 90-м гг. Э. в США фактически распалась на несколько более частных дисциплин. Немногим лучше бы на ее судьба во Франции, где термин получил распространение только к нач. 70-х гг. под влиянием амер. исследований, в частности, Хаймза. Если амер. Э. была связана изначально с исследованиями языков и культур индейцев, то франц. выросла из этнол. исследований населения афр. колоний. Именно на почве африканистики она принесла наиболее ощутимые результаты (работы Э. Бонвини, Ж. Калам-Гриоль, Д. Рей-Ульман, Ж. Тома и С. Баюше, М.-П. Ферри и др.), в частности, в виде тезаурусных словарей и энциклопедий языков и культур Африки. Значительно реже франц. исследователи обращались к изучению собственной устной народной культуры (Ф. Альварес-Перэр, Ж.К. Дэнгиар и др.), в также других европ. культур (С. Зервудацки, Ж. Дретгас). С кон. 80-х гг. термин во Франции постепенно выходит из употребления.

Советская (росс.) Э. представлена преимущественно школой Н.И. Толстого. Впрочем, с амер. Э. русскую роднит во многих отношениях только название. Осн. ее черты в версии Толстого — перенос лингв, (по сути — общесемиотич.) методов на исследование народной культуры славян в сочетании с акцентом на истор. (диахронич.) и генетич. аспект исследований. Последнее особо подчеркивалось в связи с задачей преодоления «синхроничности» зап. Э., бывшей естественным следствием ориентации на исследование языков, не имеющих письменной традиции. Для Толстого Э. «есть раздел языкознания или — шире — направление в языкознании, ориентирующее исследователя на рассмотрение соотношения и связи языка и духовной культуры, языка и народного менталитета, языка и народного творчества, их взаимозависимости и разных видов их корреспонденции». Тут же он говорит об Э. в широком и суженном понимании. В первом случае она «включает» в себя диалектологию, язык фольклора и часть истории языка, связанную с истор. диалектологией и культурной и этнич. историей народа, наконец, почти все аспекты изучения языка как «социального явления». В узком смысле Э. — отрасль языкознания, «к-рая ставит и решает проблемы языка и этноса, языка и культуры, языка и народного менталитета, языка и мифологии и т.п.». Практич. воплощением идей Толстого стал проект этнолингв. словаря «Славянские древности» (1995), в к-ром на первом месте оказалась задача изучения кодов (символич. языков) традиц. культуры лингв, (общесемиотич.) методами на базе идеи о корреляции и зачастую структурном изоморфизме языка и культуры. Здесь речь уже по сути должна идти о этно-семиотике (этносемиологии). Толстой настойчиво выдвигал на первое место задачу реконструкции «прасостояний» традиц. славян, культуры, семиотически понимаемой как система социально значимых инвариантных концептов, варьирующихся в пространстве («диалектология» народной культуры) и времени (череда прасостояний системы, давшая нынешнее пространственное разнообразие рефлексов изнач. культурных идиом). Одним из подходов к решению этой задачи и было составление словаря. Диалектологич. аспект народной культуры предполагалось представить при помощи составления серии атласов, работа над одним из к-рых — «Полесским этнолингвистическим атласом» — ведется учениками и последователями Толстого.

Во многом влиянием взглядов Толстого был определен облик и польской Э., среди наиболее выдающихся представителей к-рой следует назвать Бартминского, разработавшего теорию т.н. языковых стереотипов. Впрочем, среди источников его подхода также работы

по теории стереотипа амер. философа языка Х. Патнэма, амер. когнитивная лингвистика, этнолингв. семантика А. Вежбицкой, а также труды Ю.Д. Апресяна, И.А. Мельчука, А.К. Жолтовского и др. Бартминским выработан особый вид словарной дефиниции — т.н. когнитивная дефиниция. Это дефиниция некоего явления с т.зр. рядового, простого носителя языка, моделирующая устойчивый смысл, ассоциирующийся с данным явлением в низших культурных сферах, массовом народном сознании и закреплённый в т.н. языковом стереотипе этого явления. Такая дефиниция предполагает по возможности полное описание не только денотативного компонента значения, но и его дополнительного компонента (коннотации), обусловленного зачастую экстралингв., культурными факторами. Она была успешно применена в работе над «Словарем стереотипов и символов народной культуры» (1996), создаваемым на материале текстов польского фольклора. Ведется также работа над «Польским аксиологич. словарем» на материале письменных текстов элитарной культуры. Работы по славянской, прежде всего польской Э. публикуются в выходящем в Люблине под ред. Бартминского ежегоднике «Etnolingwistyka».

Лит.: Хаймз Д.Х. Общение как этнолингвистич. проблема (Осн. направления в амер. этнолингвистике) // Вопр. языкознания. 1965. № 2; Брутян Г.А. Гипотеза Сепира-Уорфа. Ер., 1968; Ареальные исследования в языкознании и этнографии. (Язык и этнос). Л., 1983; Этнолингвистический словарь славянских древностей. М., 1984; Новое в лингвистике. Вып. 23: Когнитивные аспекты языка. М., 1988; Кабакова Г.И. Французская этнолингвистика: проблематика и методология // Вопр. языкознания. 1993; № 6; Сепир Э. Избр. труды по языкознанию и культурологии. М., 1993; Герд А.С. Введение в этнолингвистику: Учеб. пособие. СПб, 1995; Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995; Kroeber A.L. Anthropology. Race, Language, Culture, Prehistory. N.Y., 1948; Language in Culture and Society. N.Y., 1964; Hoenigswald H. A Proposal for the Study of Folk Linguistics // Sociolinguistics. P., 1964; Hymes D.H. Directions in (Ethno-)linguistic Theory // Transcultural Studies in Cognition. Menasha, 1964; Idem. Sociolinguistics and the Ethnography of Speaking // Social Anthropology and Language, 1973; Transcultural Studies in Cognition. Menasha, 1964; Portraits of Linguists. A Biographical Source Book for the History of Western Linguistics, 1746-1963. Vol. 2. Bloomington, 1966; Miller R.L. The Linguistics Relativity Principle and Humboldtian Ethnolinguistics. The Hague; P., 1968; Explorations in the Ethnography of Speaking. Camb. 1974; Ethnolinguistique: Boas, Sapir and Whorf revised // The Hague, 1979; Ethnolinguistique Contributions theoriques et methodologiques. P., 1981; Bonvini E. L'ethnolinguistique entre la pluridisciplinarite et l'interdisciplinarite // La linguistique. 1981. Nr 17; Saville-Troike M. The ethnography of communication. Oxf., 1982; Bartminski J. Czym zajmuje si? etnolingwistyka? // Akcent. Nr 4 (26). Lublin, 1986; Bursza W. Język a kultura w myśli etnologicznej. Wrocław, 1986; Les sciences du langage en France au XX-eme siecle. P., 1992; Anusiewicz J. Ling-wistyka kulturowa: Żarys problematyki. Wrocław, 1995.

*А.В. Юдин*

**ЭТНОЛОГИЯ** — наука о сравнит. изучении культур, в амер. традиции — часть или синоним культурной антропологии, в европейской (брит. и франц.) — аналог социальной антропологии, в странах нем. языка — самостоят. направление исследования. Базовая единица изучения — этнос. Этногр. данные дают исходный материал для этнолог. исследований и сравнений. Э. представляет собой обобщающую фазу науки и рассматривает общие законы развития и закономерности, характерные для многих культур.

Э. как наука начала формироваться в сер. 19 в. В 1842 в США основано Амер. этнол. об-во. В 1843 Этнол. об-во было создано в Англии, в том же году об-во выпустило в свет пособие, содержащее рекомендации по полевым исследованиям по всем отраслям антропологии, однако, в большей степени, издание было ориентировано на социальную антропологию. В 1863 из этого Этнол. об-ва выделилось Антропол. об-во, сосредоточившее свое внимание на полит. аспектах, в т.ч. проблеме рабства. В 1871 на базе двух организаций был образован Ин-т антропологии Великобритании и Ирландии, к-рому в 1907 присвоен статус «Королевского». Во Франции Этнол. об-во возникло в 1838, в Германии - в 1869.

И в 19 и в 20 вв. Э. по сути являлась составной частью более широкой сферы знания — антропологии. С самого начала Э. была исторически ориентирована и рассматривала развитие рас, языков, культур, с позиций миграции, диффузии и других исторических процессов.

Этнологи 19 в. Морган, Тайлор и др. пытались проследить естеств. историю культуры и этапы культурного прогресса. Их интересовало не только духовное развитие человечества, но и сравнит. развитие искусств, обычаев и социальных институтов. Свою гл. задачу они видели в том, чтобы описать и определить этапы культурной эволюции и хронологич. последовательность возникновения и смены образа мышления в разных об-вах и культурах. В ходе истор. исследований Тайлор столкнулся с явлениями, к-рые назвал «пережитками» предшествующего времени, имеющими функциональное значение. Из этого следовало, что этнолог может выполнять (отчасти) практич. функцию, указывая этно-истор. происхождение сохранившихся мифов, суеверий и устаревших обычаев. Принято считать, что Тайлор не был полевым исследователем, но в то же время он не был и чисто кабинетным антропологом. В молодости он изучал примитивные об-ва и доистор. культуры в Мексике, в 1884 предпринял путешествие к индейцам хопи, живущим в пуэбло. Был очень скрупулезен и осторожен в использовании фактов.

Морган долгое время занимался полевыми исследо-

ваниями, провел с ирокезами несколько лет, в 1859-62 совершил четыре экспедиции в районы Канзаса и Небраски, в Канаду, в верховья Миссури. В 1878 проводил археол. и этнол. исследования на Юго-Западе США. В 1929 *К. Уисслер* писал, что Морган был пионером полевых исследований феноменов культуры. Один из самых ярких критиков Моргана, Р. Лоуи, также отдавал ему дань как полевому исследователю. Совершенно очевидно, что мысль о том, что классические эволюционисты были кабинетными учеными, что их теории были ложными из-за отсутствия фактич. материала и результатов полевых исследований, абсолютно неверна.

Теория эволюции в целом была сформулирована и получила широкое распространение в антропологии в посл. четв. 19 в. Однако в последние годы 19 в. в Э. поднялась волна отрицания эволюционизма.

В Германии реакция началась с диффузионистских работ *Ратцеля*, последователями к-рого стали такие исследователи, как *Фробениус*, Б. Анкерман, В. Фой и Гребнер. В США, в истории Э. поворотным пунктом стало сочинение *Боаса* «Ограниченность сравнит. метода в антропологии» (1896). В Англии веяния перемен не проявлялись до 1911, пока Риверс не заявил о своем «обращении» в диффузионизм в президентской речи в Брит. Ассоциации развития науки.

Возникновение оппозиции культурному эволюционизму объяснялось двумя причинами. Первая была рац. и научной, вторая — иррац. и реакционной. Согласно теории эволюционизма, культура развивается повсеместно по более или менее одинаковому пути в соответствии с общностью обстоятельств, с одной стороны, и единообразием человек. психики, с другой. Сходство культур отдаленных регионов следовало рассматривать как примеры независимого, параллельного развития. Нек-рые исследователи оспаривали это положение, считая, что подобного рода совпадения могли быть следствием культурной диффузии. Так возник второй тип этнол. интерпретации, нашедший свое выражение в истор. или диффузионистских школах.

Боас и его наиболее значит. последователи и соратники выступали против теории культурной эволюции, объясняя это тем, что сама теория эволюции была заимствована этнологами из биологии, где она была уместной и правильной, и применили ее к анализу культуры, где она была решительно неуместна. Эта мысль высказана Боасом еще в 1888. Подобные антиэволюционные взгляды демонстрировали Лоуи, Голденвейзер, *Сетип*, Радин, *Бенедикт*, Херсковиц, Свентон. Высказывания такого рода можно найти и у *Леви-Стросса*, к-рый писал, что эволюционизм в Э. — прямое отражение биол. эволюционизма.

Однако была и другая причина нападков на культурный эволюционизм — теория эволюции находилась в конфликте с христ. теологией. Использование Э. католич. антропологами с опр. целями было отмечено Лоуи в 1921, в рецензии на книгу отца Копперса он писал, что полностью сосредоточиться на чисто этнол. аспекте означало бы пропустить наиболее важную с т.зр. самого автора идею: будучи солдатом церкви, он использует Э. как оружие против врагов церкви ради торжества католич. христианства.

В США Боас и многие его ученики в нек-рых случаях выступали против некритич. эволюционизма с рационалистич., научных позиций, напр., в том случае, когда Боас доказывал общность мифов и сказок. Однако, по большей части боасовский антиэволюционизм носил иррац., антинаучный характер. Следует отметить, что в 20 в. бескомпромиссная и радикальная враждебность по отношению к эволюционизму встречается только среди представителей опр. школ Э. и ортодоксальной теологии.

В к. 19 в. в Э. сформировались две авторитетные (вплоть до к. 20-х гг. 20 в.) научные школы — Боаса в Соединенных Штатах, Ратцеля и Фробениуса в Германии: американская «исторической этнологии» и нем «культурно-историческая». Обе школы в качестве осн. истор. процессов рассматривали диффузию и миграцию. Боасу удалось наглядно показать процесс передачи культурных элементов путем диффузии в сравнит. исследованиях фольклора и мифологии сев.-амер. индейцев. Осн. внимание Боаса было направлено на выявление динамич. законов, управляющих культурными изменениями, т.е. универсальных биол. и психол. законов, объясняющих культурное единообразие.

Не признавая единой культурно-эволюц. формулы для всех об-в прошлого и будущего, Боас склонялся к изучению отд. культур в конкр. регионах. История в его интерпретации имела ограниченный характер, ибо, по его мнению, всякая история первобытного народа, написанная этнологом, является реконструкцией. Он подчеркивал разницу между осторожной реконструкцией, основанной на достоверных данных, и широкими обобщениями, к-рые так и останутся приблизительно достоверными. Однако существовал ряд серьезных общеистор. проблем, по к-рым можно было составить более или менее опр., достаточно убедительные суждения, по таким, напр., как расселение и соотношение рас, связи Америки и Старого Света, Африки и Азии и т.п.

Применение статистики в Э., также носило ограниченный характер, в силу проблематичности стат. исследований. Боас был первым, кто попытался прибегнуть к ней для изучения мифологии. Не злоупотребляя корреляционным методом, он смог получить несколько достоверных коэффициентов корреляции для отд. элементов мифологии. Особый характер этнол. данных не позволял выразить их с помощью математич. формул, поэтому рез-ты их обработки представлялись ему более убедительными, чем простое сопоставление числ. За последними всегда стояли нерешенные проблемы, такие, как реальная сопоставимость данных и их состоятельность.

В 1928 в Нью-Йорке, на съезде американистов, состоялась дискуссия об антропол. методах. Обсуждение сосредоточилось вокруг концепции культурных кругов и других вариантах истор. реконструкции. В конце этой дискуссии Боас заявил, что посвятив всю жизнь иссле-

дованию культуры, к-рую изучал, как результат истор. развития, он тем не менее вынужден выступить в роли *advocatus diaboli*, т.е. на стороне тех, кто для более глубокого понимания картины хотел бы вникнуть в процессы, приводящие к истор. изменениям. Такая позиция не была для него абсолютно новой.

История — отд. человек, группы или всего человечества — в понимании Боаса, и в понимании *Крёбера* и *Р. Редфилда*, вмещающая и биол., и лингвистич., и общекультурные феномены сложна, и построения этнологов всегда могут быть субъективными и недоказательными. Источником ошибок служила в том числе и классификация, к-рая выступала как необходимый элемент любой системы. «Историю» по Крёберу и Редфилду Боас определял как сквозной анализ отд. культуры, описывающий ее формы и динамич. реакции индивида на культуру, а культуры — на индивида. Но этот анализ имел смысл лишь там, где известно, как протекало истор. развитие ныне существующих форм. И хотя история первобытных культур реконструируется на весьма неадекватном материале, нек-рая его часть все же дает основания для обоснованных выводов.

Редфилд выступал против «неопределенности» боасовского метода, а именно, против нежелания разграничить истор. и научный (социально-антропол.) подходы, к-рые считал взаимоисключающими. Согласно Боасу, система социальной антропологии и «законы» культурного развития не менее жестки, чем законы физики, а непредубежденный исследователь должен использовать любой метод, содействующий успешному решению проблемы. При исследовании уникальных и сложных культурных явлений, трудно найти то, что с большим основанием могло называться «законом», чем психологически обусловленные характеристики, присущие всем культурам, хотя и проявляющиеся в разнообр. формах.

Ошибочная интерпретация работ Боаса была связана с тем, что в начале своей научной деятельности, сражаясь «со старыми спекулятивными теориями», он настаивал на необходимости изучения *аккультурации* и распространения культурных элементов. Когда эти истор. методы достаточно укоренились, он перешел к изучению проблем культурной динамики, интеграции культуры и взаимодействия индивида и об-ва.

Большой вклад в развитие амер. Э. внесли ученики Боаса Крёбер и Уисслер, к-рые разработали концепцию культурных ареалов и предложили свое видение культурных регионов Сев. и Юж. Америки.

Крёбер впервые использовал понятие «культурного ареала» в работе 1904 «Типы индейской культуры в Калифорнии», затем описал *культурные ареалы* калифорнийских индейцев и применил это понятие как исследоват. инструмент. В его представлениях культурные ареалы были тесно связаны с природными ареалами. Крёбер изучал культурные области как целое, игнорируя различия отд. элементов. Ранние работы Крёбера по своей направленности близко сходились с аналогичными исследованиями Уисслера.

Осн. культурные регионы Америки Уисслер выделил в книге посвященной амер. индейцам (*The American Indian*, 1917). В качестве критериев для определения ареала он использовал гл. характеристики природной среды и отличит. черты материальной культуры, наметил регионы распространения и адаптации нек-рых культурных черт. В последующих трудах по проблемам диффузии и адаптации культурных элементов Уисслер подчеркнул важность исследований способов и вариантов распространения культурных черт, а также выводов об одинаковом возрасте культурных элементов, происходящих из одной территории.

Он выработал нек-рые шаблоны диффузии: распространение элементов культуры расходящимися кругами, из к-рого следовало, что чем дальше от центра найден элемент (чем шире круг), тем больше возраст его существования. Эта концепция стимулировала составление систематич. описаний распространения культурных черт.

Нем. *культурно-истор. школа* имела свою специфику развития.

Существ. влияние на развитие Э. пер. пол. 20 в. оказали структурные и функциональные исследования *Леви-Стросса*, *Малиновского* и *Радклифф-Брауна* (см. *структурализм*, *функционализм*).

Леви-Стросс занимался изучением систем родства и мифов, лингвистикой и философией, анализом ритуалов, и т.д. Во всех своих трудах он стремился к одному: за разнообразием мифов, ритуалов, обычаев выявить всеобщую структуру чело-веч. духа или ментальную структуру. Метод, к-рый он называл структурным анализом, рассматривал синхронные процессы, но, с т.зр. автора, это не означало, что он поворачивается спиной к истории. Там, где существуют истор. данные, их нельзя игнорировать, во-первых, потому что введение временного измерения увеличивает число уровней синхронного анализа, во-вторых, в силу того, что история будучи завершенной, находится вне досягаемости и может служить средством контроля над субъективными иллюзиями.

Взгляды Леви-Стросса на историю Э. и ее направленность существенно отличались от общепринятой т.зр. Он полагал, что Э. не является ни частной наукой, ни наукой достаточно новой (т.е. начинающейся с Моргана), это — самая древняя и самая общая форма того, что принято называть гуманизмом. Первая форма Э. (или гуманизма) возникла в эпоху Возрождения, вторая — в к. 18 — нач. 19 в.; а третья — та, что традиционно воспринимается как Э., т.е. интерес к исчезающим примитивным об-вам, — в 20 в.

Т.о., Э. 20 в. — это область познания новых культур и новых проблем. Эти культуры не имеют письменных источников, т.к. у них вообще нет письменности; уровень их техн. развития, как правило, очень низок, поэтому они не оставили и памятников изобразит. искусства. Как следствие этого, у этнолога возникает необходимость вооружить свой гуманизм (Э.) новыми способами исследования. Леви-Стросс осознавал, что Э. во всех отношениях выходит за пределы традиц. гуманиз-

ма. Поле ее исследования охватывает всю обитаемую землю, а методология аккумулирует процедуры, относящиеся как к гуманитарным, так и естеств. наукам.

Три анализируемых им вида гуманизма интегрируют и продвигают человек. познание в нескольких направлениях, в т.ч. — в пространстве; в выборе средств исследования, в силу особых свойств «остаточных» об-в, антропология оказалась вынужденной создать новые инструменты исследования, к-рые могут плодотворно использоваться при изучении сложных об-в, включая и совр. западные.

Леви-Стросс видел в Э. 20 в. проявление универсального общепланетарного гуманизма. По его словам, ища источник вдохновения в об-вах наиболее униженных и презираемых, она становится столпом демократич. гуманизма, противостоящего всем предшествующим видам гуманизма, созданным для привилегированных цивилизаций. Поставив на службу человеку методологич. инструментарий, заимствованный из всех наук, Э. должна примирить человека и природу.

Идеи Леви-Стросса оказали сильное влияние на религиоведение, лит. критику, фольклористику, философию, социологию и ряд др. дисциплин.

Влияние Радклифф-Брауна и Малиновского на совр. англ. антропологов заключается в перенесении акцента с истор. исследования культуры на функции социальной структуры и культурную динамику. Э. стала для них не столько исследованием происхождения и развития культуры, сколько анализом обществ, организации и функциональных взаимоотношений культурных институтов и социальных структур. Под косвенным влиянием Дюркгейма, брит. Э. (социальная антропология) склоняется к тому, чтобы признать примат об-ва, а в культуре видеть только функцию социальной структуры. Малиновский пытался объединить психол. и социол. методы, а для Радклифф-Брауна и его последователей социол. интерпретация культурных институтов стала привычной.

Функциональный подход Малиновского основывался на теории первичных и производных потребностей, к-рая, по замыслу автора, должна была дать более опр. функциональный анализ соотношения между биол., психол. и культурным детерминизмом. Малиновскому удалось соотнести разл. типы культурных реакций, в т.ч.: экон., правовые, воспитательно-образоват., научные, магич. и религ., с системой биол. потребностей.

Функциональная теория должна была сыграть роль инструмента познания для полевого исследования и сравнит. анализа разл. культурных феноменов. Малиновский настаивал на том, что функционализм не противостоит ни исследованию распределения культурных элементов, ни реконструкции прошлого посредством изучения эволюции, истории и диффузии, он необходим для определения культурных феноменов через их функцию и форму. Т.о., функционализм в Э. может дать предварит. анализ культуры и должен сыграть роль лакмусовой бумажки в идентификации культурных явлений.

Радклифф-Браун полагал, что существуют два метода, при помощи которых можно объяснять явления культуры, проблемы, возникшие в науке, связаны с тем, что эти методы не были четко разграничены.

Истор. метод дает интерпретацию конкр. института или комплекса институтов, прослеживает этапы его развития и выявляет конкр. причины или события, вызвавшие каждое из изменений. Располагая адекватными истор. данными, можно изучать явления культуры подобным образом. Однако этот способ не дает знания общих законов, поиском которых заняты индуктивные науки. Этот метод показывает действительные временные связи между конкр. институтами, событиями или состояниями цивилизации. Если достаточные истор. данные отсутствуют, единственно возможный способ применения истор. метода состоит в том, чтобы произвести гипотетич. реконструкцию истории культуры народа на основе свидетельств косвенного характера.

Радклифф-Браун был убежден в том, что обычно Э. называют именно эту совокупность гипотетич. реконструкций, т.е. гипотетич. историю. Анализируя культуру Мадагаскара, он, с помощью гипотетической реконструкции истории, опирающейся на максимально полное исследование расовых характеристик, языка и культуры острова, дополненное археол. информацией, проследил истор. процесс, конечным результатом к-рого она является. Опираясь на этот пример, Радклифф-Браун утверждал, что метод этнол. интерпретации может быть применен даже тогда, когда мы не располагаем никакими истор. документами, поскольку по письменным источникам можно узнать лишь историю цивилизации на наиболее поздних этапах ее развития, охватывающих несколько последних столетий; а это не более, чем фрагмент истории существования человечества на Земле. Следовательно, этнол. анализ культуры может дополнить сведения истории и археологии.

Такого рода истор. исследование культуры дает только знание событий, и их последовательности. Однако, существует и другой способ изучения феноменов культуры и цивилизации, их интерпретации, к-рый можно назвать индуктивным — по своим целям и методам он сходен с методами естеств. наук. Радклифф-Браун обозначил эти два способа интерпретации культурных явлений, отличающиеся друг от друга, по результатам и по логическим процедурам как «Э.» и «социальную антропологию». Он предложил ограничить использование термина «этнология» исследованиями культуры, проводимыми с помощью метода истор. реконструкции, а термин «социальная антропология» применять для обозначения той дисциплины, к-рая пытается сформулировать общие законы, лежащие в основе феноменов культуры.

Аналогичной т.зр. придерживались Риверс, Перри и Эллиот Смит, Сепир.

В работе «Этнология как истор. наука» Сепир пишет, что культурная антропология быстро приближается к тому, чтобы стать строго истор. наукой. Изучаемые ею факты и связи между ними не могут пониматься иначе как конечные рез-ты специфич. последовательностей событий, уходящих корнями в далекое прошлое.

Сепир использует слова «Э.» и «антропология» как взаимозаменяемые и придерживается мнения, что Э. должна ограничиваться истор. методом интерпретации и отказаться от всяких попыток искать общие законы.

В 20 в. Э. получила статус направления сравнит. исследований описанных (зафиксированных документально на основе этногр. и др. данных) и совр. культур в отличие от этнографии, к-рая концентрировала свое внимание на изучении отд. племен или обществ.

В 1956 амер. антрополог Оскар Левис выступил с идеей определения границ совр. этнологии: сравнит. ряды предлагалось строить на основе анализа этнич. образований в количестве от двух до сотен. В истории науки наиболее грандиозным исследованием подобного рода стал Этногр. Атлас *Мердока* (1962-66), к-рый насчитывает тысячу этнич. единиц. Подобная работа может проводиться при изучении культуры неск. соседних народов, культурного ареала, континента, полушария или всей планеты. Контекст культуры, предназначенный для сравнительного анализа, может варьироваться от одного культурного элемента до целого списка или совокупности элементов, покрывающих все аспекты культуры. Подобный перечень В. Рэя, составленный на материале ареала плато Сев. Америки, насчитывал 7633 культурных элемента. Данные для сравнит. анализа могут основываться на письменных источниках, полевых исследованиях, или сочетать их. Опр. ограничения в сравнит. метод вносит фактор возможности корректного построения ряда, в т.ч. размещения его во времени и пространстве. Этот метод может лишь ограниченно использоваться при определении культурного ареала, кросскультурных закономерностей, тенденции эволюции.

Качественные изменения произошли в Э. вт. пол. 20 в. с развитием неозволюционизма и изменением эмпирич. базы исследований — стремит. исчезновением объектов изучения (доиндустриальных культур), переориентацией Э. на сложные об-ва. В этот период формируются новые направления, в т.ч. исследование экосистем в конкр. культурах (М. Харрис и др.). Одновременно со становлением культурно-эволюционного направления (*Uyit*, М. Салинс, Э. Сервис) на новый качественный уровень выходит этнол. теория. (См. *Амер. антропол. школа*).

*Л.А. Мостова*

**Э. в Германии** представляет собой аналог культурной антропологии в Англии и США. Существуют два осн. направления исследоват. деятельности Э.: *Völkerkunde* (этнология; и *Volkskunde* (народоведение). *Völkerkunde* (этнология), или наука о народах, занимается изучением культуры и культурных процессов у внеевроп. народов. *Volkskunde* (народоведение), или наука о народе, исследует немецкоязычные этносы. Термин «этнография» (*Ethnographie*) в немецкоязычной специализир. лит-ре обозначает только ту отрасль научной деятельности этнолога, к-рая связана с собиранием и описанием фактич. материала в виде полевых наблюдений.

Культурная динамика теоретико-методол. принципов работы Э. в Германии характеризуется теснейшим взаимодействием с общеевроп. (сер. 19 в. — 60-е гг. 20 в.) и общемировой (включая амер. разработки по социальной и культурной антропологии с 1950) культурной динамикой научно-методол. деятельности. Вместе с тем, культурная динамика нем. Э. сохраняет и по сей день существ. отличит. признаки. «Эволюционный» взгляд на развитие культуры свойствен для нем. Э., начиная с сер. 19 в., но термин «эволюционизм» не характерен для нем. традиции — в научном обиходе «эволюционизм» известен как «теория развития» (*Entwicklungstheorie*). В отличие от др. стран, «эволюционизм» в Германии сохранял свои позиции значительно дольше, вплоть до нач. 20 в. Среди виднейших представителей, выдвигавших идеи «теории развития», были Т. Вайц («Антропология первобытных народов»), А. Бастиан («Человек в истории»), Ю. Липперт («История культуры»), И.Я. Бахофен («Материнское право»), К. фон ден Штейнен. Культурная динамика теоретико-методол. принципов «теории развития» характеризуется как объяснение удаленных друг от друга по времени и месту, но сходных по внешнему облику культурных явлений посредством единства челоуеч. психологии, сравнит. сопоставление разл. культурных фактов (привлечение огромного пласта этногр. материала в качестве залога достоверности интерпретируемых явлений иноплеменной культуры), приоритетное описание экологич. факторов.

«Диффузионизм» прослеживается в Германии в ряду разнообр. близкородственных теоретико-методол. учений, в значит. мере продолжавших разрабатывать идеи «теории развития». Среди осн. учений, объединенных идеей культурной диффузии, выделяются: культурно-морфологическое (культура как целостная функциональная система — *Л. Фробениус*, Б. Анкерман), культурно-географическое (культура и культурные явления исследовались как обусловленные окружающими их природными условиями — *Ф. Ратцель*), культурно-историческое (В. Шмидт, В. Копперс). В 30-е гг. начинается активная научная деятельность Р. Турнвальда и В. Мюльмана, сформулировавших позднее осн. методол. принципы новых этнол. направлений: этнопсихологии, этносоциологии, функциональной социологии.

В 60-90-е гг. наметились следующие направления исследоват. деятельности: изучение локальных культур народов, населяющих страны «третьего мира», интерпретация каузальных связей объектов; попытка определения пространственно-временного места локальных культурных феноменов в общей картине совр. мира; осмысление и последующая организация межкультурного коммуникационного взаимодействия. Для сбора этногр. материала используется метод «*Teilnehmender Beobachtung*» (присутствующего наблюдения), больше известный в России как метод «включенного наблюдения». Прослеживается стремление привести отрывочные сведения случайной выборки в «систематич. состояние», чтобы по ним проследить «общую картину изменений и внешних влияний в локальных группах» (Т. Швейцер). Исследователи полагают, что совр. Э. долж-

на развернуть аналитич. пространство, заниматься не локальными об-вами «третьего мира», а теми отношениями, к-рые позволяют вскрыть контекстуальность и историчность происходящих культурных явлений. Совр. Э. в противовес эволюционизму и диффузионизму представляет собой систематич. взгляд на культуру. Благодаря работе этнологов, в совр. нем. об-ве формируется сознание важности познания чужеродных культурных явлений для полноценного развития собственной культурной формации. К рубежу 90-х гг. 20 в. в нем. Э. назревает необходимость развития исследоват. приемов историзации и контекстуализации локальных культур в мировом масштабе межкультурного сравнения, создания комплексной методологии сравнения, контролируемой и реалистичной (Т. Швейцер).

Наиболее радикальные представители Э., такие, как Г. Элwert, проповедуют отказ от заострения внимания на терминах «национализм», «этничность», «этнос», и осуществляют переход к изучению взаимодействия системы «Wir — Gruppen — Prozesse» («Мы — группа — процесс»), коммуникационных отношений «не этнич.» порядка.

Лит.: Марков Г.Е. Развитие совр. герм. бурж. этнологии // Этнография за рубежом. М., 1979; Этнология в США и Канаде. М., 1987; Марков Г.Е. Очерки истории нем. науки о народах. Ч. 1, 2. М., 1993; Boas F. The Aims of Ethnology. 1888; Boas F. Race, Language and Culture. 1940; Anthropology Today. Chi., 1953; Service El. Profiles in Ethnology. N.Y., 1963; White L. The Social Organization of Ethnological Theory. Houston, 1966; Social Context of American Ethnology 1840-1984. Wash., 1984; Elwert G. Nationalismus und Ethnizität. Über die Bildung von Wir-Gruppen // Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. 1989. Н. 3. Тг. 41; Schweizer T. Perspektivenwandel in der ethnologischen Primär- und Sekundäranalyse. Die frühere und die heutige Methodik des interkulturellen Vergleiches // Ibid.

*А.А. Матусовский*

**ЭТНОМЕТОДОЛОГИЯ** - одно из направлений в совр. культурологии и социологии, продолжающее традиции феноменологич. подхода к изучению социальной реальности. Основатель Э. — амер. социолог Г. Гарфинкель, автор книги «Исследования по этнометодологии», 1967. С тех пор Э. превратилась в развитое теор. течение с весьма специфич. предметом и своеобр. методами исследования. Этнометодологич. исследования развертываются в рамках микросоциол. анализа и направлены на изучение структур повседневной реальности и социального взаимодействия. Резко критикуя «традиц.» (гл. обр. позитивистскую и неопозитивистскую) социологию за ограничение предмета исследования «экстраординарными» (самоочевидно важными) событиями и действиями социальной жизни, Э. снимает разграничение «экстраординарных» и ординарных событий и декларирует свой метод как радикальную альтернативу всей предшествующей социологии, проявляя особый интерес к самым будничным, тривиальным, «сущностно неинтересным», самоочевидным и незамечаемым аспектам повседневной жизни. Э. обнаруживает в этих будничных действиях «систематич. и организованный характер», являющийся рез-том упорядочения людьми своих взаимодействий в ходе выработки их описаний. Самым обыденным взаимодействиям присуща рациональность (рефлексивность), вырабатывая описания своего опыта во взаимодействиях, люди систематизируют этот опыт, тем самым конструируя общие смысловые контексты и социальные структуры. Этнометодологич. анализ взаимодействия, концентрированный гл. обр. на изучении разговорного взаимодействия показал, что оно строится на основе общих, самоочевидных, принимаемых на веру, само собой разумеющихся, «нетематизируемых» далее представлений («фоновых ожиданий»), к-рые могут стать доступны наблюдению и рефлексии только путем создания «антропологически чуждой» среды, т.е. путем разрушения привычных структур взаимодействия. Для этой цели этнометодологами были проведены серии экспериментов с использованием метода, иногда называемого «гарфинкелинг». Предметом изучения Э. сделала «этнометоды», т.е. методы, посредством к-рых участники взаимодействий создают и поддерживают «фоновые ожидания», т.е. повседневную рациональность. Изучая речевое общение, этнометодологи обратили внимание на тот факт, что вербальные выражения не исчерпывают всего содержания коммуникации и что в речевом взаимодействии гораздо больше молчаливо подразумеваемого, чем высказываемого вслух. Э. провела различие между двумя типами выражений: «индексичными» и «объективными». Индексичные выражения описывают объекты с т.зр. их особых качеств и тесно связаны с ситуационным контекстом, объективные описывают общие (типич.) свойства объектов и свободны от контекста (внеситуационны). Задачей социологии является замена индексичных выражений объективными, однако, традиц. социология, с т.зр. Э., не выполнила этой задачи, поскольку строила свои обобщения и теории на некритически принимаемых предпосылках обыденного знания, принимая их на веру как само собой разумеющиеся и не делая их предметом исследования. Исходя из этого, Э. оценивает традиц. социологию как разновидность обыденного знания, как «эт-нонауку», и не видит ее принципиального отличия от других форм этнонауки, таких, напр., как магия. Ввиду неудовлетворительности традиц. социологии Э. рассматривает себя как радикальный проект построения подлинно научной социологии знания. Критики отмечают ограниченность Э. в связи с ее сосредоточенностью на формальных аспектах социального мира, идущей в ущерб его содержанию, анализу.

Лит.: Филмер П. Об этнометодологии Гарольда Гар-финкеля // Новые направления в социол. теории. М., 1978; Ионин Л.Г. Понимающая социология. М., 1979; Garfinkel H. Studies in Ethnomethodology. Englewood Cliffs; N.Y., 1967; Ethnomethodology: Selected Readings. L, 1975; Ethnomethodologie: Beiträge zu einer Soziologie des Alltagshandelns. Fr./M., 1976; Ethnomethodology. How People



Make Sense. Englewood Cliffs; L, 1982; Benson D., Hughes J.A. The Perspective of Ethnomethodology. L, 1983; Heritage J. Garfinkel and Ethnomethodology. Camb., 1984.

*В.Г. Николаев*

**ЭТНОМУЗЫКОЛОГИЯ** - научная дисциплина, занимающаяся изучением муз. систем народов мира, их кросскультурным сравнением и изучением взаимосвязи между муз. системами и другими социальными и культурными факторами. Э. — интегративная дисциплина, осуществляющая многомерное исследование народной музыки в разл. ее аспектах, совмещающая музыковед., акустич., культурологич., социол., психол. и этногр. ее анализ. Термин «Э.» получил устойчивое применение недавно, благодаря голл. ученому Я. Кунсту (1950), вытеснив такие прежде употреблявшиеся названия, как «муз. этнология», «муз. этнография», «сравнит. музыкознание» и др. Становление Э. как научной дисциплины было тесно связано с изобретением фонографа (1877) и последующим развитием звукозаписывающей техники. Использование звукозаписи в эт-номузыкалогич. исследованиях, а также прогрессивное применение измерит. аппаратуры для изучения разл. звукорядов положили конец спекулятивным утверждениям о «простоте» или «сложности» разл. муз. культур и поставили Э. на научную основу. Зарождение Э. обычно датируют 1880-ми гг., когда Европа открыла для себя неевроп. музыку, непривычную для слуха европейца и не укладывающуюся в традиц. европ. представления о музыке. Англ. филолог и физик А.Дж. Эллис (1885) утверждал, что музыка — социальный факт и культурная переменная. Он ввел акустич. измерение звука в центах и, измерив муз. звукоряды разл. этносов, пришел к выводу, что они не исчерпываются известными в Европе. Он предположил, что муз. системы являются культурными системами, принципы построения к-рых связаны с другими социальными факторами. Открытия Эллиса поколебали европоцентрич. идею развития музыки от простого к сложному. М. Вебер в статье «Рац. и социол. основания музыки» (1921) пришел к аналогичному выводу о наличии взаимосвязи между системами идей, социальной и муз. организацией. Он утверждал, что развитие европ. музыки тесно связано с процессом рационализации и развития науки, уходящим корнями в эпоху Ренессанса.

Развитию Э. способствовала организация междунар. фонограммархивов в Вене (1900) и Берлине (1902). Систематич. сравнит. исследования муз. систем, проводившиеся в 1906—33 сотрудниками Берлин. фонограммархива Э. фон Хорнбостелем, К. Заксом, К. Штумпфом и др., показали, что европ. музыка не может считаться вершиной муз. искусства и что инновации европ. муз. авангарда уже задолго до этого содержались в муз. системах разл. этносов. Одними из первых в Европе проводили систематич. полевые исследования фольклорной музыки с помощью фонографа англ. композитор П. Грейнджер (1908) и венг. композитор Б. Барток (30-е гг.).

В США Боас поощрял сбор данных об этнич. музыке и использование их как источника информации о культуре, изучение взаимосвязей между музыкой и другими феноменами культуры. А. Ломаке (1977) разработал новую систему нотного письма, называемую канто-метрикой, и предпринял попытку разграничить мировые «муз. ареалы». Он также обнаружил связь муз. систем с общекультурной моделью и социальной стратификацией.

Совр. тенденции развития Э. характеризуется большим влиянием на нее лингвистич. моделей и методов исследования. Развиваются исследования взаимосвязи муз. и языковых форм выражения в разл. культурных контекстах.

Лит.: Вебер М. Рац. и социол. основания музыки // Вебер М. Избранное: Образ общества. М., 1994; Kunst J. Ethnomusicology. The Hague, 1955; Mernam A.P. The Anthropology of Music. Evanston, 111., 1964; Nettl B. Reference Materials in Ethnomusicology. Detroit, 1967.

*В.Г. Николаев*

**ЭТНОЦЕНТРИЗМ** — понятие, отражающее тенденцию рассматривать нормы и ценности собств. культуры как основу для оценки и выработки суждений о других культурах. Концепция Э. противостоит релятивистскому подходу, в к-ром восприятие норм и ценностей каждой культуры самоценно и не может быть использовано в качестве стандарта, применимого к другим культурам. Э. — неотделимое свойство межгрупповых (межэтнич.) отношений и обладает двойственным характером. С одной стороны, он способствует сплочению внутри опр. культурной (этнич.) общности вокруг собств. норм и ценностей, а также формированию этнич. самосознания как принадлежности к опр. культурному кругу; с др. — приводит к отрицанию ценностей чужой культуры, ведет к культурной самоизоляции и межэтнич. конфликтам.

Лит.: Артановский С.Н. Проблема этноцентризма, этнич. своеобразия культур и межэтнич. отношений в совр. зарубежной этнографии и социологии // Актуальные проблемы этнографии и совр. зарубежная наука. Л., 1979; Le Vine R., Campbell D. Ethnocentrism. Theories of Conflict, Ethnic Attitudes and Group Behaviour. N.Y., 1971.

*Л.А. Мостоеа*

**ЭТОЛОГИЯ** (от греч. «этос» — обычай, нрав, характер) — наука о поведении животных в естеств. среде обитания. Во Франции термин «этология» использовался применительно к науке о поведении животных со вт. пол. 18 в.; однако для обозначения особого научного направления он стал употребляться с 30-х гг. 20 в. (В англоязычных странах этот термин до пер. пол. 20 в. использовался как синоним понятия «характерология».) Основы Э. были заложены исследованиями А. фон Пернау (нач. 18 в.), Дарвина (19 в.) и Я. фон Икскуля

(кон. 19 — нач. 20 вв.). Особенно большое влияние на Э. оказала теория эволюции Дарвина, ставшая для этой науки общей парадигмой анализа всех поведенч. проявлений, в том. числе и поведения человека как одного из видов высших млекопитающих. Разл. формы поведения рассматриваются в Э. с т.зр. их эволюц. значения, т.е. их функциональной ценности для естеств. отбора и сохранения вида. Непосредств. предшественниками Э. были О. Хайнрот, Б. Альтум (Германия), Ч. Уитмен, У. Крейг (США), Дж. Хаксли (Англия), исследования к-рых оказали значит. влияние на последующее развитие Э. и внесли важную лепту в превращение изучения поведения животных в самостоят. научную дисциплину.

Зарождение совр. Э. связано с именами австр. зоолога *Лоренца* (1910-86) и голл. биолога Н. Тинбергена (1907-88). На фоне господства бихевиористской ориентации и лабораторных методов исследования поведения, сосредоточенных на проблемах обучения, Лоренц в 30-40-е гг. выдвинул идею, что поведение животных необходимо изучать в естеств. среде, в условиях ничем не ограниченной свободы, обращая равное внимание как на врожденные, так и на приобретенные его элементы. (В лабораторных условиях «совершенный рисунок поведения», складывающийся под влиянием факторов изменчивости, борьбы за существование и естеств. отбора, разрушается, что неизбежно приводит к ошибочным выводам.) Сам Лоренц разработал оригинальный метод изучения поведения животных в условиях полуневоли. С сер. века этология получила интенсивное развитие; издаются специализир. этологич. журналы «Behaviour», «Ibis», «Journal für Ornithologie», «Zeitschrift für Tierpsychologie». В 1973 за работы в области Э.К. Лоренцу, Тинбергену и М. Фришу была присуждена Нобелевская премия.

Осн. задача Э. — дать филогенетич. и физиол. объяснение функциональных взаимосвязей между всеми факторами, действующими в поведении. С этой задачей связан широкий круг вопросов: какова природа инстинкта; насколько поведение определяется инстинктами и приобретенными реакциями (усваиваемыми как в процессе обучения, так и из личного опыта); как соотносятся и взаимодействуют врожденные и приобретенные элементы поведения; как животные общаются друг с другом; как изменяется поведение животных в процессе органич. эволюции; и т.д. Особое внимание обращается на социальное поведение животных (терр. поведение, ритуалы и процессы ритуализации, механизмы коммуникации, механизмы сдерживания внутривидовой агрессии и т.п.) и изучение эволюции социальной организации. Во вт. пол. 20 в. важным разделом Э. стала «человеч. Э.», изучающая с этол. позиций поведение человека.

Осн. методы Э. — наблюдение поведения животных в естеств. условиях (как со стороны, так и в личном контакте) и его описание, формулировка гипотез на основе наблюдения, повторное наблюдение и эксперименты для проверки гипотез. В наблюдениях используются фото— и киносъемки. Специфической для Э. методол. процедурой является составление видовых «этограмм» («каталогов поведения» разных видов) и их последующее сравнение с целью получения выводов об эволюции разл. форм поведения. Эта процедура используется, в частности, для изучения эволюции социальной организации: на основе выявленных черт сходства и различия виды сортируются по «таксонам», а затем производится сравнение социальных систем (как в целом, так и отд. их элементов), в ходе к-рого, на основе обнаруженных гомологии и конвергенции, выявляются эволюц. тенденции. В целом, суть этол. подхода заключается в подробном сравнит. описании разл. форм поведения, выяснении их приспособительного значения, определении роли врожденных и приобретенных элементов в этих формах поведения, а также выявлении значения этих форм поведения для сохранения и эволюции вида.

В ходе этол. исследований было обнаружено, что любое поведение — сложная комбинация инстинктивных и приобретенных элементов. Инстинкты же представляют собой внутренне сложные формы поведения, состоящие из 3 элементов: «фиксированных паттернов действия» (к-рые приводятся в действие врожденными пусковыми механизмами, не связаны непосредственно с внешними стимулами и осуществляются сами по себе при накоплении достаточной энергии), рефлексов (стереотипных действий, вызываемых внешними стимулами) и «таксисов» (действий, направляемых специфич. источниками стимуляции).

В социальных реакциях обществ. животных важную роль играют «релизеры», т.е. видоспецифичные знаковые стимулы (слуховые или зрительные сигналы, действия, структуры, цвета, химич. сигналы, запахи), к-рые запускают поведение, функционально поддерживающее разл. формы социального сотрудничества (взаимодействие половых партнеров, семейную и групповую жизнь, поединки между особями и т.п.). Одна из важных разновидностей релизеров — т.н. «интенциональные действия», сигнализирующие о намерениях. Взаимодействие по схеме «релизер-реакция» представляет собой достаточно сложную форму знакового поведения. В отличие от знаково-символич. поведения у человека, у животных как сами сигналы, так и реакции на них являются врожденными. (У некоторых высокоразвитых видов эта схема иногда запускается лишь при условии личного знакомства между особями.)

Этологи считают, что важную роль в эволюц. развитии поведения сыграл механизм смещения действий. Этот механизм имеет особое значение, когда поведение мотивируется одновременно несколькими разл. побуждениями (напр., побуждением напасть и побуждением к бегству), а диктуемые ими программы поведения не могут реализоваться одновременно. Благодаря механизму смещения действия формируются новые формы поведения, дающие типичные способы разрешения конфликта между мотивами. В частности, по мнению Лоренца, в процессе эволюции смещенные действия стали материалом для формирования разл. брачных и угрожающих церемоний. У многих животных, начиная с рыб и заканчивая высшими млекопитающими, смещенные действия — неотъемлемый компонент поведения во внутривидовых драках и цере-

мониях, предшествующих спариванию. В этой ситуации одно действие используется для обозначения другого, к-рое, не будучи замещено, было бы опасным; например, у рыбок-клоушек (самцов) в церемониях устрашения используются действия, характерные для постройки гнезда, питания и т.п., к-рые замещают открытое физич. нападение.

Механизм смещения действия лежит в основе процесса ритуализации, в ходе к-рого сигнальные движения приобретают знаковые функции. Процесс ритуализации и ритуальные церемонии у животных — одна из важных и наиболее изученных тем в Э. Ритуализация уравнивает противоречивые побуждения во взаимодействиях между особями, обеспечивающих воспроизводство и социальную жизнь вида, и тем самым выполняют видосох-раняющую функцию. (Напр., ритуализация нейтрализует инстинкт нападения во взаимодействии между самцом и самкой в период ухаживания и спаривания.) Чаще всего процесс ритуализации проявляется у животных в таких формах поведения, как брачные церемонии, боевые ритуалы, боевые танцы, приветствия. У тех животных, у к-рых в ходе эволюции появились орудия нападения, ритуализация играет важную роль в сдерживании внутривидовой агрессии (вороны, чайки, цапли, волки и др.): у них сформировались жесты (или позы) подчинения, вызывающие автоматич. прекращение физич. агрессии со стороны партнера.

В ходе этол. исследований выяснилось, что многие феномены поведения, ранее нередко считавшиеся свойственными исключительно человеку, в тех или иных формах проявляются уже на низших ступенях эволюц. лестницы: социальная организация и социальная иерархия (сложные социальные организации насекомых, т.н. «порядок клевания» у нек-рых рыб, птиц, напр. галок, и млекопитающих); сложные формы поведения, направленные на сохранение и достижение престижа в иерархии (собаки и др. высшие животные); подчинение вожаку (волки, собаки); инфантильная привязанность к матери (шакалы, собаки); «брак», проявляющийся уже у рыб цихлид, у к-рых самец и самка связаны супружескими узами на всю жизнь; ухаживание; «любовь с первого взгляда» (галки, дикие гуси, усатые синицы, утки; у галок, напр., брачной церемонии и моменту физич. близости предшествует длительный период «помолвки»); «однолюбие» (гуси); приветствия; личное узнавание и элементы ориентации поведения на личные узы (галки); передача традиции (галки, приматы; напр., у галок нет врожденного инстинкта узнавания врага, и они учатся распознавать врага от старших членов стаи); игра как поведение, не ограничивающееся генетически заложенными инстинктами, всегда содержащее в себе элемент открытия и новизны и заключающееся в совершении действий ради них самих (галки, кошки, выдры); шутки (приматы); способность к преднамеренному обману и симуляции и способность распознавать обман (собаки, антропоиды); психосоматич. заболевания и неспособность переносить одиночество (человекообразные обезьяны) и т.д.

Лоренц считал, что интеллект как способность к рац. действиям появляется уже у животных (напр., собак), и высказал гипотезу, что его появление связано с ослаблением врожденных стереотипов (видотипичных форм поведения), к-рое расширяет возможности приспособления и «свободного изобретения» новых форм поведения, особенно в экспрессивной сфере, где у человека врожденные формы сигнального поведения вытесняются речью: «... снижение роли инстинктов, исчезновение жестких рамок, к-рыми определяется поведение большинства животных, было необходимой предпосылкой для появления особой, чисто человек. свободы действий». С т.зр. этологов, поведение человека, при всей его уникальности, сохраняет в себе много-числ. элементы дочеловек. поведения.

Если ранние этол. исследования ограничивались изучением поведения животных, то с кон. 60-х гг. на Западе возрос интерес к Э. человека. Многие этологи (Лоренц, Эйбл-Эйбесфельдт, М. фон Кранах и др.) переключились на разработку проблематики «человек. Э.». В США сложилось особое направление в психол. антропологии, ориентирующееся на теорию и методы Э. (А. Бандура, Р. Мазере, И. Альтман, Р. Хайнд, П. Блуртон Джонс, П. Экман, Э. Бургиньон и др.). Осн. методом исследования в этол. антропологии стало *включенное наблюдение*; обычно наблюдается развитие ребенка в культурной среде, переводящее его из досоциального в социальное состояние. Важнейшими темами этолого-антропол. исследований стали соотношение культурного и природного в человек. поведении, изменение поведения в процессе социализации, ритуал и процессы ритуализации, норма и патология, терр. поведение человека, механизмы и особенности невербальной коммуникации в социокультурных общностях, баланс уединения и общения в разных социальных средах, культурные формы проявления агрессивности, страха, любви и привязанности. Этол. антропология развивается в тесном контакте с такими дисциплинами, как кинесика, проксимика, социобиология, исследования коммуникации и т.д.

Лит.: Эйбл-Эйбесфельдт И. Зачарованные острова Га-лапагосы. М., 1971; Он же. Общественное пространство и его социальная роль // Культуры. 1983. № 1; Этнология в США и Канаде. М., 1989; Велик А.А. Психологическая антропология. М., 1993; Лоренц К. Агрессия. М., 1994; Он же. Кольцо царя Соломона. 2-е изд. М., 1978; Он же. Человек находит друга. М., 1992; Тинберген Н. Социальное поведение животных. М., 1993; Tinbergen N. The Study of Instinct. Oxf., 1955; Eibl-Eibesfeldt I. Ethology: the Biology of Behavior. N.Y., ect. 1970; Idem. Human Ethology. N.Y., 1989; Idem. Love and Hate: The Natural History of Behavior Patterns. N.Y., ect., 1972; Altman I. The Environment and Social Behavior: Privacy, Personal Space, Territory, Crowding. Monterey, 1975; Human Ethology. Camb.; P., 1979; Lorenz K. Behind the Mirror. L, 1977; Idem. Evolution and Modification of Behavior. Chi.; L., 1965.

В.Г. Николаев