


Учреждение образования
«Белорусский государственный университет культуры и искусств»

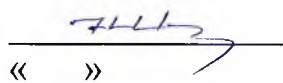
Факультет культурологии и социально-культурной деятельности

Кафедра культурологии

СОГЛАСОВАНО
Заведующий кафедрой


А.И. Смолик
«__» _____ 2023 г.

СОГЛАСОВАНО
Декан факультета


Н.Е.Шелупенко
«__» _____ 2023 г.

**УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКИЙ КОМПЛЕКС
ПО УЧЕБНОЙ ДИСЦИПЛИНЕ**

СОВРЕМЕННАЯ ЗАРУБЕЖНАЯ КУЛЬТУРОЛОГИЯ

для специальности 6-05-0314-02 «Культурология»

Составители:

Е.А. Криштаносова, кандидат культурологии, доцент, доцент кафедры культурологии учреждения образования «Белорусский государственный университет культуры и искусств»;

Ю.И. Кнатько, кандидат культурологии, доцент, доцент кафедры культурологии учреждения образования «Белорусский государственный университет культуры и искусств».

Рассмотрено Советом факультета культурологии и социально-культурной деятельности

26.12.2023 г., протокол № 4

Составитель:

Криштаносова Елена Александровна, кандидат культурологии, доцент, доцент кафедры культурологии учреждения образования «Белорусский государственный университет культуры и искусств»

Кнатко Юлия Игоревна, кандидат культурологии, доцент, доцент кафедры культурологии учреждения образования “Белорусский государственный университет культуры и искусств”.

Рецензенты:

Кафедра управления и экономики высшей школы ГУО «Республиканский институт высшей школы.

Гутько О.Л., доцент кафедры истории и социальных наук УО “Минский государственный лингвистический университет”.

Рассмотрен и рекомендован к утверждению:

Кафедрой культурологии
(протокол от 20 декабря №6)

Советом факультета культурологии и социокультурной деятельности
(протокол от 26 декабря 2023 № 4).

ОГЛАВЛЕНИЕ

1. ПОЯСНИТЕЛЬНАЯ ЗАПИСКА	4
2. ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ РАЗДЕЛ	6
2.1 Учебные издания	6
2.2 Конспект лекций	6
3. ПРАКТИЧЕСКИЙ РАЗДЕЛ	48
3.1 Тематика семинарских занятий	48
4.РАЗДЕЛ КОНТРОЛЯ ЗНАНИЙ	51
4.1 Перечень вопросов по темам семинарских занятий	51
4.2 Перечень вопросов к экзамену	55
4.3 Критерии оценки результатов учебной деятельности студентов	57
5. ВСПОМОГАТЕЛЬНЫЙ РАЗДЕЛ	58
5.1 Учебно-методическая карта учебной дисциплины для дневной формы получения высшего образования	58
5.2 Учебно-методическая карта учебной дисциплины для заочной формы получения высшего образования	60
5.3 Список основной литературы	62
5.4 Список дополнительной литературы	63

1. ПОЯСНИТЕЛЬНАЯ ЗАПИСКА

Представления о культуре как самостоятельной сферы духовной деятельности формировались в течение ряда десятилетий в контексте различных теоретико-методологических направлений и школ. Потребовалась огромная работа, как раскрыть разные стороны функционирования культуры в системе социальной регуляции. В результате деятельности представителей мировой гуманитарной мысли удалось сблизить теорию и эмпирические достижения в области культурологии. Теория стала более дифференцирована, в ее составе возникло деление на фундаментальную и прикладную. Поэтому в целях формирования мировоззренческих ориентаций будущих специалистов социокультурной сферы необходимо глубокое усвоение разнообразных концептуальных подходов к культуре, которые сформировались в иностранной гуманитаристике.

В условиях глобализации изучение мировой культуры - при знании своей, национальной - приобретает особое значение. Знание теории и истории культуры позволяет присоединиться к духовному опыту старших поколений, создает потенциальные возможности для всестороннего развития личности и формирования общечеловеческих идеалов. Через культуру можно присоединить молодых людей к аксиологической стороне бытия. Важнейшую черту культуры - ее преемственность - можно реализовать только систематизированном, логически построенном учебным процессом. Кроме того, сегодня ни одно явление, что имеет отношение к гуманитарной сфере, не может быть рассмотрено без культурологического контекста: без него любой дискурс уже будет неполным.

Дисциплина рассчитана для студентов высших учебных заведений и учитывает предварительно полученные знания по гуманитарным дисциплинам (истории Беларуси, экономической теории, философии, политологии, педагогике), знание в целом особенностей культурных эпох и получение достоверных сведений по различным видам искусства.

В дисциплине предусмотрено актуализация межпредметных связей по отечественной истории, белорусского и мировой литературы, этнографии, художественной культуры, философии, фольклористике и некоторых других дисциплинах.

Ориентирована на поиск гибких связей между гуманитарными и собственно культурологическими проблемами. Причем художественная культура рассматривается как индикатор состояния всей культуры.

Цель дисциплины - осмысление уникального опыта отечественных и зарубежных культурологов, что особенно важно в условиях глобализации;

- формирование у студентов научного подхода к изучению явлений культуры, который базируется на освоении важнейших культурологических.

Важнейшими задачами дисциплины являются:

- выявление всеобщих закономерностей функционирования культуры;
- определение места и роли просветительской концепции культуры, идэй эволюционизма, психоанализа и других парадигм исследования культуры;
- осмысление антропологических концепций генезиса культуры и человека;

- выявления сути религиозного и атеистического экзистенциализма;
- раскрытие парадигмальных установок постмодернизма.

В процессе изучения дисциплины, согласно требованиям образовательного стандарта, студенты должны:

УК-8. Обладать современной культурой мышления.

Основными формами учебной работы являются лекционные и семинарские занятия, самостоятельное изучение отдельных вопросов. Завершается изучение курса сдачей экзамена.

Учебным планом на изучение учебной дисциплины всего предусмотрено 92 часа. Примерное распределение аудиторных часов по видам занятий: лекции – 16, семинарских – 38. Форма контроля – экзамен.

2. ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ РАЗДЕЛ

2.2 Конспект лекций

ЛЕКЦИЯ 1. ПРЕДТЕЧИ СОВРЕМЕННОЙ ЗАРУБЕЖНОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ: А.ШОПЕНГАУЭР, Ф.НИЦШЕ, С.КЪЕРКЕГОР

Иррационалистическая философия возникает в период господства идей классической философии в Западной Европе. Она восстает, бросает вызов классической философской традиции, критикуя узость и односторонность рационализма, его неспособность дать ответы на вопросы, которые ставит жизнь в процессе человеческой деятельности. С появлением иррационалистической философии происходит радикальное изменение философской проблематики, пересмотр проблемы смысла человеческого существования, места человека в мире, его отношения к Богу, к смерти и бессмертию, к его предназначению.

При жизни идеи иррационалистических философов (А. Шопенгауэра, С.Кьеркегора, С. Ницше) не нашли отклика, были встречены враждебно, с ненавистью; однако после их смерти они стали чрезвычайно актуальны, получили широкое распространение. Актуальность иррациональной философии определяется, прежде всего, развитием гуманистического воззрения на мир и роль человека в современной цивилизации; осознанием кризиса европейской культуры; такими факторами, как (демократизация общественной жизни; существенное влияние науки на общество, не способное использовать свои достижения на благо человечества; динамичность и агрессивность в мире, поглощение и уничтожение традиционных культур. Актуальность идей иррациональной философии объясняется тем, что она обращена к проблемам повседневной жизни человека, исследует присущие всем состояния отчаяния и абсурда, страха и смерти, смысла и бессмыслицы, несвободы и свободы, ответственности, выбора и творчества. Кроме того, иррациональная философия находит живой отклик в сердцах и умах людей в силу того, что отказалась от специфически- академического, категориального языка философии, вышла «из берегов философии на широкое поле культуры и ценностей». Категориальная система разнообразна, выходит за пределы чисто философского содержания, затрагивает этику, эстетику, этнографию, психологию, педагогику, литературу и искусство. Иррациональная философия внесла существенный вклад в формирование новой философской картины мира и стиля мышления, обратив свое внимание на ограниченность классической философии, науки и практики. Она создала новый образец философствования, дала импульс для развития культурологии, психологии, психоаналитики, сделала возможным возникновение нового литературного жанра под названием "Философская проза".

Иррационалистическая философия – своеобразный элемент западноевропейской философии. Она есть результат генезиса иррациональных идей в пространстве культуры. Для выяснения сущности и

задач иррациональной философии, следует обратить внимание на смысловые значения понятий «иррациональное» и «иррационализм», неоднозначно используемые в философии.

Под иррациональным принято понимать все то, что выходит за пределы рассудка и разума; алогичное, неинтеллектуальное, противоположное и противоречащее разуму. Иррациональное – это такие явления реальности, которые принципиально недоступны рациональному познанию, несовместимые и несоизмеримые с возможностями разума.

Иррационализм трактуется в двух смыслах: в широком смысле, как философское идеалистическое течение (направление), ограничивающее возможности рационального познания. Разумному созерцанию мира иррационализм противопоставляет чувственное созерцание, интуицию, инстинкт, веру, т. е. другие познавательные способности, позволяющие получить знание недоступное разуму. В узком смысле, под иррационализм подводят различные философские концепции, школы, возникшие в результате развития буржуазной идеологии в конце XVIII века, которые представляли собой реакцию на рационалистическую веру в безграничные возможности человеческого разума и характеризовались стремлением либо опровергнуть рационализм вообще, либо ограничить его чрезмерные притязания на истину. Такова смысловая интерпретация понятий «иррациональное» и «иррационализм», имеющаяся в современной литературе.

Артур Шопенгауэр (1788-1860) – немецкий философ-идеалист, панволонитарист. Как личность сочетал в себе гениальность и скверный характер с глубоким пессимизмом, был чужд общественной и политической деятельности. Главная работа «Мир как воля и представление» (1819-1844). Идейными вдохновителями философии Шопенгауэра были Платон и Кант. В дальнейшем на его мировоззрение большое влияние произвело увлечение буддизмом.

Стойкая неприязнь к немецкой классической философии и ее критика, за исключением И. Канта, явились основанием философского мирозерцания А. Шопенгауэра, в котором в полной мере отразились такие черты иррационализма как отказ от классической академической философии, отрицание существования истинного знания, замена логического мышления мифологией, а также отказ от конструирования разумом новых ценностей.

Философия А. Шопенгауэра это философия аскета, поглощенного собственным одиночеством. Одиночество – центральная проблема в философии А. Шопенгауэра, одиночество рассматривается как социальный феномен обладающий как положительными свойствами, так и отрицательными. Однако, основная задача для Шопенгауэра состояла в том, чтобы перевести философию из области абстрактно-систематической в практическую, сделать ее полезной для жизни действительного человека, человека живущего на земле. По поводу своей философии он заметил, что “... она не дала ему никаких доходов, но избавила от очень многих трат”. Критикуя идею разумности человеческого существования и

необоснованность претензий на отыскание вечных истин, А. Шопенгауэр устанавливает пределы рационализма, заявляет о его неспособности проникнуть в сущность сложных глубинных явлений посредством логики. Сложным явлением Шопенгауэр считал человека и его внутренний мир. Уделяя большое внимание рассмотрению опыта действительного человека, он показал, что большая часть человеческих поступков совершается вопреки доводам разума и поэтому поступки человека аффективны, мистичны, их невозможно объяснить. Не только поступки, но и рождение, и вся жизнь человека также неразумны. В качестве обоснования данной идеи А.Шопенгауэр обращается к культуре, которая всегда воспевала безумие и страсти человеческие, а не разум и не рассудок. Так обнаружил он мир бессознательного и стал его исследовать.

Утверждая идею вечности философии и ее гения-вдохновителя – смерть, А.Шопенгауэр отметил тесную связь философии с искусством, её независимость от науки и социального фона, провозгласил волю единственной реальностью, корнем всего существующего, сердцем мира из которого все вырастает и служит ей. Так А.Шопенгауэр разрушил иллюзию и предрассудок о рациональности западного мира, доказал, что разумность западного человека, в отличие от восточного, очередной европейский миф. С колыбели европейская мысль всегда содержала как рациональный, так и иррациональный моменты в себе, только в разной пропорции.

Парадоксальность философии А.Шопенгауэра заключается в том, что, несмотря на своё собственное заключение о непознаваемости «мировой воли» как «вещи в себе» ни рассудком, ни разумом, он всё же хотел её познать. Специфика философии Шопенгауэра определяется его представлением о человеке, сущность которого зависит не от разума, а от воли. «В силу своей воли человек есть то, что он есть, и его характер составляет в нём его коренное начало». Благодаря познанию себя самого человек узнаёт свой характер. Познание есть качество воли. Единственное преимущество человека перед животным это возможность выбора. А.Шопенгауэр подчеркивает, что связь человека с миром строится на алчности, страхе, зависти и гневе, и мир, в котором живёт человек - это обитель страданий, поэтому Шопенгауэр считал, что Данте для своего ада весь материал нашёл в земной жизни, где для рая нет места. Эти положения позволяют обозначить ещё одну существенную черту философии Шопенгауэра – пессимизм вселенского характера, противопоставленный «ура – оптимизму» рационализма. И это в то время, когда идеал прогресса был всеобщим, когда еще не было потрясений, разрушивших его впоследствии, когда почти все считали, что они идут вперед во всех сферах общественной жизни.

Именно в это время Шопенгауэр, современник Гегеля, совершенно сознательно назначает и читает лекции в одно и тоже время, что и Гегель, и в этих лекциях дает философское обоснование пессимизма.

По мнению А. Шопенгауэра мир обнаруживается нами и как воля и как

представление. Мир как представление – это объективированная воля, существенной чертой которого является отсутствие свободы, поэтому человек – раб своей воли, т.к. служит не себе, ни своим интересам, а воле. Воля заставляет человека жить, каким бы жалким не было человеческое существование.

«Мировая воля» представлена как некий импульс, сила, энергия свободная и не от чего не зависящая. Особенный интерес в шопенгауэрской концепции воли представляет собой идея о том, что «мир как представление», т.е. субъективная человеческая воля или объективированная воля имеет причину своего существования, как и все в природе. Причиной субъективной воли является характер человека, который передается каждому человеку генетическим путем. Так А. Шопенгауэр заложил основу для будущей науки – характерологии.

Серен Кьеркегор (1813-1855) родился в Дании в г. Копенгагене, был седьмым ребенком в семье. Родился незаконнорожденным. Личная жизнь и творчество Кьеркегора тесно связаны. На Западе о Кьеркегоре написано много работ как о личности и как философе, в них отмечается его эгоцентризм, потому что все, что он написал, касалось лично его самого. Он болезненно копался в своей душе, был неуравновешенным, взвинченным, замкнутым в себе и одиноким человеком. Ничто не отвлекало Кьеркегора от самосозерцания, он жил в себе и для себя. Одиночество было его стихией, и в нем он находил блаженство. Врачи поставили Кьеркегору диагноз: маниакально-депрессивный психоз, считали его мазохистом, эпилептиком, бессознательным гомосексуалистом, шизофреником и нарциссом.

Философские взгляды Кьеркегора сложились под влиянием немецкого романтизма, а также под влиянием идей Шопенгауэра и Шеллинга. Основные работы «Или-или» («Наслаждение и долг»), «Болезнь к смерти», «Страх и трепет», «Философские крохи», он публиковал под разными псевдонимами.

С.Кьеркегор – это тип философа – аскета, культивирующего свои возможности эмоционального переживания, недаром его называли виртуозом рефлексии самонаблюдения. Стиль философствования С.Кьеркегора – полемический.

Критикуя Гегеля, Кьеркегор пытается создать субъективно-качественную диалектику. Его интересуют, в первую очередь, интимно-личностные переживания, которые не поддаются никакой объективации. Личные переживания для него невыразимы и неизречимы, как, например, страх. Страх – это изначальная характеристика человека и его бытия. Страх – это интимное выражение свободы человека в вопросе быть или не быть. Страх для Кьеркегора – это бытие личности перед лицом смерти. Главное, что свой страх смерти человек не может передать никому, такова истина («О понятии страха», 1844) и суть качественной диалектики Кьеркегора.

Критикуя Гегеля за снятие с личности ответственности за происходящее, за исключение свободы и самостоятельности, Кьеркегор создает субъективную концепцию личности. Свобода личности может

осуществляться только в индивидуальном выборе, который должен быть абсолютно свободным, независимым от природных связей, от общественных влияний и отношения других людей. В свободе проявляется независимость личности от всего внешнего. Не важно, что выбирает личность, важен акт выбора.

Серен Кьеркегор, верующий человек, утрату веры рассматривает как несчастье. Виновными в распространении неверия считает современное ему христианство, институт церкви и церковную иерархию. В работе «Болезнь к смерти» им пересматриваются основные положения христианства и на их основе создается положительная концепция христианства, смысл которой состоит в его связи с жизнью, в служении человеку. Человек - это дух, дух - это личность, она есть синтез всего. Естественное состояние личности - это состояние отчаянья, то есть смертельная болезнь. Чем глубже сознание, тем сильнее отчаяние. Отчаяние-это страх, прячущийся в глубине сознания; страх перед ничто, боязнь утратить себя.

Кьеркегор развивает протестантскую концепцию труда, создает демократическую теорию талантов, опровергая романтические представления о труде, как об отрицательном и унижительном занятии, мешающем человеку жить и наслаждаться. Совершенство человека заключено в его способности трудиться.

Есть герои и лжегерои, одни трудятся добровольно, т.к. видят в этом смысл жизни; другие совершают мнимые подвиги, удовлетворяя своё тщеславие и честолюбие. Труд – свидетельство человеческого достоинства, возможность самоопределиться. В борьбе за кусок хлеба человек борется и ради того, чтобы обрести самого себя, свое «Я» и тот кто, не испытал этой борьбы, не способен оценить ее величие. С.Кьеркегор считает безумием отрицать существование и смысл заботы о хлебе насущном, однако его не интересует вопрос о сущности труда, его не волнует характер общественных отношений, формы собственности, производственные отношения. Для него важно отношение человека к труду как к источнику богатства и средству искупления греха.

В итоге, человек - для Кьеркегора – венец творения, соединение несоединимого: мудрости и глупости, силы и бессилия, надежды и разочарования, любви и ненависти, жестокости и милосердия, знания и невежества. Велик не мудрец, не философ, не бог – велик лишь человек. В этом притягательная сила концепции человеческой личности С.Кьеркегора. В работах «Или-или» и «Болезнь к смерти» Кьеркегор знакомит нас с тремя стадиями развития личности или тремя типами человеческих характеров – эстетическим, этическим и религиозным, тем самым он развивает, поставленную А.Шопенгауэром проблему типологии человеческих характеров (характерологию).

Фридрих Ницше (1844-1900) – немецкий мыслитель, более всех известная личность, вызывающая удивление, протест, раздражение, восторг и враждебность. Самый цитируемый автор, отец шокирующих воззрений, противоречивая личность: с одной стороны – «человек-легенда», суровый и

мужественный, а с другой стороны – « близорукий, больной, неуверенный в себе человек, привыкший жить в тени.» Его произведения читают с интересом, но довольно часто, многие считают, что его книги нельзя читать всем, так как его идеи опасны и разъедающи.. О его жизни и сочинениях написано много, но каждая отдельная работа о Ницше, по словам С.Цвейга, приоткрывает только отдельные моменты его жизни и творчества. По этим работам невозможно составить чёткую и ясную картину воззрений Ницше.

Стефан Цвейг характеризует Ф. Ницше как страстную, демоническую натуру, противоположную органическим гармоническим натурам, таким, например, как Кант или Гегель, которые в «созвучии с мировым порядком» повторяли возрасты человеческой жизни: от детства к мудрой старости, от хаоса к порядку. У Ницше все, наоборот: в 24 года объективен, строг, учёный, систематизатор; ищет идеалы в прошлом; в качестве друзей 50 – 60 – летние мужи и престарелые учёные. В 27 лет Ницше совершает прорыв в современность, испытывает любовь к современности и страсть к искусству. Результат этой вспышки «Рождение трагедии из духа музыки». В этой работе проявляется страсть противоречить устоявшим мнениям и суждениям, страсть противоречить себе, быть своим собственным антагонистом. Каждому «нет» он противопоставляет «да», а каждому «да» противопоставляет «нет». В 30 лет, когда люди начинают карьеру, он покидает кафедру филологии, из учёного превращается в художника, а к 36 годам становится скептиком, поэтом, музыкантом; разрывает все связи и отношения, освобождается и от науки, и от современности. В сорок лет осуществляется взлёт духовной жизни, в дали от всех и в полном одиночестве.

Трудно классифицировать философию Ф. Ницше, потому что им были разрушены границы, отделявшие разные области знания друг от друга; потому что он быстро менял свои убеждения, отбрасывал старые идеи, как «изношенные вещи» и гнался за новыми идеями. Именно, за смену убеждений и непостоянство, не любили Ницше современники, и именно за это С. Цвейг назвал Ницше Донжуаном познания, так как его волновало не обладание истиной, но сам процесс искания, преследования и овладения истиной. Ницше не Кант, который прожил с познанием «как с законной женой», его нельзя сравнить и с духовными сыновьями Канта: Шеллингом, Фихте, Гегелем и Шопенгауэром, в любви которых к истине «не было и следа эротики, жажды поглощать и быть поглощенным».

С. Цвейг сравнивает книги Ницше с клиническими отчетами об операциях рождения свободного духа. Духовное развитие Ницше происходит в муках, в постоянном преодолении им самого себя. Он постоянно разрушал свой внутренний мир, «чтобы в нем возник новый космос». В смене своих убеждений Ницше чувствовал свое духовное преображение, смысл и цель своего существования.

Плоское и однозначное толкование мыслей Ницше связано с неспособностью понять его многозначные мысли, такое толкование создал

ему маску предвестника фашизма и человека, неспособного к систематическому мышлению. Как отмечают исследователи творчества Ф.Ницше, свое первое духовное потрясение он испытал, читая Шопенгауэра, будучи юным студентом. Тогда впервые произошло разрушение веры в себя, в свои способности, силы знания; тогда исчезла вера в прошлое и в смысл жизни. Встреча с Вагнером, переживания и расширение диапазона чувств, привели его к приобретению нового смысла жизни. Так умер филолог и родился философ.

Специфика философии Ницше определяется выбором нового предмета исследования – внутреннего, духовного мира человека. Ницше отбрасывает истину, заменяет её на правду. Страсть к справедливости, считает своим единственно долгим. Почему Ницше отрекается от истины и обращается к самой простой добродетели обывателей, лавочников, торгашей и адвокатов, к добродетели «нищих духом» – к правде, справедливости и честности? Ницше даже классифицирует правду на торгашескую (осторожность), домашнюю (инстинкт наказания) и воловью (признание только одной правды). По-видимому, стремление к правде, к честности, хотя бы перед самим собой, стало причиной духовного роста Ницше. Ницшеанская правда «не одна, она ничем не связана, не ограничена, она как музыка нарастает и обновляется».

Стремление к правде и справедливости наводит Ницше на вопрос: «Что в нас хочет истины? Почему не лжи? Какова ценность хотения истины?». В результате размышлений и сопоставлений Ницше приходит к выводу, что хотение истины предрассудок. Ценность жизни состоит не в стремлении к истине. Неискоренимая ценность жизни – это ложь, потому что она более всего поддерживает жизнь, она является условием, от которого зависит жизнь. Философы, как 25полагает Ницше, заблуждались относительно истины, они были «адвокатами своих истин». Так решил Ницше вопрос об истоке философии. Для него философия не любовь к истине, не позыв к познанию, а позыв к познанию воли. Исследуя волю как инстинктивную сторону человеческого существования, определяющую поступки человека, он видит в инстинкте вдохновляющий гений философии.

Ницше более всего ищет правды в самом себе, а не во всем, он вторгается в область психологии. Средством познания самого себя считает ясность рассудка (не разум), изощренную способность к оценке и предельную честность по отношению к самому себе. Быть честным – значит быть жестким и суровым, мужественным, а не трусом. Не счастье, а правдивость – цель жизни.

Задача философии по Ницше состоит в самопознании. Философ должен всегда заниматься самопознанием, он время от времени должен терять себя, а затем снова находить. Так Ницше нашел новый предмет познания для философии. Его философия стала протестом против традиционной классической философии, которая подчиняла индивида внешним силам, принципам и обстоятельствам. Философия Ницше – это гимн сильному человеку, тоска по сильному человеку, сверхчеловеку, идеал

которого в процессе своей жизни и творчества он искал то в прошлом (Заратустра), то в настоящем (гений), то в будущем. Причину слабости современного ему человека он видел в христианстве; альтруизм и любовь к ближнему привели человека к вырождению. У Ницше множество хлётких определений человека, в которых он выразил своё презрение к слабому, эгоистичному и немощному человеку. Следует заметить, что Ницше склонен к преувеличениям, он преднамеренно провоцирует читателя, опровергая традиционные нормы, принципы и правила. Провокационные фразы задевают за живое, не оставляют нас равнодушными. Равнодушие и безразличия больше всего боялся Ницше. Однако преувеличения не дают возможности составить истинное представление о его философии. Почему Ницше уделяет внимание не просто человеку, а именно сильному человеку, «сверхчеловеку»? Можно только предположить, что нездоровье и тревога заставили Ницше искать «сверхчеловека» и пути к нему. Тяга к сверхчеловеку это, видимо, своеобразная реакция человека на своё нездоровье и слабость.

Отвергая любовь, как главный принцип христианской культуры, он однако, в своих размышлениях по поводу любви весьма противоречив. Представляется, что ядро философии Ницше заключено именно в его размышлениях о любви. Эти размышления породили новое направление в познании, породили Фрейда, фрейдизм и неопрейдизм. Источником новых направлений в познании стало противопоставление двух явлений человеческой жизни: «любви к себе» и «себялюбия», которые, по мнению Э. Фромма, были двумя противоречивыми принципами европейской культуры, источником душевного разлада человека с самим собой и окружающим миром. Эти два принципа дезориентируют индивида, вредят интеграции личности. Согласно формальной логике эти два принципа исключают друг друга.

Иррациональная философия Ницше отличается от воззрений Шопенгауэра и Кьеркегора. Общее у них – это волюнтаризм, а в остальном, они противоположны. Шопенгауэр пессимист, а Ницше оптимист, так как главное в его философии – вера в человека, вера в возможность преодолеть свою слабость и недостатки. Ницше всюду ищет дионисийское начало в человеке, пытается слабость превратить в достоинство, силу и мощь. Современная ему культура, по его мнению, находится в глубоком кризисе, именно в силу преобладания рационального начала над жизнью, над инстинктами и над свободой человека.

ЛЕКЦИЯ 2. Экзистенциальные концепции культуры.

Религиозный экзистенциализм (К.Ясперс, Ж.Маритен, Г.Марсель).

Атеистический экзистенциализм Ж.-П.Сартра и А.Камю.

В сущности экзистенциализм был борьбой за личность, но с самого начала он имел два направления - **атеистическое и религиозное**. Атеистические экзистенциалисты боролись за автономную личность, находящуюся вне социальных и культурных структур, т. е. за личность ради нее самой. Религиозные экзистенциалисты самыми разными путями искали утраченную связь с Богом.

Обычно различают религиозный (К. Ясперс, Г. Марсель, А. Бердяев и др.), и атеистический (М. Хайдеггер, Ж.П. Сартр, А. Камю и др.) экзистенциализм. Такое деление весьма условно, ибо для многих представителей нерелигиозного экзистенциализма утверждение, что Бог умер, связано с признанием невозможности и абсурдности жизни людей без Бога.

Главное отличие религиозных экзистенциалистов от атеистических экзистенциалистов — в метафизической открытости человеческого бытия, тогда как вторые (Ж. П. Сартр, А. Камю) искали основания для своей философии в замкнутой человеческой экзистенции (отсюда знаменитый тезис Сартра «Экзистенциализм — это гуманизм»).

Религиозные экзистенциалисты в общем пытались влить «старое вино» христианства в «новые мехи» экзистенциальной философии. Конечно, их философия не лишена недостатков и противоречий, но религиозный пафос рассмотренных мыслителей был предельно искренним. При всех различиях (терминологических, мировоззренческих и т. д.) религиозные экзистенциалисты были воодушевлены одной мыслью - что-то сделать, чтобы убедить и вернуть человечество к вере для избежания религиозного кризиса и разрушения духовной культуры. Если Ж. П. Сартр и А. Камю смогли противопоставить деструктивным тенденциям гуманизм и пафос одиночки, обреченного на трагическое существование, то Г. Марсель, М. Бубер и М. де Унамуно видели в человеке, прежде всего, религиозную личность, имеющую незримые связи с Богом и находящую основу для существования в вечности.

К. Ясперс

К. Ясперс определял свои философские труды, среди которых наиболее известные - «Истоки истории и ее цель», «Духовная ситуация времени», «Философская вера» и другие, как философствование, подчеркивая этим постоянную принципиальную незавершенность поиска истины, открытость интеллектуальной деятельности. Вере в религиозные и другие догматы противопоставляет «философскую веру» как следованию бесконечному разворачиванию жизни.

Итогом развития философских идей К. Ясперса явилась концепция «коммуникации», связи между людьми, «соотнесенность экзистенций». Он развивал учение о всемирном единстве человечества, основанием которого является «осевое время» (800-200 гг. до н. э.). Именно в этот период

одновременно и независимо на Западе и Востоке возникла философия как символ духовного единства человечества. Социальное, моральное, интеллектуальное зло проистекает из забвения и нарушения коммуникативных связей между людьми, народами и странами.

Автор утверждает, что «вера отличается от знания». К. Ясперс приводит в пример случаи с Джордано Бруно и Галилеем. «Джордано Бруно верил, Галилей знал». Суд инквизиции вынудил Галилея отречься от своего учения, от своей истины, а Джордано Бруно отрекся только «от нескольких, не имевших для него решающего значения положений своего учения; он умер смертью мученика».

Ясперс объясняет эти случаи так: «истина, страдающая от отречения, и истина, которую отречение не затрагивает». Истина Бруно не была затронута отречением, он принял мученический венец, чтобы не нанести вред истине, после длительного преодоления своего сопротивления. По Ясперсу, это «признак подлинной веры, уверенности в истине, которую я не могу доказать так, как при научном познании конечных вещей».

Ясперс полагает, что «... вера не может стать общезначимым знанием, но посредством моего убеждения должна стать присутствующей во мне. И должна беспрестанно становиться яснее, осознаннее и продвигаться далее посредством сознания».

Будучи представителем религиозного экзистенциализма, К. Ясперс обращается к учению Кьеркегора (в учении данного философа обнаруживаются идейные истоки экзистенциализма). К. Ясперс рассуждает следующим образом: «Вера, как иногда кажется, есть нечто непосредственное в противоположность тому, что опосредствовано рассудком. Тогда вера была бы переживанием – переживанием объемлющего, которое мне дано или не дано. Однако при таком понимании основа и истоки подлинного бытия как бы соскальзывают в то, что может быть психологически описано, в то, что случается. Кьеркегор считает основной чертой веры то, что она обладает исторической неповторимостью, сама исторична. Она – не переживание, не нечто непосредственное, что можно описать как данное. Она – осознание бытия из его истоков посредством истории и мышления».

«Философская вера, обладая чуткой совестью относительно суеверия, которое есть вера в объект, неспособна выразить себя в основоположениях. Объективное должно оставаться в движении и как бы испаряться, чтобы в исчезающей предметности именно благодаря исчезновению становилось ясным наполненное сознание бытия. Поэтому философская вера всегда пребывает в убывающей и снимающей себя диалектике».

Интегральный Гуманизм Ж. Маритена

Философия человеческой личности и свободы Ж. Маритена – это часть его концепции, тесно связанная с философией истории. В свою очередь философия истории Маритена играла значительную роль в предпринятых философом попытках обновления католической мысли, которые вначале были приняты в штыки богословами-догматиками. Но впоследствии, уже в

50-60-х годах, созданная Маритеном программа «интегрального гуманизма» была встречена с сочувствием. «Линия «обновления» Иоанна XXIII и Павла VI по своей направленности совпадала с общим духом исканий этого католического философа, что нашло свое отражение и в документах Второго ватиканского собора. Не случайно «Обращение Вселенского собора к мыслителям и ученым» было вручено Павлом VI именно Маритену. В 1967 г. в энциклике «О прогрессе народов» Павел VI писал о стремлении католической церкви к реализации идеала «интегрального гуманизма». И сегодня взгляды Маритена на перспективы эволюции европейской истории разделяются очень многими католическими философами, находят ревностных сторонников». Но продолжались и споры между католическими авторами по вопросу о том, какую роль сыграли церковь и религиозная мысль в развитии европейского гуманизма. Мыслители-традиционалисты старались, соблюдая «чистоту» католической доктрины, подчеркнуть уникальность именно христианского гуманизма. Маритен же стремился «интегрировать» именно изначальные религиозные, как он полагал, основания («трансцендентные основания») и многообразные феномены европейского гуманизма. Вместе с тем, он отмечал, что интеграция не предполагает не критического отношения к традициям гуманистической мысли и культуры. Маритен высоко оценивал реабилитацию личностного начала, «естественных законов» в жизнедеятельности человека, как они были заданы гуманистической культурой со времени Ренессанса. Но откровенный индивидуализм и «антропоцентризм» европейского гуманизма Маритен объявил неприемлемыми. Главное было в том, что светский, т.е. «антропоцентрический гуманизм», смещал акценты – о «трансцендентных основаниях» забывали или принижали их; на первый план выступали наука, техника, которым придавалось самостоятельное значение. На начальном этапе развития антропоцентризма, в XVI-XVII вв. начался, а на втором этапе, в XVIII- XIX столетиях, завершился процесс оттеснения на задний план или перечеркивания религиозных оснований европейского гуманизма. Плата за это – всесторонний кризис, который в XX в. (в третьем периоде развития истории нового времени) охватил бытие и культуру человечества. Выход Маритен видел в утверждении геоцентрического гуманизма. Маритен призывал современников и потомков глубоко, ответственно осмыслить разрушительные последствия гуманизма без Бога и с помощью специальных мер терпеливо двигаться к «интегральному гуманизму», восстанавливая или вновь закладывая «трансцендентные основания» жизни и культуры. Он призывал преодолеть «злопамятство против христианского мира», которое связано с противоречиями христианской истории, а не с самим христианским идеалом. Концепция интегрального гуманизма Маритена органично вплетена в ткань более широкого религиозно-философского видения культуры и целостной философии истории. Культура понимается как одна из вершин, достигаемых человеком на пути его совершенствования. Творческая деятельность, воплощающаяся в творении культуры, носит на себе отпечаток «трансценденталий божественного бытия – Истины, Красоты и Блага». Как

отмечают исследователи, Маритен был одним из первых неотомистских авторов, осознавших «необходимость поворота к реалиям культурно-исторического мира. При этом, на его взгляд, необходимо было избежать крайностей, представленных протестантской либеральной теологией, растворившей «сакральное» в феномене мирской истории, и неортодоксального бартианства, утверждавшего полную измеримость Бога и культуры. Для осуществления намеченной программы Маритену пришлось не только прислушаться к голосам представителей светской мысли Запада, но и внимательно отнестись к философии тех представителей католического модернизма, чья социокультурная ангажированность вызывала его симпатии. Так сложился его плодотворный контакт с Э. Мунье и другими деятелями персоналистского движения. Нельзя не учитывать и того влияния, которое оказало на динамику становления его взглядов общение с Н.А. Бердяевым, предложившим оригинальный вариант христианско-гуманистического видения истории». Одним из важных элементов гуманистической доктрины Маритена явилась ее антифашистская направленность. Фашизм точно анализировался Маритеном как деградация культуры, цивилизации европейского человечества, как тяжкая плата и кара за присущую им противоречивость, двойственность, внутреннюю надломленность.

Социальные идеи Жака Маритена направлены на решение проблем современности в христианском ключе. «Выход из ситуации кризиса современной ему эпохи виделся Маритену в утверждении «теоцентрического гуманизма», «персоналистической демократии», христианизации всех областей духовной культуры и экуменическом сближении религий». В работе «Сумерки цивилизации» Маритен описывает становление гуманистических идей, и ошибки, приведшие к их вырождению. Гуманизм понимается мыслителем как развитие всех возможностей человека, раскрытие его первоначального величия. Но гуманизму, начиная с античности, свойственен порок замыкания человека на самом себе. Именно в изоляции человеческой природы от Высшего существа, согласно Маритену, коренятся проблемы современного человечества. В отсутствие Бога, человек теряет и свою душу, что приводит к появлению таких теорий отчаяния и абсурда как философия Ницше или экзистенциализм. Две крайности представляют марксизм, полностью замкнувшийся в своем рационализме, и христианский гуманизм, изолировавший разум на поисках «Града человека-бога вместо обращения к идеалу Града личности, сотворенной по образу Божию». Духовное преобразование и обновление цивилизации Маритен связывал с выдвигаемым им проектом «интегрального гуманизма», преодолевающего отпадение человека от Бога через восстановление трансцендентных оснований человеческой жизни. В такой новой цивилизации христианская вера будет сочетаться с секулярными институтами. Источником суверенитета государства будет Бог, главными целями государства станут социальные, и христианские идеалы станут для социальной политики государства канонами. В такой христиански инспирированной демократии религия будет регулировать на высшем уровне

отношения между индивидами, и человеческая свобода будет развиваться. Фашизм и коммунизм искореняли такую свободу, а либерализм, поощряющий эгоизм и индивидуализм, противоречит христианским нормам. Интегральный же гуманизм рассматривает человека как единство божественного и человеческого начал. Маритен не считает свою концепцию, в отличие от марксистского гуманизма, утопичной. Социалистический гуманизм абсолютизирует коллективное начало, либеральный — индивидуальное, а интегральный гуманизм придерживается золотой середины, сочетая обновление с сохранением традиционных ценностей. Соблюдение трех основных принципов интегрального гуманизма — утверждение ценностей личности, совместное существование людей в стремлении к общественному благу, а также христианско-теистическая направленность, ведущая к экуменическому сближению верующих, с точки зрения Маритена, приведет к существованию общества, в котором наиболее полно смогут раскрываться способности личности, а также будет воплощаться человеческая свобода.

Габриэль МАРСЕЛЬ.

Его философия носит ярко выраженный религиозный характер. Марсель, считая невозможным и неприемлемым научное обоснование религии, отвергает рациональные доказательства бытия бога и утверждает, что бог принадлежит особому миру «существования», недоступному для объективной науки. Бог, по Марселю, существует, но не обладает объективной реальностью, не принадлежит миру «вещей»; он «непредставим», «неопределим», его нельзя мыслить: «мыслить веру - значит уже не верить». Таким образом, апология христианства Марселя резко отличается от традиционного от католицизма схоластического метода. В отличие от «мира объективности», в сфере «существования» исчезает граница между субъектом и объектом. Духовное начало, трактуемое объективно, а не субъективно, и тем самым доступное логическому анализу и рациональному познанию, неприемлемо для Марселя. Для экзистенциализма Марселя характерно противопоставление **ДВУХ ПОНЯТИЙ** - проблемы и таинства. Первое характеризует «мир объективности», второе - сферу «существования». **ПРОБЛЕМА**, - гласит определение Марселя, - есть нечто встреченное и преграждающее мой путь. Она всецело передо мной». В этом случае я рассматриваю нечто со стороны, подхожу к нему объективно, как к находящемуся вне и независимо от меня. Проблема находится в сфере логического. **ТАИНСТВО** - это понятие, которое Марселем противопоставляется понятию «проблема». Таинство не противопоставляет субъект объекту, «Я» - «не-Я», познающего - познаваемому. Оно включает, вовлекает меня самого, мое существование, сливается воедино «Я» и «не-Я», выводит за границы созерцательности, стирает грань между «вне меня» и «во мне». Тем самым оно преодолевает объективный, логический подход. Итак, в сфере «существования» мир перестает быть «проблемой» и становится «таинством». Объективность всячески исключается из понимания

отношений, связей, зависимостей. В сфере «существования» у Марселя принципиальное место занимает «интерсубъективность», а не объективность.

Марсель критикует «индустриальное общество», считая практическим эквивалентом «духа астракции» функционализацию, обезличение, «омассовление» человека, «распыление» личности в обществе. Марсель рассматривает технический прогресс, организованность, планирование, коллективизм как возрастающую угрозу антииндивидуалистических сил, направленных к губительному растворению личности в обществе.

Главным методом философствования Г. Марселя было описание опыта переживаний личности. Некоторые исследователи считают, что Марсель примыкал также к традициям христианской метафизики, к традициям онтологии. Действительно, вопрос о бытии - об «утрате» бытия, об отчуждении от него - Габриель Марсель поместил в центр философствования, что объективно сближает его с экзистенциально-персоналистской мыслью. Но нельзя не заметить, что в противовес рационалистическим «прояснениям бытия» (например, у Ясперса), Марсель подчеркивает: вопрос о бытии - не философская проблема, а тайна, мистерия, которая всегда останется тайной. Единственное, что доступно человеку, - причастность, приобщение (*participation*) к бытию, благодаря которому постепенно наполняется смыслом человеческая экзистенция.

И, однако, в философии Марселя основной проблемой, как и в онтологии в целом, становится тема бытия, а центральной антиномией - антитеза «бытия» и «обладания». «Бытие» - главная характеристика присутствия человека в мире, зависящего в конечном счете от Бога и Его промысла, от обеспечиваемого Богом единства тела и духа индивидов. «Обладание» - категория, с помощью которой католический философ пытается зафиксировать черты «неподлинности», обусловленные неумеренными желаниями (они предшествуют стадии обладания), гипертрофированной «волей к власти» и т.д.

«Конкретная философия» - так назвал свою философскую доктрину Г. Марсель - полностью сосредоточена вокруг проблематики «экзистенциального мира» человека. Прославление человека и осмысление его бытия рассматриваются как задача, разрешить которую под силу только религиозной экзистенциальной философии. Мир «разбит» в нем превалирует не бытие, а обладание.

Одна из центральных идей Марселя - необходимость «тотальной евангелизации души» перед лицом современного социального и нравственного кризиса. Нельзя, утверждает он, представить себе спасения человека и человечества от обрушившихся на них в XX в. бед, страхов, угроз, потрясений, если не признать «сверхземной (сверхъестественный) порядок».

САРТР

Миропонимание Сартра сформировалось в мире, зашедшем в тупик, абсурдном, где все традиционные ценности упали. Первый акт философа обязан был, следовательно, быть отрицанием, отказом, чтоб выбраться из этого хаотичного мира без порядка и цели. Отстраниться от мира, отвергнуть

его - это и есть в человеке специфически человеческое: свобода. Выражаясь словами самого Сартра, вся его система взглядов строится на двух постулатах экзистенциализма. Во-первых, в качестве отправной точки Сартр воспринял формулу Достоевского «если бога нет, все позволено», дав ей достаточно обширное толкование. Во-вторых, Сартр отталкивается в собственных рассуждениях от известного экзистенциалистского принципа «существование предшествует сущности». Это означает, что человек поначалу существует, оказывается, возникает в мире и лишь позже он определяется. В представлении экзистенциалиста человек потому не поддается определению, что он сначала ничего собой не представляет. Он станет человеком только позднее и станет таковым человеком, каким он сам себя сделает. Но человек не лишь таков, каким он себя представляет, но таков, каким он проявит волю стать, и поскольку он представляет себя после того, как уже начал существовать, и проявляет волю после этого прорыва к существованию, то человек есть только то, что он сам из себя сделает. Человек - это существо, которое устремляется навстречу будущему и сознает, что оно себя проектирует в будущее. Человек - это до этого всего план, который живет собственной своей жизнью. Ничто не существует до этого плана, ничего нет на сверхчувственном небе, и человек станет до этого всего тем, чем он запроектировал быть. Это высказывание, несмотря на кажущуюся пространность, является совсем принципиальным для понимания дальнейших построений экзистенциалистской теории Сартра. Полагая человека единственным источником воли, Сартр справедливо связывает эту волю с ответственностью.

Экзистенциализм Сартра стремится вынудить человека осознать, что он полностью в ответе за самого себя, свое существование и окружающее, ибо исходит из утверждения, что, не будучи чем-то заданным, человек постоянно строит себя посредством собственной активной субъективности, «проекта», «выбора». Не малую роль в этом играет воображение, в котором раскрывается значимый акт сознания: суть его в том, чтоб отстраниться от данного мира «в себе» и оказаться в присутствии того, что отсутствует.

ЛЕКЦИЯ 3. Культурно-психологическая антропология XX в.

В процессе своего развития психологическое направление в этнологии несколько раз меняло название, сохраняя при этом концептуальную преемственность. Оно именовалось сначала Исторической школой Франца Боаса, затем школой Культура и Личность, затем исследованиями «национального характера», а с шестидесятых годов по наше время — психологической антропологией, или, реже, этнопсихологией.

Начнем с первых лет зарождения психологической антропологии, а именно того времени, когда ряд ученых отверг господствующие в то время научные парадигмы (эволюционизм, теорию культурной диффузии) и предложил совершенно новые подходы к изучению жизни различных народов. Сейчас же мы обратимся к идеям Франца Боаса (Frenz Boas, 1858 — 1942), поскольку последние и послужили толчком к зарождению этнопсихологии, являющейся во многих случаях неплохим объяснительным инструментом для исторических исследований. Заметим кстати, что именно идеи Боаса на десятилетия вперед определили основные теоретические постулаты не только психологической антропологии, но и ряда других магистральных направлений культурной антропологии. Боаса называют архитектором современной этнологии.

Отправной точкой для развития теоретической мысли Франца Боаса послужил научный скептицизм по отношению ко всем принятым в его время теориям и методам изучения человека. Он отвергал все факты, традиционно признаваемой антропологией 19-го века за аксиому, но не являющихся, с его точки зрения, доказанными в строгом смысле слова. Прежде всего, это касалось эволюционизма, то есть, учения о том, что человеческие общества, социальные институты, культура развиваются от низших форм к высшим. Фактически Боас предложил создавать этнологию абсолютно заново как бы на пустом месте, провозгласив, что все прежние этнологические школы имели ложные посыпки и приводили к ложным выводам. Его идея состояла в том, чтобы заново накапливать этнографические данные (причем к качеству и доказательности материалов полевых исследований Боас предъявлял требования, значительно превышавшие те, что были приняты до него), а затем заново делать обобщения, постепенно вырабатывая новые методы и новые концепции.

Боас исходил из той предпосылки, дающий максимальный простор для создания новых теорий и подходов, что **каждая культура имеет свой собственный уникальный путь развития**, то есть исходил из полного культурного плюрализма. Можно сомневаться в том, был ли Боас действительно внутренне убежден в истинности культурного плюрализма, но он использовал его в качестве инструментального средства изучения антропологии отдельных племен и как показала последующая практика в тот период это было весьма разумно, ибо в первые годы существования новой школы. Культурный плюрализм оказался весьма плодотворной методологической предпосылкой для проведения полевых исследований.

Культура, в понимании Боаса, это совокупность моделей поведения которые человек усваивает в процессе взросления и принятия им своей культурной роли. Боас утверждал, что данные этнологии доказывают, что не только наш язык, но даже и наши эмоции являются результатом нашей общественной жизни и истории народа, к которому мы принадлежим. Таким образом, подходу Боаса был присущ вполне откровенный социокультурный детерминизм (то есть такой взгляд на человеческое общество, когда и поведение, и образ мыслей индивида целиком объясняются причинами социальными или культурными, а личностные особенности человека и его свободная воля игнорируется) при рассмотрении каждой конкретной культуры изнутри, с точки зрения ее носителя, и откровенный агностицизм (утверждение невозможности познать сущность и причины какого-либо явления, в частности, культурного развития) при рассмотрении той же культуры из вне. История формирования культуры, ее будущее покрыты завесой тайны. Сходство и различие культур не зависит ни от их географической местоположения, ни от природных условий. Более того, схожесть и различие культур на одном из этапов их развития вовсе не указывает на то, что та же культурная дистанция будет сохраняться и впоследствии. Все эти тезисы стали основополагающими для последующей антропологии.

После длительного периода полевых исследований племен американских индейцев Боас пришел к точке зрения, что любой культурный элемент должен пониматься только в целостном культурном контексте, частью которого он является. Именно Боас положил начало исследованиям культуры как целостности, как системы, состоящей из множества согласованных, внутренне связанных, как бы «притертых» друг к другу частей. Заимствование элементов одной культуры другой, не может протекать как механический процесс и вовсе не является автоматическим следствием культурных контактов. Даже когда процесс заимствования происходит, заимствуемый элемент культуры переосмысливается и приобретает в иной культуре иное значение, нежели имел в той, откуда был заимствован.

Критики обвиняли Боаса в том, что он обратил развитие антропологии вспять, увел ее от поиска общих законов культурного развития. Но что делать, если он был уверен, что культура какого либо индейского племени не менее сложна, чем культура развитой европейской нации, и если различие между ними состоит в том, что одна из них имеет письменность, а другая нет, то это не более чем обычное межкультурное различие. Действительно, многие бесписьменные языки имеют более сложную структуру и более развитую грамматику, чем письменные языки и нет никаких оснований утверждать, что с течением времени структура языка усложняется, а не упрощается.

Боас уделял много внимания созданию собственной научной школы в Колумбийском университете реорганизовал весь курс культурной антропологии, во многом приблизив его к естественным наукам и уделяя

большое внимание подготовке студентов к проведению полевых исследований.

Маргарет Мид: создание эталона полевого исследования

Работы Маргарет Мид (Mead, 1901 — 1978) отличались тем, что она, как верная ученица Боаса, в отличие от своей старшей подруги Рут Бенедикт, никогда не занималась созданием теорий. Это не означает, что в ее работах нет концептуальных обобщений. Но они никогда не доминировали и никогда не предшествовали теоретическому материалу. Они выводились из опыта исследовательской работы (что не значит, конечно, что они всегда были правильными) и всегда носили более или менее фрагментарный характер. Она задала тем самым определенный канон психоантропологических работ двадцатых — тридцатых годов. Кроме того, разработав многие технические подходы к изучению эмпирического материала и методологию обучения ей студентов — саму модель поведения психоантрополога и его отношения с туземцами. Поэтому можно почти без преувеличения сказать, что она создала эталон проведения полевого исследования, остававшийся актуальным с двадцатых по шестидесятые годы.

Так, Маргарет Мид, которая первая описала процесс взросления у некоторых не-западных народов, останавливала свое внимание не только на практике детского пеленания, умывания, приучения к чистоте, что по ее мнению оказывало огромное влияние на формирование человеческой личности, но и на изучение бессознательных установок взрослых членов общества по отношению к детям и способов коммуникации между взрослыми и детьми, играм с детьми, способам руководства детьми.

Она стремилась доказать, что общепринятые представления о возрастных циклах, о неизбежности так называемых переходных периодов в жизни человека неверны, они связаны с принятой в «цивилизованном мире» практикой воспитания детей и подростков. Работы Мид разбивают обычные представления о возрастных циклах. Так она показывает на примере культуры жителей Самоа, что психологические изменения, которые якобы всегда сопутствуют периоду полового созревания, могут вообще отсутствовать, а конфликт поколений — вообще не более, чем черта, присущая западным культурам. Кроме того, на примере ряда народов, она показала условность наших представлений о мужских и женских чертах характера, материнских и отцовских ролях в воспитании детей. Таким путем Маргарет Мид доказывала уникальность различных культур.

Рут Бенедикт: учение об этосе культуры

Одной из студенток Боаса была Рут Бенедикт (Benedikt, 1887 — 1948), автор классической в области психологической антропологии книги «Модели культуры». В ней Бенедикт демонстрирует, что **каждая культура имеет уникальную конфигурацию внутрикультурных элементов, которые все объединены одной культурной темой (которую Бенедикт называла этосом культуры), определяющей не только каким образом элементы культуры соотносятся друг с другом, но и их содержание.** Религия,

семейная жизнь, экономика, политические институты все вместе взятые образуют единую неповторимую структуру. Причем из различных возможных вариаций тех или иных систем отношений, способов действия, форм общественных институций в каждой культуре присутствуют только строго определенные вариации — те, которые соответствуют этосу культуры. Таким образом, этос культуры проявляется во всевозможных сферах человеческой жизни: в системах распределения собственности, в структурах социальной иерархии, в материальных вещах и в технологиях их производства, во всех разновидностях половых взаимоотношений, в формировании союзов и кланов внутри общества, в способах экономического обмена и т.п. Все эти институты (и все иные — неперечисленные здесь, коих существует огромное число) сами по себе имеют большое количество типов и вариаций, но в каждом случае только один из этих типов встроен в рамки той или иной культуры. По мнению Рут Бенедикт, культура, реализуя те или иные социальные модели, соответствующие ее этосу, как бы почти не оставляет места для иных типов тех же институций. Черты, неорганичные данной культуре не получают в ней пространства для своего развития. Те аспекты жизни, которые кажутся наиболее важными нам с точки зрения нашей культуры, могут иметь чрезвычайно мало значения в других культурах, ориентированных иначе, чем наша. А какие-либо черты, которые имеются в нашей культуре, могут быть переосмыслены в других культурах таким образом, что показались бы нам просто фантастическими.

Каждая их культурных конфигураций является следствием уникального исторического процесса. Поэтому, по мнению Рут Бенедикт, говорить о степени развитости той или иной культуры — бессмысленно. Ведь их невозможно сравнивать! Возможно, Бенедикт представляла наиболее крайнюю степень культурного релятивизма, которая вообще когда либо проявлялась в психологической антропологии.

Рут Бенедикт делала нечто большее, чем просто описывала поведение людей как продукт той или иной культуры. Она стремилась описать культуру как **психологическую целостность, как внутренне гармоничную систему**. Ее мало интересовала индивидуальная психология как таковая и психологическое развитие личности, но во всех своих работах она делала акцент на психологической взаимосвязанности различных институций в каждом обществе. Она не стремилась провести четкое разграничение между понятиями социокультурной системы и личности как системы, ее более интересовал вопрос о психологическом соответствии индивидов — членов данной культуры и структурных элементов культуры. Этот подход, заложенный Бенедикт, был характерен для психологической антропологии вплоть до шестидесятых годов.

Говоря о концепции Рут Бенедикт (которая в этом своем аспекте значительно повлияла и на концепции многих других антропологов), следует отметить, что она подразумевала необыкновенную пластичность человеческого природы: социальное и культурное окружение фактически

лепит из личности все, что ей угодно, личность становится как бы частью культуры.

Основываясь на данных полевых исследованиях племен Квакиютль, Цуньи, Плейнс в Северной Америке и племени Добу в Малайзии, Бенедикт описала их все в качестве четырех различных культурных конфигураций, детерминированных единой психологической темой. Она показала, что элементы культуры меняют свое значение под влиянием основной темы — этоса культуры и что они становятся частью единой культурной конфигурации. Так культура народности Квакиютль была определена ею определена как дионисийская, а народности Цуньи — как аполлонийская (здесь очевидны ассоциации с работой Ницше «Происхождение трагедии из духа музыки»). Квакиютль (дионисийцев) она представляла как постоянно стремящихся избежать обыденной ограниченности опыта, выйти из естественных рамок, как бы достигнуть иного порядка бытия. В этих целях они используют различные способы достижения транса, от танцев до наркотических веществ. Цуньи (аполлонийцы) миролюбивы, не склонны к конфликтности, добры

В это время проблема культурных моделей становится доминирующей в культурной антропологии, хотя лишь немногие из антропологов приняли теоретические подходы Бенедикт.

Начиная с двадцатых годов психологическая антропологии развивалась в рамках школы «Культура и Личность», приверженцы которой, как видно из названия этого научного направления, пытались выяснить связь между культурой, принятой в том или ином обществе, и личностью — носителем этой культуры. Психологическая антропология изначально принципиально отличалась и от психологии, и от социокультурной антропологии. Если первая исследовала психику индивида, а вторая — его поведение и мышление, чтобы с их помощью реконструировать общую картину социальной и культурной системы, внутри которой эти индивиды существуют, то **психологическая антропология изучала и культуру, и индивида в комплексе, или точнее было бы сказать, индивида, как представителя определенной культуры.**

Вплоть до шестидесятых годов в психологической антропологии в направлении «Культура и Личность» доминировало представление о тесной корреляция между понятиями «культура» и «личность». На этой посылке и основывался конфигурационистский подход. Причем схожесть между структурой культуры и структурой личности не обязательно проявляет себя в этнографических описаниях поведения членов культуры. Она может быть выражена только посредством тонкой скрупулезной сравнительной работы и мыслительной интеграции многих уровней культуры. В результате этого манипулирования культура как бы уподобляется личности. А индивид представляет собой предельное средоточие культуры — «микрокосм культуры».

ЛЕКЦИЯ 4. Семиотические концепции культуры

Семиотика наука, изучающая природу знака и знаковых систем как коммуникативных систем. Сам термин «семиотика» (от греческого *sema* - знак, признак) в указанном выше значении как учения о знаках использовал еще в XVIII в. английский философ Дж. Локк. В современной науке кроме термина семиотика употребляется и лексема «семиология» (Ф.де Соссюр, Р.Барт). Основоположником семиотики считают американского ученого логика Ч. Пирса.

Первоначально, на рубеже XIX - XX вв. эта наука развивалась в русле лингвистики, по этой причине в семиотике много лингвистических терминов. Так же развитие семиотики связано с использованием методологии логики, математики, философии, кибернетики.

Приведем несколько определений понятия «знак», используя принцип «от простого к сложному».

Первое (простое) определение: знак есть нечто, указывающее на нечто другое.

Красный цвет светофора на дороге указывает либо на запрет проезда автомобилистам, либо на запрет прохода пешеходам. Таким образом, сам по себе красный цвет не обладает запретительным значением. К примеру, ношение одежды красного цвета или красный флаг ничего не запрещают. Именно в знаковой ситуации

Понятно, что все знаки обязательно передают некое сообщение, некую информацию, которая должна быть считана, «раскодирована» тем, кому она адресована. Следовательно, важнейшими вопросами в семиотике являются проблема кода, передачи информации (иначе коммуникации) и интерпретации передаваемых сообщений.

Второе (более сложное) определение: знак есть материальный чувственно воспринимаемый объект (явление), выступающий как заместитель другого объекта (явления) и используемый для передачи информации о нем.

Выделим важнейшие признаки знака.

1. Знак всегда имеет значение.
2. Знак информирует не о себе, т. е. выполняет функцию замещения или репрезентации.
3. Знак используется для хранения и передачи информации.
4. Знак функционирует только в знаковой ситуации, т. е. при наличии воспринимающего этот знак человека.

Возможность стать (быть) знаком заложена в любом предмете, явлении, действии. Именно в этом случае мы и используем выражение «знаковая ситуация».

Таким образом, семиотика изучает не какой-то особый род объектов, а обычные объекты, которые при определенных условиях становятся знаками. Заметим, что есть объекты (предметы, явления, действия), обладающие повышенной способностью быть знаками, иногда говорят, что они обладают повышенной семиотичностью.

Примером такого рода объектов может служить ритуал, парад, любая церемония, где каждое действие является знаком, который нужно расшифровать. Таким же высоко семиотизированным действием является обмен подарками (дарообмен). Подарки (дары) как вещи имеют «непрямое» значение, то есть это знаки, указывающее на особое расположение, симпатию к одариваемому.

И в тоже время, есть объекты, которые семиотируются с трудом, например, ситуации и предметы обыденной, повседневной жизни. Предметы домашнего обихода обычно знаками не являются, хотя и здесь необходимо оговориться, до тех пор, пока речь не идет о так называемой престижной форме потребления, когда вещь, предмет становится знаком социального престижа: дорогие часы, особые марки машин, мобильных телефонов, престижные места отдыха.

Рассмотрим более подробно вопрос о форме и структуре знаков.

Знак имеет 2 уровневую структуру: означаемое (то, на что знак указывает) и означающее (с помощью чего указывают).

К примеру, народный, этнографический костюм всегда был знаковым.

Его означаемое: он указывал на пол (женский или мужской), на возраст (детский или взрослый), на социальный статус (девичий свадебный - замужней женщины).

Означающее народного костюма - сам костюм, его вещное, предметное содержание - цвет, форма, украшения. Означающее знака, помимо «вещной» может иметь и графическую форму (геометрические знаки, математические символы) и акустическую форму (звуки).

Рассмотрим одну из существующих классификаций знаков (ее автором является Ч. Пирс, основоположник семиотики).

1. Знак - признак (используют также и другие названия «знак-индекс», «знак-симптом»).

Это знак, несущий информацию о явлениях, объектах, которым он постоянно сопутствует. Чайка - признак моря, дым - признак огня. Знаками - признаками считают приметы погоды, медицинские симптомы. К ним же относят эмоциональные проявления (смех, слезы), жесты и мимику.

Основное свойство этого вида знаков: относится к обозначаемому им явлению или объекту как часть к целому, поэтому и используются выражения признак, симптом, индекс.

2. Знак - икон (иначе «знак-изображение»)

Этот знак всегда является изображением, рисунком, картинкой. Его основное свойство состоит в том, что он схож с тем, что обозначает. Это сходство с оригиналом может быть большим или меньшим, но знак-икон всегда создает образ оригинала. Особую роль этот вид знаков играет в искусстве, в частности, в живописи. Рассматривая картину или фотографию, мы видим знаки-изображения, которые достаточно полно передают сходство с оригиналом. Аналогичный процесс происходит при просмотре нами кинофильма или телепередачи.

3. Знак-символ (иначе «конвенциональные знаки»).

Можно утверждать, что это самый сложный вид знаков. Их основное свойство – условность по отношению к обозначаемому объекту или явлению.

Само слово «конвенциональность» происходит от латинского *conventio* – условие, договор. Эти знаки могут быть и вещественными (предметными) и изображаемыми (графическими или живописными), но они будут иметь значение потому, что люди условились считать их знаком чего-либо. Чаще всего через знаки-символы транслируется какая-либо идея, понятие, представление.

Например, в античности знаком-символом общего дела двух людей служила разрубленная монета или другой сломанный предмет (тессура). То же значение имеет и обычай разбивать посуду на могилах умерших, известный многим народам мира.

В случаях, когда знак-символ имеет общекультурный характер (к примеру, христианский крест), он легко декодируется, понимается. Если же символ не общепринят, как это зачастую происходит в молодежных субкультурах, то тогда необходимо предварительно узнать его значение. Таким образом, из всех видов знаков затруднительна «расшифровка» и понимание именно знаков-символов.

К конвенциональным знакам (знакам-символам) относится и естественный язык (речь человека). Естественным он назван для различения с искусственными языками, к которым относят, например, математические языки программирования.

В культурологии существуют различные ракурсы анализа культурных феноменов. Рассмотрение культуры как знаковой системы приводит к возникновению направления, которое получило название семиотики культуры. Одним из первых семиотических методов к изучению культуры стал применять французский ученый К. Леви-Стросс. В отечественной науке это направление активно развивалось тартуско-московской школой (Ю.М.Лотман, В.В. Иванов, В.Н.Топоров, Б.А.Успенский и др.).

Основными понятиями семиотики культуры являются язык культуры, культурный текст, культурный код, семиосфера, межкультурная коммуникация.

С точки зрения семиотики культура определяется как совокупность культурных языков, порождающих культурные тексты, которые несут информацию и обладают смыслом, т.е. культура – это своеобразный интеллект человечества.

Понимать какую-либо культуру значит понимать ее знаковые системы, уметь устанавливать их значение и расшифровывать культурные тексты.

Под «культурным текстом» понимается не только письменное сообщение, но любой объект, который является носителем информации. Так культурным текстом можно назвать театральный спектакль, герб города, модную одежду, религиозный культ и т.д.

В повседневной жизни мы чаще всего замечаем, что информация передается посредством слов (речи, письма) или, как говорят семиотики, посредством естественного языка. Ввиду особого значения языка в жизни

человека, он может быть назван «первичной моделирующей системой». Ребенок овладевает языком раньше других знаковых систем.

Но над естественным языком в течение жизни «надстраивается» множество других знаковых систем, которые принято называть языками культуры, и без которых невозможна адекватная коммуникация людей между собой. К языкам культуры (знаковым системам) относят:

- невербальный язык (жесты, мимика, язык телодвижений);
- языки науки (математики, химии и пр.);
- языки искусства (живопись, музыка, танец, язык кино, анимации);
- языки, моделирующие поведение человека (язык ритуала, этикетной ситуации, церемонии, светской вечеринки, имиджа);
- языки различных культурных форм (язык мифа, религии, политики, рекламы, Интернета).

Из перечисленного очевидно, что языки культуры обладают способностью постоянно наращивать свой потенциал, становясь все более разнообразными и повышая свою информативность.

С помощью языков культуры человек упорядочивает окружающий его мир, понимает и наполняет его смыслами. По этой причине языки культуры выполняют «моделирующую» мир функцию и называются «вторичными моделирующими системами».

Разнообразие языков культуры создает знаковое пространство культуры, которое было названо «семиосферой» (Ю.М.Лотман), по аналогии с биосферой.

Для полноценной ориентации в знаковом мире культуры человек должен знать культурный код. Нередко возникает ситуация, когда культурный текст сохранен (напомним еще раз, что под культурным текстом понимается любой культурный объект, несущий информацию и некий смысл), а культурный код неизвестен. В этом случае становится невозможной ни коммуникация (то есть передача информации), ни понимание (то есть интерпретация).

Существенно упростив существо вопроса, условимся под культурным кодом понимать правила, по которым происходит считывание смысла. Культурный код во многом схож с дешифровальным ключом, который и открывает смысл. Чтобы понять православную икону или «считать» смысл существования христианского храма как культурного текста необходимо знать культурный код христианского мировоззрения. Недостаточно знать, что в православных иконах использовался принцип обратной перспективы, необходимо знать какая идея находила выражение таким способом. В христианском храме знаковы (семиотичны) не только предметы (церковная утварь), но и пространство, цвет, форма постройки. Примечательна знаковость «дома». Дом - это всегда внутреннее, освоенное пространство, противостоящее внешнему, неосвоенному пространству, поэтому дом должен быть защищен оберегами. Обереги выступают знаками защиты.

ЛЕКЦИЯ 5. Основные парадигмальные установки постмодернистской философии культуры

Постмодернизм (фр. *postmodernisme* — после модернизма) — термин, обозначающий структурно сходные явления в мировой общественной жизни и культуре второй половины XX века и XXI века: он употребляется как для характеристики постнеклассического типа философствования, так и для комплекса стилей в художественном искусстве. Постмодерн — состояние современной культуры, включающее в себя своеобразную философскую позицию, допостмодернистское искусство, а также массовую культуру этой эпохи.

История термина

Идеологами постмодерна декларируется, что в начале XX века классический тип мышления эпохи модерна меняется на неклассический, а в конце века — на постнеклассический. Для фиксирования ментальной специфики новой эпохи, которая кардинально отличалась от предшествующей, требуется новый термин.

Современное состояние науки, культуры и общества в целом в 1970-е годы было охарактеризовано Ж.Ф. Лиотаром как «состояние постмодерна». Зарождение постмодерна проходило в 1960-1970-е годы, оно связано и логически вытекает из процессов эпохи модерна как реакция на кризис её идей, а также на так называемую «смерть» супероснований: бога (Ницше), автора (Барт), человека (гуманитарности).

Термин появляется в период Первой мировой войны (в разгар декадентских течений) в работе Р.Панвица «Кризис европейской культуры» (1917). В 1934 в своей книге «Антология испанской и латиноамериканской поэзии» литературовед Ф. де Онис применяет его для обозначения реакции на модернизм. В 1947 году А.Тойнби в книге «Постижение истории» придаёт постмодернизму культурологический смысл: постмодернизм символизирует конец западного господства в религии и культуре.

Объявленным «началом» постмодернизма считают статью Л.Фидлера «Пересекайте границу, засыпайте рвы». Однако популярность термин «постмодернизм» обрёл благодаря Ч. Дженксу. В книге «Язык архитектуры постмодернизма» он отмечал, что хотя само это слово и применялось в американской литературной критике 1960—1970-х годов для обозначения ультрамодернистских литературных экспериментов, автор придал ему принципиально иной смысл.

Основные трактовки понятия

В настоящее время существует ряд концепций постмодернизма как феномена культуры, которые подчас носят взаимоисключающий характер: 1. Ю.Хабермас, Д.Белл и З.Бауман трактуют постмодернизм как итог политики и идеологии неоконсерватизма, для которого характерен эстетический эклектизм, фетишизация предметов потребления и другие отличительные черты постиндустриального общества.

2. В трактовке У.Эко постмодернизм в широком понимании — это механизм смены одной культурной эпохи другой, который всякий раз приходит на смену авангардизму (модернизму).

3. Постмодернизм — общий культурный знаменатель второй половины XX века, уникальный период, в основе которого лежит специфическая парадигмальная установка на восприятие мира в качестве хаоса — «постмодернистская чувствительность» (Ж.-Ф. Лиотар).

Отличие постмодернизма от модернизма

Возникший как антитеза модернизму, открытому для понимания лишь немногим, постмодернизм, облекая всё в игровую форму, нивелирует расстояние между массовым и элитарным потребителем, низводя элиту в массы (гламур). Модернизм — это экстремистское отрицание мира Модерна (с его позитивизмом и сциентизмом), а постмодернизм — это неэкстремистское отрицание все того же Модерна.

Эпистемологический кризис и доктрина конструктивизма как основа постмодернизма

Как отмечает Цендровский О. Ю., «содержание оформившегося постмодернистского мировоззрения является по преимуществу критическим и негативным, оно «не столько создает «новое знание», сколько сеет сомнения в правомочности «старого знания». И это неизбежно, поскольку постмодерн берет начало в эпистемологическом кризисе и осознании провала проекта Просвещения. Постулируется невозможность объективного познания и отсутствие критериев достоверности; ими устанавливается «принцип «методологического сомнения» по отношению ко всем позитивным истинам, установкам и убеждениям». Легитимность идеалов модерна, его авторитеты и святыни обличаются в их внутренней иррациональности, беспочвенности и разрушительности.

Мир как текст

В постмодернистской картине мира, конструктивистской с точки зрения теории познания, знак (в том числе словесный, то есть понятие и текст как система знаков) «лишается референциальной функции», функции отражения действительности. Это заявляется принципиально невозможным. Что же в таком случае остается? Только другие знаки и другие тексты. Таким образом, подлинным содержанием любого дискурса являются только другие дискурсы, понятие состоит из понятий, знак - из знаков, текст из текстов, никакой связи с реальностью они не имеют. Весь мир, в том числе мы сами, наше представление о себе, являемся лишь текстом, сложными семиотическими системами. Классическое определение этой ситуации дано Ж. Деррида: «Вне текста не существует ничего», культура, история, личность - все имеет текстуальную природу.

Крах метанарративов и больших проектов

Как подчеркивают Лиотар и З. Бауман, важнейшей чертой традиционного и индустриального обществ было господство в них идеологий, объединявших людей и задающих им великие отдаленные цели, словом, это была эпоха «больших проектов» и описывающих их

универсальных языков (метанарративов), например, метанарратив платонизма, христианства, новоевропейского рационализма и Просвещения. «Сегодня, - пишет Лиотар, - мы являемся свидетелями раздробления, расщепления «великих историй» и появления множества более простых, мелких, локальных «историй-рассказов» «Переосмысление концепций прошлого и возможностей познания привело к тому, что недоверие к метарассказам как подавляющим мышление и легитимизирующим власть вошло в плоть новой картины мира. Словом, речь идет о крахе «больших проектов», в том числе социальных, какими были кантовский глобальный либерализм, а затем фашизм и коммунизм».

«Смерть» Бога, «смерть» субъекта, «смерть» автора

«Смерть» Бога, которую медленно пытаются осуществить уже не одно столетие, дополняется в постмодернизме осознанием того, что коль скоро мир есть текст, человек есть текст, то не может быть никакой речи о человеческой свободе. Наши действия определены текстуальным, культурным составом нашего «Я», мы представляем собой суммы унаследованных моделей поведения и способов восприятия реальности. Не в меньшей мере это касается и автора, который творит не от себя, не из своей субъективности только лишь, а от имени всей громадной и уходящей в глубины веков совокупности текстов. Таким образом, постмодернизм не только низвел религии и повествования о Боге до специфических текстов, ориентированных на контроль, но и «выдвинул концепцию невозможности существования автономного, суверенного индивида и переосмыслил творчество как скрытую цитацию и рекомбинацию уже написанного».

С одной стороны утверждается, что «вечные ценности» — это тоталитарные и параноидальные идефиксы, которые препятствуют творческой реализации. Истинный идеал постмодернистов — это хаос, именуемый Делезом хаосмосом, первоначальное состояние неупорядоченности, состояние нескованных возможностей. В мире царствует два начала: шизоидное начало творческого становления и параноидальное начало удушающего порядка.

С другой стороны, представители апокалиптического подхода (Бодрийяр) резко отрицательно оценивают процесс девальвации «вечных ценностей» и утверждают, что утрата ценностных значений происходит в результате разрыва между знаком и его объектом, когда знак превращается в самостоятельный объект, который посредством длинного ряда самокопирований полностью отрывается от реальности, которую он призван обозначать и образует виртуальную реальность, не имеющую ничего общего с подлинной реальностью. Личность постепенно теряет свою уникальность, «свое лицо», становясь унифицированным элементом бессмысленного калейдоскопа масок, становится объектом среди объектов.

Ж.Бодрийяр выделяет следующие признаки процессов отчуждения в смысловой сфере общества: 1) формирование (в том числе посредством СМИ) виртуальной реальности, почти независимой от подлинной реальности и произвольно конструирующей смысл тех или иных событий 2) отрыв

означаемого от означающего 3) девальвация ценностей и норм. 4) Неуправляемость и катастрофичность последствий научно-технического прогресса для человека. На путь истинный человечество, как полагает Бодрийяр, могут наставить только внешние силы, мировые катастрофы, которые способны «образумить» человека. Критики апокалиптического подхода находят концепцию Бодрийяра ненаучной.

Непримиримым антагонистом концепции Бодрийяра служит позиция М.Фуко. Посвятив своё творчество критике тотальных дискурсов во всех сферах жизни, М. Фуко выдвигает концепцию «заботы о себе» или «самоспасения» как концепцию самореализации человека в условиях тотального диктата и отчуждения.

Фуко полагает, что тотальность «вечных ценностей» и укорененность их в не всегда осознаваемых дискурсах знания, задающих «параметры», «поле возможностей» восприятия мира и отчуждающих человека от подлинного мира, не должна служить оправданием покорности человека чуждым ему силам, «переход на сторону объекта», в терминах Ж. Бодрийяра, а также оправданием «тотальной деконструкции» этих ценностей (концепция Делеза).

Стремясь избежать крайностей концепций Делеза и Бодрийяра, Фуко не призывает к полному отрицанию «вечных ценностей» и дискурсивных практик, в которых они укоренены как враждебных человеческой сущности, а предлагает считать их определенными «точками отсчета», «пунктами отправления», позволяющими человеку, построив свою личную программу, выйти за пределы тезауруса господствующего дискурса и преодолеть отчуждение с миром, раскрыв истинный смысл «вечных ценностей» посредством раскрытия подлинного смысла собственного существования, самореализации на основе внутренних принципов и аксиом, выкристаллизованных из личного жизненного опыта и основанных на подлинных законах физического и духовного развития.

Критикуя свои ранние работы, в том числе радикальные трактовки понятия эпистема, Фуко выдвигает крамольное для постмодернистов утверждение о неслучайности и исторической преемственности дискурсивных практик как общего движения, совокупного результата личных усилий по самотрансформации, самоспасению, позволяющих личности расширить своё сознание и выйти за пределы определенного пространственно-временного дискурса, открыв для себя невозможные в исходном дискурсе возможности для самореализации, самоспасения. В данном контексте, историческая преемственность выступает как эстафета личных усилий по преодолению социальной и культурной обусловленности, трансформации дискурса в направлении большей свободы и плюрализма возможностей для самореализации личности.

«Забота о себе» для Фуко предстает как забота о себе в проективном аспекте: о себе, «каким я хочу быть». Достоинство жизни, по Фуко, в том, чтобы правильно мыслить, преодолевать социальную и историческую обусловленность, вносить посильный вклад в совместную жизнь людей,

делать из себя своеобразное произведение искусства. Работа над собой ведется посредством практик, конституирующих человека, его моральное поведение. Эти практики Фуко называет «техниками себя» - они «позволяют индивидам осуществлять определенное число операций на своем теле, душе, мыслях и поведении, и при этом так, чтобы производить в себе некоторую трансформацию, изменение и достигать определенного состояния совершенства, счастья, чистоты, сверхъестественной силы».

Если Бодрийяр, критически относясь к концепции Фуко познания истины посредством личного опыта и личной трансформации, призывает «забыть Фуко», то Фуко, напротив, призывает «помнить Бодрийяра», рассматривая апокалиптический подход Бодрийяра как реальную альтернативу «заботы о себе», вариант развития событий в случае неспособности человека решиться на личную трансформацию и создание собственной уникальной личности как произведения искусства.

Постмодернисты утверждают идею «смерти автора», вслед за Фуко и Бартом. Любое подобие порядка нуждается в немедленной деконструкции — освобождении смысла, путём инверсии базовых идеологических понятий, которыми проникнута вся культура.

Философия искусства постмодернизма не предполагает никакого соглашения между концепциями, где каждый философский дискурс имеет право на существование и где объявлена война против тоталитаризма любого дискурса. Таким образом, осуществляется трансгрессия постмодернизма как переход к новым идеологиям на современном этапе.

Исследователи постмодернистской философии и искусства полагают, что идеологизация современного искусства, потеря им своих границ, девальвация принципов и ценностей, контроль над искусством со стороны глобальной административной сети, а, с другой стороны, вовлеченность в систему виртуальной реальности, оторванной от подлинной реальности, ставит под вопрос само существование искусства как самостоятельной сферы жизни со своими принципами, нормами и ценностями.

Сопоставляя классическую и постмодернистскую эстетику, Бодрийяр приходит к выводу об их принципиальных различиях. Фундамент классической эстетики как философии прекрасного составляют образованность, отражение реальности, глубинная подлинность, трансцендентность, иерархия ценностей, максимум различий, субъект как источник творческого воображения. Постмодернизм, или эстетика симулякра, отличается искусственностью, антииерархичностью, поверхностностью и отсутствием глубинного смысла. В её центре - объект, а не субъект, избыток копирования, а не уникальность оригинального.

Истоком процесса превращения символа в самостоятельный объект, с точки зрения Бодрийяра, находится заложенная в истоках западной культуры традиция субъект-объектной дихотомии, которая достигает максимума в современной культуре, когда субъект теряет контроль над объектом в форме компьютерных технологий, создающих виртуальную реальность, которая сама начинает диктовать субъекту параметры его существования.

Однако можно предполагать, что состояние хаоса устоится рано или поздно в систему нового уровня и есть все основания рассчитывать на то, что будущее философии определится её способностью обобщить и осмыслить накапливаемый научный и культурный опыт.

Исследователи отмечают двойственность постмодернистского искусства: утрату наследия европейских художественных традиций и чрезмерную зависимость от культуры кино, моды и коммерческой графики, а, с другой стороны, постмодернистское искусство провоцирует острые вопросы, требуя не менее острых ответов и затрагивая самые насущные проблемы морали, что полностью совпадает с исконной миссией искусства как такового.

Постмодернистское искусство отказалось от попыток создания универсального канона со строгой иерархией эстетических ценностей и норм. Единственной непререкаемой ценностью считается ничем не ограниченная свобода самовыражения художника, основывающегося на принципе «всё разрешено». Все остальные эстетические ценности относительно и условны, необязательны для создания художественного произведения, что делает возможным потенциальную универсальность постмодернистского искусства, его способность включить в себя всю палитру жизненных явлений, но также зачастую приводит к нигилизму, своеволию и абсурдности, подстраиванию критериев искусства к творческой фантазии художника, стиранию границ между искусством и другими сферами жизни.

Существование современного искусства Бодрийяр видит в рамках противопоставления разума и стихии бессознательного, порядка и хаоса. Он утверждает, что разум окончательно потерял контроль над иррациональными силами, которые стали доминировать в современной культуре и обществе. Согласно Бодрийяру, современные компьютерные технологии превратили искусство из сферы символов и образов, имеющих неразрывную связь с подлинной реальностью, в самостоятельную сферу, виртуальную реальность, отчужденную от подлинной реальности, но не менее эффектную в глазах потребителей, чем подлинная реальность и построенную на бесконечном самокопировании.

ЛЕКЦИЯ 6. Проблемы культурной прогностики в американской и европейской культурологии XX-XXI вв. Моделирование альтернатив культуры будущего

Футурология - обобщенное название концепций о будущем человечества; в узком значении - область научных знаний, охватывающая перспективы социальных процессов и явлений. Термин был предложен немецким социологом О. Флехтхеймом как название «философии будущего», альтернативной всем предшествовавшим социальным учениям. В этом значении термин не получил распространения. С начала 1960-х под футурологией понималась «наука о будущем», «история будущего», ориентированная на познание перспектив всех явлений, и, прежде всего социальных. Такое понимание было связано с появлением в этот период специальных учреждений, разрабатывавших научно-технические и социально-экономические прогнозы, и содержало претензию на монополизацию прогностических функций существовавших научных дисциплин. Однако отсутствие у понятой таким образом футурологии собственного предмета и ограниченность понимания будущего по аналогии с прошлым выявило несостоятельность данного подхода, что к концу 1960-х привело к практическому выходу такого значения термина из употребления. На смену ему пришла трактовка как комплекса широко понимаемого социального прогнозирования (тесно взаимосвязанной совокупности прогностических функций общественных наук и прогностики как науки о законах прогнозирования). С начала 1970-х ввиду многозначности и неопределенности термин вытесняется термином «исследование будущего». Понятие футурологии преимущественно используется как образный синоним «исследования будущего». В 1960-е преобладающим в западной футурологии было технократическое направление, апологизировавшее научно-технический прогресс как главное средство разрешения социальных проблем. Данным направлением была выдвинута концепция «постиндустриального общества», трактовавшая перспективы развития человечества со сциентистских позиций (Белл, Г. Кан, З. Бжезинский и др.). В рамках леворадикального течения Ф. (А. Ускоу) научно-технический прогресс трактовался как катализатор неизбежного краха западного общества. В конце 1960-х - начале 1970-х в на первый план в футурологии выходит изучение глобальных проблем. Ведущей организацией данного направления стал Римский клуб (А. Печчеи, А. Кинг, Д. Медоуз, Э. Пестель, М. Месарович, Э. Ласло, Дж. Боткин, М. Эльманджра, М. Малица, Б. Гаврилишин, Г. Фридрихе, А. Шафф, Дж. Форрестер, Я. Тинберген и др.), инициировавший компьютерное глобальное моделирование перспектив развития человечества и «пределов роста» технологической цивилизации. В целом в рамках Ф. последней трети 20 в. можно выделить направления «экологического пессимизма» (Форрестер, Медоуз, Р. Хейлбронер), прогнозирующего негативные последствия наличных перспектив развития человечества, и научно-технического оптимизма (Тоффлер, Месарович, Ласло, Пестель),

обосновывающего возможность реализации позитивных потенциалов технологического развития.

Основной научный вклад Э. Тоффлера заключается в том, что он наглядно продемонстрировал широкому кругу читателей результаты процесса технологических изменений. Возможно, в большей степени, чем кто-либо другой, он преуспел в информировании деловых кругов о глубоком скрытом значении происходящих в последней трети XX в. непрерывных изменений. Именно его интуитивное понимание преобразующего влияния отрасли по производству знаний позволило на сравнительно раннем этапе выявить то, что впоследствии стало одной из самых значительных тенденций развития нашей эпохи. Еще в середине 1960-х г. Э. Тоффлер утверждал, что в экономике будущего главенствующая роль будет принадлежать информационным технологиям. Основываясь на своих догадках, он сделал вывод о том, что отныне технологические изменения будут происходить с качественно большей скоростью, чем в прошлом.

Концепция, высказанная Э. Тоффлером в «Future Shock», выражала его видение общества, которое все более и более разрывалось на части преждевременно наступающим будущим. Его тезис о том, что темпы изменений оказываются слишком быстрыми для восприятия их обществом, отражал существовавшие в 1960-х гг. настроения. Ведь это было время, когда количество считавшихся само собой разумеющимися понятий постоянно уменьшалось. Тоффлер доказывал, что связанные с индустриальной цивилизацией институты и системы ценностей становились объектами воздействия непреодолимых, обусловленных увеличением объема знаний сил изменений.

Информационный взрыв создал внешнюю среду, в которой будущее становится практически неразличимым в настоящем. Быстротечность стала основной приметой нашей жизни и привела к коренному изменению всех ее сфер — от экономической до сугубо личной. По мнению Э. Тоффлера, правительства и представители бизнеса должны были быть готовыми ко всему и не ожидать в будущем ничего похожего на то, что было в прошлом. В наши дни эта точка зрения оказывает значительное влияние на теорию менеджмента, однако в начале 1970-х гг. представление Э. Тоффлера о необратимости изменений рассматривалось как странное и эксцентричное. В книге «The Third Wave» («Третья волна») Э. Тоффлер пытался разработать всеобъемлющую схему осознания нацеленных на создание того, что он называл новой постиндустриальной цивилизацией изменений.

Согласно Э. Тоффлеру, Первая волна изменений совпала с сельскохозяйственной революцией, начавшейся еще десять тысяч лет тому назад. Но прежде чем она пошла на убыль, в Европе началась промышленная революция, породившая Вторую волну, быстро захлестнувшую большую часть мира (хотя сельскохозяйственное и промышленное производство продолжают сосуществовать и конкурировать друг с другом во многих частях света). Вторая волна изменений преобразила мир и модернизировала

экономические и общественные институты. Ее последствия по-прежнему ощущаются во всем мире.

Хантингтон — автор многочисленных работ в области политической модернизации, международных отношений, теории демократии и иммиграции. Среди них следует выделить: «Солдат и государство: теория и политика гражданско-военных отношений» (1957), «Политический порядок в изменяющихся обществах» (1968), «Третья волна: Демократизация в конце 20 столетия» (1991), «Столкновение цивилизаций» (1993), «Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности» (2004).

Большую известность получила его концепция «столкновения цивилизаций», которая описывает динамику современных международных отношений сквозь призму конфликтов на цивилизационной основе.

Культурные разломы

Таким образом, конфликт цивилизаций разворачивается на двух уровнях. На микроуровне группы, обитающие вдоль линий разлома между цивилизациями, ведут борьбу, зачастую кровопролитную, за земли и власть друг над другом. На макроуровне страны, относящиеся к разным цивилизациям, соперничают из-за влияния в военной и экономической сфере, борются за контроль над международными организациями и третьими странами, стремясь утвердить собственные политические и религиозные ценности.

С.Хантингтон считает, что если в годы войны основные очаги кризисов и кровопролития сосредоточивались вдоль политических и идеологических границ, то теперь они перемещаются на линии разлома между цивилизациями.

Возможно, что наиболее важной разделительной линией в Европе является, как считает один из современных американских исследователей У.Уоллис, восточная граница западного христианства, сложившаяся к 1500 г. У этих стран общий опыт европейской истории: Ренессанс, Реформация, Просвещение, Французская революция, промышленная революция. Их экономическое положение, как правило, гораздо лучше, чем у людей, живущих восточнее. Сейчас они могут рассчитывать на более тесное сотрудничество в рамках единой европейской экономики и консолидацию демократических политических систем.

Восточнее и южнее этой линии живут православные христиане и мусульмане. Исторически они относились к Османской либо царской империи, и до них донеслось лишь эхо исторических событий, определивших судьбу Запада. Экономически они отстают от Запада и, похоже, менее подготовлены к созданию устойчивых демократических политических систем. И сейчас, по словам С.Хантингтона, «бархатный занавес» культуры сменил «железный занавес» идеологии в качестве главной демаркационной линии в Европе. События в Югославии показали, что это линия не только культурных различий, но временами и кровавых конфликтов.

Уже 13 веков тянется конфликт вдоль линии разлома между западной и исламской цивилизациями. Начавшееся с возникновением ислама

продвижение арабов и мавров на Запад и на Север завершилось лишь в 732 г. На протяжении XI—XIII вв. крестоносцы с переменным успехом пытались принести в Святую Землю христианство и установить там христианское правление. В XIV—XVII столетиях инициативу перехватили турки-османы. Они распространили свое господство на Ближний Восток и на Балканы, захватили Константинополь и дважды осаждали Вену. Но в XIX—начале XX вв. господство турок-османов стало клониться к упадку. Большая часть Северной Африки и Ближнего Востока оказалась под контролем Англии, Франции и Италии.

Военная конфронтация между Западом и исламским миром продолжается целое столетие, и нет намека на ее смягчение. Скорее, наоборот, военная конфронтация между Западом и исламским миром продолжается, она может еще больше обостриться. Обе стороны видят во взаимодействии между исламским и западным миром конфликт цивилизаций.

На протяжении истории арабо-исламская цивилизация находилась в постоянном антагонистическом взаимодействии с языческим, анимистическим (верящим в духов), а ныне по преимуществу христианским чернокожим населением юга. В прошлом этот антагонизм олицетворялся в образе араба-работоторговца и чернокожего раба. Сейчас он воплощается в ряде кровавых столкновений.

Конфликт цивилизаций имеет глубокие корни и в других регионах Азии. Уходящая в глубину истории борьба между мусульманами и индусами выражается сегодня не только в соперничестве между Пакистаном и Индией, но и в усилении религиозной вражды внутри Индии между все более воинственными индуистскими группировками и значительным мусульманским меньшинством.

По мысли Хантингтона, уровень потенциальной возможности насилия при взаимодействии различных цивилизаций может варьироваться. В отношениях между американской и европейской субцивилизациями преобладает экономическая конкуренция, как и в отношениях между Западом в целом и Японией. В то же время в Евразии расплзающиеся этнические конфликты, доходящие до «этнических чисток», отнюдь не являются редкостью. Чаще всего они происходят между группами, относящимися к разным цивилизациям, и в этом случае принимают наиболее крайние формы. Исторически сложившиеся границы между цивилизациями евразийского континента вновь сейчас полыхают в огне конфликтов. Особого накала эти конфликты достигают по границам исламского мира, полумесяцем раскинувшегося на пространстве между Северной Африкой и Средней Азией. Но насилие практикуется и в конфликтах между мусульманами, с одной стороны, и православными сербами на Балканах, евреями в Израиле, индусами в Индии, буддистами в Бирме и католиками на Филиппинах — с другой. Границы исламского мира везде и всюду залиты кровью.

Группы или страны, принадлежащие к одной цивилизации, оказавшись вовлеченными в войну с людьми другой цивилизации, естественно, пытаются

заручиться поддержкой представителей своей цивилизации. Следующая мировая война, полагает Хантингтон, если она разразится, будет войной между цивилизациями.

По отношению к другим цивилизациям Запад находится сейчас на вершине своего могущества. Вторая держава — в прошлом ее оппонент исчезла с политической карты мира. Военный конфликт между западными странами немыслим. Военная мощь Запада не имеет равных. Если не считать Японии, у Запада нет экономических соперников. Запад главенствует в политической сфере, в сфере безопасности, а совместно с Японией — и в сфере экономики. Мировые политические проблемы и проблемы безопасности эффективно разрешаются под руководством США, Великобритании и Франции, мировые экономические проблемы — под руководством США, Германии и Японии.

Все эти страны имеют самые тесные отношения друг с другом, не допуская в свой круг страны поменьше. Так, по крайней мере, видят сегодняшний мир незападные страны, и в их взгляде есть значительная доля истины. Различия в масштабах власти и борьба за военную, экономическую и политическую власть являются, таким образом, одним из источников конфликта между Западом и иными цивилизациями.

Другой источник конфликта — различия в культуре, в базовых ценностях и верованиях. В.С.Нейпол, американский исследователь, утверждал, что западная цивилизация универсальна и годится для всех народов. На поверхностном уровне многое из западной культуры действительно пропитало остальной мир. Но на глубинном уровне западные представления и идеи фундаментально отличаются от тех, которые присущи другим цивилизациям. В исламской, конфуцианской, японской, индуистской, буддистской и православной культурах почти не находят отклика такие западные идеи, как индивидуализм, либерализм, конституционализм, права человека, равенство, свобода, верховенство закона, демократия, свободный рынок, отделение церкви от государства.

Усилия Запада, направленные на пропаганду этих идей, зачастую вызывают враждебную реакцию против «империализма прав человека» и способствуют укреплению исконных ценностей собственной культуры. Об этом, в частности, свидетельствует поддержка религиозного фундаментализма молодежью незападных стран. Да и сам тезис о возможности «универсальной цивилизации» — это западная идея. Она находится в прямом противоречии с партикуляризмом большинства азиатских культур, с их упором на различия, отделяющие одних людей от других.

По мнению С.Хантингтона, центральной осью мировой политики в будущем станет конфликт между «Западом и остальным миром», как выразился арабский ученый К.Махбубани, и реакция незападных цивилизаций на западную мощь и ценности. Такого рода реакция, как правило, принимает одну из трех форм или же их сочетание.

Во-первых, и это самый крайний вариант, незападные страны могут последовать примеру Северной Кореи или Бирмы и взять курс на изоляцию — оградить свои страны от западного проникновения и, в сущности, устранившись от участия в жизни мирового сообщества, где доминирует Запад. Но за такую политику приходится платить слишком высокую цену, и лишь немногие страны приняли ее в полном объеме.

Вторая возможность — попробовать примкнуть к Западу и принять его ценности и институты.

Третья возможность — попытаться создать противовес Западу, развивая экономическую и военную мощь и сотрудничая с другими незападными странами против Запада. Одновременно можно сохранять исконные национальные ценности и институты — иными словами, модернизироваться, но не вестернизироваться.

Как полагает Хантингтон, в будущем, когда принадлежность к определенной цивилизации станет основой самоидентификации людей, страны, население которых представляют несколько цивилизационных групп, вроде Советского Союза или Югославии, будут обречены на распад. Однако есть и внутренне расколотые страны — относительно однородные в культурном отношении, но в них нет согласия по вопросу о том, к какой именно цивилизации они принадлежат. Их правительства, как правило, хотят «вскочить на подножку поезда» и примкнуть к Западу, но история, культура и традиции этих стран ничего общего с Западом не имеют.

Чтобы расколотая изнутри страна смогла заново обрести свою культурную идентичность, должны быть соблюдены три условия. Во-первых, необходимо, чтобы политическая и экономическая элита этой страны в целом поддерживала и приветствовала такой шаг. Во-вторых, ее народ должен быть согласен, пусть неохотно, на принятие новой идентичности. В-третьих, господствующие группы той цивилизации, в которую расколотая страна пытается влиться, должны быть готовы принять «новообращенного».

ЛЕКЦИЯ 7. Постмодернистская и когнитивная антропология

Постмодернизм – культурфилософское течение второй половины XX века, сформировавшееся на стыке философии, социальной антропологии, лингвокультурологии и других гуманитарных наук. Возникновение постмодернистских идей связано с осознанием ограниченности социального прогресса, так как его результаты ставят под угрозу уничтожения само время и пространство культуры. Постмодернизм пытается осмыслить пределы вмешательства человека в процессы развития природы, общества и культуры.

Основные черты постмодернизма

Философия постмодерна прояснила базовые понятия и установки, которые стали основополагающими в интеллектуальной деятельности, характерной для современного стиля мышления. Для постмодернизма характерно:

- отказ от истины, следовательно, от таких понятий, как «исток», «причина», взамен вводится термин «след»;
- принципиальное неприятие категории «сущность», ориентирующей антрополога на поиск глубин, корней явлений культуры, взамен предлагается понятие «поверхность» (резом);
- дихотомии метафизика-ирония, трансцендентное-имманентное (в данном контексте имманентность – срастание сознания со средствами коммуникации, способность приспосабливаться к их обновлению и рефлексировать над ними);
- стремление к неопределенности и многовариантности, фрагментарность и принцип монтажа;
- на смену терминам «жанр», «граница текста» приходят «текст» или «интертекст», что дает исследователю и творцу полную свободу, пренебрегая требованиями традиции;
- деканонизация традиционных ценностных центров, отказ от сакрального в культуре, человека, этноса, логоса, авторского приоритета и др.
- ориентация на деконструкцию и деструкцию, то есть отказ от прежней структуры интеллектуальной практики и культуры вообще.
- полицентричность, как отказ от европоцентризма;
- релятивизация доминантных сил европейской культуры модерна: разума, естествознания, техники, индустрии и др.;
- отказ от веры в прогресс, осознание возможности нового варварства; культурный и социальный плюрализм;
- отказ от понятия личность в пользу понятия «пер-она» и «маска». сближение и сращивание различных художественных направлений;

Теоретические концепции постмодерна вводят целый ряд новых понятий и категорий.

Ризома – теория, допускающая множественные точки входа и выхода в представлении и интерпретации знания. Один из авторов концепции ризомы Ж. Делез различает два типа культур, сосуществующих в современном мире – «древесную» культуру и «культуру корневища» (ризомы). Первый тип культуры тяготеет к классическим образцам, вдохновляется теорией мимесиса. Искусство здесь подражает природе, отражает мир, является его графической записью, калькой, фотографией. Символом этого искусства может служить дерево, являющее собой образ мира. Воплощением «древесного» художественного мира служит книга. Для «древесного» типа культуры нет будущего, он изживает себя. Современная культура не что иное, как культура «корневища», и она устремлена в будущее. Книга-корневище будет не калькой, а картой мира, в ней исчезнет смысловой центр. Грядет не смерть книги, а рождение нового типа творчества и соответственно чтения. Книга-корневище будет реализовывать принципиально иной тип связей: все ее точки будут связаны между собой, но связи эти бесструктурны, множественны, запутаны, они то и дело неожиданно прерываются.

Симулякр – копия, не имеющая оригинала в реальной жизни (Ж. Батай, Ж. Бодрийяр); семиотический знак, не имеющий означаемого объекта в реальности.

Интертекстуальность – уникальное свойство текстов, выражающееся в наличии между ними связей, благодаря которым тексты (или их части) могут многими разнообразными способами явно или неявно ссылаться друг на друга. Термин введен в 1967 теоретиком постструктурализма, французской исследовательницей Ю. Кристевой.

Смерть автора – “критика критики”, изложенная в эссе Р. Барта, и направленная против практики традиционной литературной критики, в которой намерения и биография автора включаются в интерпретацию текста, и вместо этого утверждает, что написанное и создатель не имеют отношения друг к другу.

Таким образом, постмодернистской антропологии принципиально изменяется понимание фундаментальных культурологических категорий: во-первых, языка (в связи с невозможностью установить человеческие значения его понятий), во-вторых, сознания (ему не на что опереться в плане суще-ствования и отражения некоторой реальности), в-третьих, человека и окружающего его мира (они лишаются привычных границ и центров).

Следует отметить, что постмодернизм во многом обязан своим появлением новейшим техническим средствам массовых коммуникаций –

телевидению, видеотехнике, компьютерным сетям. Возникнув прежде всего как культура визуальная (в архитектуре, живописи, кинематографе, рекламе) постмодернизм сосредоточился не на отражении но на моделировании действительности путем экспериментирования с искусственной реальностью. Одной из наиболее характерных черт постмодернизма также является замена законодательного, общего разума, претендующего на руководящую роль во всех сферах человеческого существования, на интерпретативный, который изменяет поиск оснований знания с трансцендентальной субъективности на повседневно-обыденную жизненную практику.

Задача разума сводится теперь уже не к поискам истины, а к истолкованию мира. А так как процедура толкования бесконечна, то и всякая попытка интерпретации происхождения и эволюции культуры и человека с позиций истины бессмысленна: ни одно из толкований не будет обладать приоритетом перед другими, и ни одно не будет окончательным. Следовательно, все точки зрения имеют право на существование. Отсюда следует расплывчатость постмодернистского сознания, осознание относительности любого знания, чувство неопределенности и бесконечный плюрализм, отсутствие глубины и смысла.

Постмодернистская плюралистическая культурная реальность обусловила возникновение серьезной проблемы – поиска маркеров национальной идентичности. Если в традиционном обществе идентификация осуществлялась преимущественно на основаниях происхождения, места рождения или жительства, то есть, можно сказать, автоматически и без трансформации, то современное, постиндустриальное, массовое общество предлагает человеку не просто множественность идентификаций, но даже вынуждает человека менять свои качества и определять новый тип идентичности. Для современного общества уже не является актуальной проблема типологии идентификации и механизмов ее действия, перед человечеством поставлен вопрос о кризисе идентификации как социокультурном феномене, оформившемся в эпоху постмодерна и заключающемся в разрушении условий возможности целостного восприятия субъектом самого себя как самотождественной личности. Главная проблема современного общества и идентификации человека в нем – это невозможность соотнести личность с одной, конкретной общностью. Личность вынуждена принадлежать одновременно множеству разнородных идентичностей, с разновекторными и зачастую несопоставимыми или трудно коррелируемыми между собой системами ценностей. В результате личность становится, по определению Ж.-Ф. Лиотара, личностью с нулевой степенью общей культуры.

В современном мире ученые говорят о *полиидентичности*, как о теоретическом подходе, предусматривающем наличие у индивида сразу нескольких идентичностей. Важным аспектом понимания специфики идентичности в постнеклассическом мире становится актуальность проблемы самоопределения человеческого «Я» как фундаментальной, экзистенциальной категории, а не одного из многих факторов социального, культурного, правового мира.

Основные идеи изучения антропосоциогенеза в когнитивной антропологии.

Когнитивная (от лат. *cognitio* – знание, познание) антропология (используются и примерно равнозначные термины «когнитивная культурология» и «когнитивная этнология») стала зарождаться в середине 1950-х годов в США в рамках развития методов формального семантического анализа и окончательно оформилась в середине 1960-х годов, когда были сформулированы ее основные теоретические концепции, а также конкретизирован предмет исследований этого направления культурологических исследований.

Когнитивная антропология в качестве методологической основы имеет просветительский образ культуры. Такая исследовательская позиция предполагает, что важнейшим элементом культуры выступает мышление, благодаря чему человек познает окружающий мир. С этой точки зрения прогрессивное развитие культур заключается в расширении горизонтов познания, реализации тенденции сделать мир понятным, построении более логичной картины окружающей действительности, освобождении от невежества, вредных пережитков. Объектом изучения когнитивной культурологии являются не сами по себе элементы культуры, а система организации элементов культуры. При этом подразумевается, что у каждого народа система восприятия, мышления, поведения, эмоций различная.

Когнитивную антропологию следует рассматривать как широкий комплекс организационно не связанных между собой близких теоретических представлений, изменяющихся в зависимости от страны или научного центра. По мнению ряда историков науки, у истоков когнитивной антропологии стоят американские антропологи У. Гудэнаф, Ф. Лаунсбери, Х. Конклин, психологи С. Брунер, Дж. Гудноу, Дж. Остин, лингвисты Д. Хаймс, К. Пайк и др..

Внимание когнитивной антропологии сосредоточено, в частности, на сферах этнолингвистики и общей теории познания. В основе теории собственно когнитивной культурологии лежит специфическое представление о культуре: культура выступает в качестве системы символов, организованных в виде набора правил. Эти правила, в свою очередь,

структурируют и ограничивают человеческую деятельность, а сама культура представляется как способ организации и осмысления окружающей действительности. С этой точки зрения культура уподобляется «языку», а деятельность – «речи» в том понимании этих терминов, которого придерживался Ф. де Соссюр. В рамках так понимаемой культуры «сигналы», поступающие из окружающего мира, остаются для воспринимающего субъекта незначимыми до тех пор, пока не подвергнутся в его мозгу процессу когниции (познанию, осмыслению).

Важное отличие когнитивного подхода от прежних концепций заключается в его культурологическом аспекте. Многие прежние теоретические представления исходили из того, что сходство культурных проявлений в обществе объясняется прежде всего наличием у всех его членов единой базовой личностной структуры и системы мотиваций. Исходный для когнитивистов методологический принцип иной: они считают, что общей для людей является не единая система мотиваций, а их способность к переработке информации, выражающаяся в когнитивной функции. Эта функция обеспечивает регуляцию отношений индивида с окружением через селективность восприятия, научение, пользование языком и другими формами символической коммуникации, а также за счет их изменения под влиянием интуитивных и креативных импульсов. Она обуславливает когнитивную организацию, упорядочение представлений индивида о самом себе и окружении. Такие понятия, введенные американскими учеными, как «образ тела» П. Шилдера, «роль», «Я», «другой», «генерализованный другой» Д. Г. Мида, «среда поведения» А. Холлуэлла, «картина мира» Р. Рэдфилда, «план» Д. Миллера обозначают результаты такой организации.

Каждый индивид в каждый момент времени располагает определенным интегральным продуктом опыта своих отношений с окружением – когнитивной моделью, упорядочивающими сложную совокупность его разнокачественных представлений о внешнем мире и о себе.

«Когнитивная модель» личности состоит из трех измерений:

- 1) оценочное (цели, ценности);
- 2) дескриптивное (описательное) (объекты, «Я»);
- 3) инструментальное (планы, способы, техника действий).

Эта модель во всех трех измерениях служит основанием для ориентации индивидов при осуществлении их выборов и решений в пространстве предполагаемой активности. При таком подходе становится ясным, почему не может быть общей для индивидов системы мотивации: различие индивидуальных социальных и познавательных опытов конкретных индивидов обуславливает и различие их «когнитивных моделей». В рамках когнитивной культурологии в соответствии с этим принимается допущение о

том, что различия в представлениях о мире и определенная степень взаимонепонимания между людьми (в силу различия когнитивных моделей, различий менталитета) служат поддержанию культурного порядка.

3. ПРАКТИЧЕСКИЙ РАЗДЕЛ

3.1 Тематика семинарских занятий

Занятие 1, 2. Предтечи современной культурологии

Рекомендуемая литература:

1. *Ницше, Ф.* Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм / Ф. Ницше // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т.1. – С. 47 – 158.
2. *Маркарян, Э.С.* Теория культуры и современная наука / Э.С. Маркарян. – М.: Мысль, 1983. – 284 с.
3. *Мартынов, В.Ф.* Культурология. Теория культуры: учеб. пособие / В.Ф. Мартынов. – Минск : АСАР, 2008. – 848 с.
4. *Смолік, А.І.* Культуралогія: тэорыя культуры: вучэб. дапаможнік / А.І. Смолік, Л.К. Кухто. – Минск : Бел. дзярж. ун-т культуры і мастацтваў, 2008. – 281 с.

Занятие 3, 4, 5. Психологические концепции в современной зарубежной культурологии

Рекомендуемая литература:

1. *Гуревич, П.С.* Культурология / П.С. Гуревич. – М.: Знание, 1994. – 288 с.
2. *Иконникова, С.Н.* История культурологии. Идеи и судьбы / С.Н. Иконникова. – СПб.: Санкт-Петербург. гос. академия культуры, 1996. – 264 с.
3. *Чернявская, Ю.В.* Личность и культура / Ю.В. Чернявская. – Минск : Беларусь, 2003. – 208 с.
4. *Фрейд, З.* Психоаналитические этюды / З. Фрейд. – М.: АСТ, 2004. – 220 с.
5. *Фромм, Э.* Человек для себя. Иметь или быть? / Э. Фромм. – Минск : Коллегиум, 1997. – 253 с.
6. *Юнг, К.-Г.* Психология бессознательного / К.-Г. Юнг. – М.: Канон, 1994. – 320 с.

Занятие 6, 7, 8. Экзистенциальные концепции культуры

Рекомендуемая литература:

1. *Маркарян, Э.С.* Теория культуры и современная наука / Э.С. Маркарян. – М.: Мысль, 1983. – 284 с.
2. *Мартынов, В.Ф.* Культурология. Теория культуры: учеб. пособие / В.Ф. Мартынов. – Минск : АСАР, 2008. – 848 с.

3. *Смолік, А.І.* Культуралогія: тэорыя культуры: вучэб. дапаможнік / А.І. Смолік, Л.К. Кухто. – Минск : Бел. дзярж. ун-т культуры і мастацтваў, 2008. – 281 с.
4. *Камю, А.* Бунтующий человек / А. Камю. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с.
5. *Сартр, Ж.П.* Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.П. Сартр // Сумерки богов. – М., 1989. – С. 91–104.
6. *Хайдеггер, М.* Время и бытие / М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – 447 с.

Занятие 9,10. Персоналистские и диалогические концепции культуры

Рекомендуемая литература:

1. *Библер, В.С.* Культура. Диалог культур / В.С. Библер // Вопросы философии. – 1989. – № 6. – С. 33–38.
2. *Гуревич, П.С.* Культурология / П.С. Гуревич. – М.: Знание, 1994. – 288 с.
3. *Иконникова, С.Н.* История культурологии. Идеи и судьбы / С.Н. Иконникова. – СПб.: Санкт-Петербург. гос. академия культуры, 1996. – 264 с.
4. *Ортега-и-Гассет, Х.* Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет // Х. Ортега-и-Гассет. Избранные труды. – М.: Весь мир, 2000. – 704 с.

Занятие 11, 12, 13. Культурная антропология XX в.

Рекомендуемая литература:

1. *Кармин, А.С.* Культурология / А. С. Кармин. – СПб.: Питер, 2001. – 464 с.
2. *Крёбер, А.Л.* Конфигурации развития культуры / А. Л. Крёбер // Антология исследований культуры. Т. 1: Интерпретации культуры. – СПб.: Университет. кн., 1997. – С. 465–496.
3. *Мартынов, В.Ф.* Культурология. Теория культуры: учеб. пособие / В.Ф. Мартынов. – Минск : АСАР, 2008. – 848 с.
4. *Смолік, А.І.* Культуралогія: тэорыя культуры: вучэб. дапаможнік / А.І. Смолік, Л.К. Кухто. – Минск : Бел. дзярж. ун-т культуры і мастацтваў, 2008. – 281 с.

Занятие 15,16. Основные парадигмальные установки постмодернистской философии культуры

Рекомендуемая литература:

1. *Барт, Р.* Избранные работы: семиотика. Поэтика / Р. Барт. – М.: Прогресс: Универс: Рея, 1989. – 616 с.
2. *Ильин, И.* Постмодернизм от истоков до конца столетия / И. Ильин. – М.: Интрада, 1998. – 230 с.
3. *Усовская, Э.А.* Постмодернизм в культуре XX в. / Э.А. Усовская. – Минск : БГУ, 2003. – 63 с.
4. *Фуко, М.* Слова и вещи: археология гуманитарных наук / М. Фуко. – СПб.: А-сad, 1994. – 408 с.

Занятие 17,18. Проблемы культурной прогностики в американской и европейской культурологии XX-XXI вв.

Рекомендуемая литература:

1. *Антология: новая постиндустриальная волна на Западе.* – М.: Academia, 1999. – 640 с .
2. *Белл, Д.* Грядущее постиндустриальное общество / Д. Белл. – М.: Academia, 2004. – 958 с.
3. *Тоффлер, Э.* Третья волна / Э. Тоффлер. – М.: АСТ, 2002. – 776 с.
4. *Тоффлер, А.* Футурошок / А. Тоффлер. – СПб.: Лань, 1997. – 464 с.
5. *Хантингтон, С.* Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М.: АСТ, 2003. – 603 с.

Занятие 19. Постмодернистская и когнитивная антропология

1. *Антология: новая постиндустриальная волна на Западе.* – М.: Academia, 1999. – 640 с .
2. *Белл, Д.* Грядущее постиндустриальное общество / Д. Белл. – М.: Academia, 2004. – 958 с.
3. *Тоффлер, Э.* Третья волна / Э. Тоффлер. – М.: АСТ, 2002. – 776 с.
4. *Тоффлер, А.* Футурошок / А. Тоффлер. – СПб.: Лань, 1997. – 464 с.
5. *Хантингтон, С.* Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М.: АСТ, 2003. – 603 с.

4. РАЗДЕЛ КОНТРОЛЯ ЗНАНИЙ

1.1 Перечень вопросов по темам семинарских занятий

Занятие 1. Предтечи современной культурологии

1. Основные положения концепции А. Шопенгауэра («Мир как воля и представление»).
2. Сравнительный анализ концептов «воля к жизни» и «воля к власти» (А. Шопенгауэр и Ф. Ницше).
3. Христианство и культура: религия как «намордник для разума» (А. Шопенгауэр и Ф. Ницше).
4. «Философия жизни» и культурологическая концепция Ницше.
5. Социокультурные предпосылки возникновения идей Ф. Ницше.
6. Антропология Ницше: концепции «вечного возвращения» и «сверхчеловека», их связь и взаимозависимость.

Занятие 2. Предтечи современной культурологии

1. Кризис европейской культуры в понимании Ф. Ницше. «Дионисийское» и «аполлоновское» - два первоначала в развитии культуры.
2. Воздействие идей Ницше на культурную рефлексию XX в.
3. С. Кьеркегор «Страх и трепет».
4. Абсурд как путь к истине и творчеству у С. Кьеркегора.
5. Понятие «экзистенциальной философии» и ее роль в культуре. Вера как основной смысл культуры и бытия личности. Сферы самобытия человека в культуре: этическая, эстетическая, религиозная

Занятие 3. Психологические концепции в современной зарубежной культурологии

1. Психологические концепции культуры: сознательная и бессознательная мотивация поведения человека и общности (З. Фрейд, К. Юнг и др.).
2. З. Фрейд: три уровня человеческой психики и их воздействие на культуру. Творчество как результат сублимации либидо.
3. К.-Г. Юнг. Понятия «коллективного бессознательного» и «архетипа». Архетип как императив коллективных явлений.
4. Воздействие идей Фрейда и Юнга на культурологию XX - XXI вв.
5. Ревизия центральных положений З. Фрейда в неопрейдизме; введение психоанализа в социокультурный контекст.

Занятие 4. Психологические концепции в современной зарубежной культурологии

1. А. Адлер: культура и компенсация. Зачатки тендерной культурологии в трудах Адлера: традиция и инновация как женское и мужское начало.
2. Социокультурная направленность творчества Э. Фромма. Человек и свобода. Разрыв человека с природой и обретение им культурной

идентичности. Культурно-психологические модусы человека – «иметь» и «быть».

3. Черты культуры западного индустриального общества (по Фромму). Отчуждение как порок буржуазной культуры. Образы «больного» и «здорового» обществ.

4. К.Хорни: отказ от биологизма Фрейда. Культурологический аспект психоанализа. Культура как фактор внутренних конфликтов человека.

5. Типы внутренних конфликтов, свойственных западной цивилизации. Культурные предпосылки женских неврозов.

Занятие 5. Психологические концепции в современной зарубежной культурологии

1. Гуманистическая (экзистенциальная) психология и науки о культуре. «Положительный психоанализ» А.Маслоу. Понятия «самоактуализации» и «самоактуализующейся личности».

2. Иерархия потребностей А. Маслоу. Потребности и ценности. Прогрессивные и регрессивные ценностные ориентации.

3. «Логотерапия» В.Франкла; ее компоненты. Смысл - универсальная мотивация человека.

4. Типы культурных ценностей личности: ценности созидания, переживания и отношения (В. Франкл).

5. «Психолог в концентрационном лагере» В. Франкла.

Занятие 6. Экзистенциальные концепции культуры.

1. Жизнь как центральное понятие экзистенциалистской рефлексии. Основные экзистенциалии и типы экзистенциальной культурологии.

2. Религиозный экзистенциализм. «Интегральный гуманизм» Ж.Маритена: совмещение ценностей ренессансного антропоцентризма, христианской этики и социализма.

3. «Трагическая мудрость» Г.Марселя. Категории «имения» и «бытия». «Обет» - основа культурного действия.

«Экзистенциальная коммуникация» К.Ясперса. Уровни человеческого бытия в истории культуры.

4. «Философская вера». Этапы истории и концепция «осевого времени» у Ясперса.

5. Общечеловеческая коммуникация и мировая культура. Роль науки и техники в единении человечества (по К. Ясперсу).

Занятие 7,8. Экзистенциальные концепции культуры.

1. Экзистенциальная онтология М.Хайдеггера. «Бытие-в-возможности» Категории «сподручного» и «заботы». «Рок народа» как спасение от ужасов цивилизации. «Dasein» (здесь-бытие) и «Man» (персонификация общественного мнения). «Вслушивание в глас бытия» как культурсоздающая функция человека. «Язык есть дом бытия».

2. Атеистический экзистенциализм. Ж.-П.Сартр: концепция «авторства». Свобода и ответственность человека. Свобода и выбор.
3. Работа Сартра «Экзистенциализм - это гуманизм». Пограничная ситуация как условие самореализации.
4. А. Камю. Понятие «абсурда» и сознательный выбор личностной позиции («Миф о Сизифе. Эссе об абсурде»).
5. «Абсурдный бунт» как залог личностного роста. Историко-культурные формы бунтарства.
6. «Письма к немецкому другу» А. Камю: идея святости без Бога.

Занятие 9, 10. Персоналистские и диалогические концепции культуры

1. Персоналистская концепция культуры Х.Ортеги-и-Гассета ("Восстание масс", "Дегуманизация искусства"). "Человек-масса" и причины его прихода к власти (по Х. Ортеге-и-Гассету). Стандартизация и унификация мышления, гибель духовной элиты. Критика массовой культуры.
2. Дегуманизация искусства как протест элиты против омасовления (по Х. Ортеге-и-Гассету). Основные характеристики «нового искусства».
3. Диалогическая философия культуры М.Бубера («Я и Ты», «Диалог»). Культурные установки «Я-Ты» и «Я-Оно».
4. Концепция аутентичных отношений между людьми и культурами Э.Левинаса («Тотальность и бесконечное», «Время и Другой»).
5. Понятие трансцендентального диалога. Диалог как способ образования культурных смыслов у Левинаса. Принципы «асимметрии диалогического пространства» и «диалогического сознания» у Левинаса.

Занятие 11. Культурная антропология XX в.

1. Американская антропологическая школа «Культура и личность». Ценностно-нормативный и социокультурный подход к личности и общности. Исследование социокультурных институтов.
2. Тезис культурного релятивизма Ф.Боаса. Эмпирический метод как принцип школы «Культура и личность».
3. Концепции «основной личностной структуры» (А.Кардинер) и «модальной личности» (К. Дю Буа).
4. Формирование понятия «культура» (А.Кребер и К.Клакхон). «Зеркало для человека» К.Клакхона.
5. Р.Бенедикт и понятия «этнос культуры», «паттерны культуры». Метод дистанционного изучения культур (Р.Бенедикт «Хризантема и меч»).
6. Проблематика культурно-антропологических исследований М.Мид: социализация детей, сексуальных ролей, социокультурного измерения личности («Взросление на Самоа»). Типология культур М.Мид: постфигуративные, кофигуративные, префигуративные культуры ("Культура и преемственность").

Занятие 12,13. Культурная антропология XX в.

1. Структурная антропология К.Леви-Стросса. Поиск логики функционирования нерелективных слоев человеческой психики в разных культурах. Идея реинтеграции культуры в природу. «Принцип антропологического сомнения».
2. Основные понятия структурной антропологии: структура, язык, бессознательное. Метод бинарных оппозиций как методологическое средство антропологического исследования. Культуры «холодные» и «горячие».
3. Культурно-историческая психологическая антропология М.Коула. Культура как совокупность артефактов. Культурные схемы и сценарии. Культурный текст и контекст.
4. К.Гирц: интерпретативный подход в культурной антропологии. Культура как текст: семиотический характер культуры. Культурный анализ и «чувствительность интерпретатора».

Занятие 15, 16. Основные парадигмальные установки постмодернистской философии культуры

1. Постмодернизм как феномен культуры: истоки постмодернизма, его основные версии.
2. Принципы постмодернизма (отрицание от «законодательного ума» и «логоцентризма», «смерть автора», господство текста, разрушение структуры знака, цитируемость, интерпретация и плюрализм и др.).
3. Представители постмодернизма: М.Фуко, Ж.Деррида, Ж.Бодрийар, Ж.Делёз и др.
4. Структурализм и постструктурализм.

Занятие 17,18. Проблемы культурной прогностики в американской и европейской культурологии XX-XXI вв.

1. Футурология как наука прогнозирования будущего человечества и культуры.
2. Э. Тоффлер («Футурашок»). Параметры современности. Понятие футурашока.
3. Ф. Фукуяма («Конец истории и последний человек»). Распространение идеалов Запада. Деграция самоудовлетворенного человека.
4. С.Ф. Хантингтон («Столкновение цивилизаций»). Цивилизационный подход к грядущему. Роль религиозных ценностей в цивилизациях.

Занятие 19. Постмодернистская и когнитивная антропология

1. Основные идеи изучения антропосоциогенеза в когнитивной антропологии.
2. Истоки когнитивной антропологии (У. Гудэнаф, Ф. Лаунсбери, Х. Конклин, психологи С. Брунер, Дж. Гудноу, Дж. Остин, лингвисты Д. Хаймс, К. Пайк и др.).
3. «Когнитивная модель» личности.

4.2 Перечень вопросов к экзамену

1. Культурная ситуация в современном социальном пространстве: кризис гуманизма или новый гуманизм?
2. Предмет, объект, методы современной зарубежной культурологии.
3. Основные проблемы западной культурологии в XX-XXI вв.
4. Основные тенденции развития современной зарубежной культурологии, ее направления.
5. Предшественники современной зарубежной культурологии: А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, С. Кьеркегор (общая характеристика).
6. Основные культурологические идеи А. Шопенгауэра в работе «Мир как воля и представление».
7. «Философия жизни» и культурная проблематика идей Ф. Ницше. Влияние идей Ницше на современную зарубежную культурологию.
8. Антропологические концепции Ф. Ницше: человек как больное существо. Образ сверхчеловека.
9. Дионисийское и аполлоновское в культуре.
10. С. Кьеркегор как предшественник экзистенциализма. Абсурд как путь к религиозной истине.
11. В. Виндельбанд, В. Дильтэй. Науки о природе и науки о духе: разница целей и подходов. «Понимание» как фундаментальный подход к культурологическим исследованиям. Концепт интерпретации и роль в современной культурологии.
12. «Понимающая» социология культуры М. Вебера. Культура как ценностное понятие.
13. Субъективность гуманитарного исследования и принцип идеального типа (М. Вебер). «Протестантская этика и дух капитализма».
14. Психоанализ и культура: концепция З. Фрейда. Три уровня человеческой психики и их влияние на культуру. Сублимация и культуротворчество.
15. К.-Г. Юнг. Концепты «коллективного бессознательного» и «архетипов». Культура как диалог сознательного и бессознательного. Сравнение концепций З. Фрейда и К.-Г. Юнга.
16. Переосмысление основных идей З. Фрейда в неофрейдизме (общая характеристика). Концепция А. Адлера.
17. Неофрейдизм и культурология. Психоаналитическая концепция К. Хорни или Э. Фромма (на выбор).
18. «Позитивный психоанализ» А. Маслоу. Иерархия человеческих потребностей. Концепты «пикового переживания» и «самоактуализации».
19. Логотерапия и экзистенциальная психология В. Франкла. Концепция смысла как основы культуры и жизни личности в работе «Психолог в концентрационном лагере».
20. Понятие экзистенциализма. Религиозный и атеистический экзистенциализм. «Экзистенциализм как гуманизм» Ж.-П. Сартра.
21. Экзистенциальная коммуникация К. Ясперса. «Осевое время». Общечеловеческая коммуникация и философская вера.

22. Экзистенциальная онтология М. Хайдеггера. Отношение человека к природе и культуре. «Man» и «Dasein». Человек как «пастух» бытия.
23. Ж.-П. Сартр: концепция свободы и авторства.
24. А. Камю. Категория абсурда и личностная позиция человека. «Миф о Сизифе», «Письма к немецкому другу»).
25. Персоналистская концепция Х. Ортеги-и-Гассета.
26. Диалогическая концепция М. Бубера («Я и Ты», «Диалог»). Диалог с людьми и с Богом у Бубера.
27. Концепция аутентичных отношений между людьми и культурами Э. Левинаса. Принцип асимметрии диалогического пространства. Сравнение концепций М. Бубера и Э. Левинаса.
28. Происхождение и сущность человека (антропология М. Шелера и Э. Кассирера).
29. Школа «Культура и Личность»: основные идеи. Концепции «основной» и «модальной» личности.
30. Р. Бенедикт: понятия «этоса» и «паттернов» культуры. Работа Р. Бенедикт «Хризантема и меч» как образец исследования at a distance.
31. Проблематика исследований М. Мид («Культура и мир детства»). Типология культур М. Мид.
32. Структурная антропология К. Леви-Стросса.
33. Интерпретативная антропология К. Гирца. Символы культуры и «чувство» интерпретатора.
34. Герменевтика культуры. Концепция Г. - Г. Гадамера.
35. Школа Анналов и концепт ментальности (М. Блок, Л. Февр, Ж. Дюби, Р. Мандру и др.). Основные направления и темы истории ментальности.
36. Парадигмы постмодернистской философии культуры. Основные принципы и концепты постмодернизма.
37. Смерть автора (М. Фуко и Р. Барт). Два типа авторов. Технологии власти в М. Фуко.
38. Ж. Деррида: мир как текст. Деконструкция как механизм анализа текста.
39. Концепты «симулякр» и «ризом» в культурфилософии постмодернизма.
40. Футурологическая прогностика. Идеи алармистов и ревизионистов. Концепции Ф. Фукуямы, С. Хантингтона и др. (Общая характеристика).
41. Э. Тоффлер «Футурошок». Параметры настоящего и изменения будущей культуры.
42. Основные направления и тенденции современной зарубежной культурологии.

4.3 Критерии оценки результатов учебной деятельности студентов

Для выявления и исключения пробелов в знаниях студентов рекомендуется использовать следующие средства:

- 1) фронтальный опрос на лекциях и семинарских занятиях;
- 2) критериально-ориентированные тесты для контроля теоретических знаний основных определений, терминологии;
- 3) выполнение тестовых заданий с произвольной формой ответа для контроля умения анализировать и грамотно излагать и формулировать свои соображения и выводы в данной предметной области.

5. ВСПОМОГАТЕЛЬНЫЙ РАЗДЕЛ

5.1 Учебно-методическая карта учебной дисциплины для дневной формы получения высшего образования

№ п/п	Название темы	Количество часов		
		Аудиторные		
		Всего	Лекции	Семинары
	Введение	2	2	
1.	Предтечи современной зарубежной культурологии: А.Шопенгауэр, Ф. Ницше, С. Кьеркегор	6	2	4
2.	Психоанализ и культура. Современные интерпретации З.Фрейда и К.-Г.Юнга. Неофрейдистские концепции культуры (Э.Фромм, К.Хорни). Гуманистическая и экзистенциальная психология (В.Франкл, А.Маслоу, Р.Мэй и др.).	6		6
3.	Экзистенциальные концепции культуры. Религиозный экзистенциализм (К.Ясперс, Ж.Маритен, Г.Марсель). Атеистический экзистенциализм Ж.-П.Сартра и А.Камю. Герменевтико-экзистенциальная концепция М.Хайдеггера.	8	2	6
4.	Персоналистские и диалогические концепции культуры (Х.Ортега-и-Гассет, М.Бубер, Э.Левинас и др.). Символический и интуитивный характер личности и культуры (А.Бергсон, Э.Кассирер).	4		4
5.	Антропологические концепции происхождения культуры и человека (культурно-философский подход): М.Шелер, А.Гелен, Х.Плеснер и др.	2		2
6.	Культурно-психологическая антропология XX в. (А.Кребер, К.Клакхон, М.Мид, Р.Бенедикт и др.). Структурная антропология К.Леви-Стросса. Культурно-историческая психология М.Коула.	6	2	4
7.	Семиотические концепции культуры (Г. Гадамер, Э.Сепир и Б.Уорф, Р.Барт и др).	4	2	2
8.	Основные парадигмальные установки постмодернистской философии культуры (М.Фуко, Ж.Деррида, У.Эко, Ж. Бодрийяр и др.)	6	2	4

	др.).			
9.	Проблемы культурной прогностики в американской и европейской культурологии XX-XXI вв. Моделирование альтернатив культуры будущего (Э.Тоффлер, Ф.Фукуяма, С.Хантингтон, У.Бек и др.).	6	2	4
10.	Постмодернистская и когнитивная антропология	4	2	2
Всего		54	16	38

5.2 Учебно-методическая карта учебной дисциплины для заочной формы получения высшего образования

№ п/п	Название темы	Количество часов		
		Аудиторные		
		Всего	Лекции	Семинары
	Введение	1	1	
1.	Предтечи современной зарубежной культурологии: А.Шопенгауэр, Ф. Ницше, С. Кьеркегор	1	1	
2.	Психоанализ и культура. Современные интерпретации З.Фрейда и К.-Г.Юнга. Неофрейдистские концепции культуры (Э.Фромм, К.Хорни). Гуманистическая и экзистенциальная психология (В.Франкл, А.Маслоу, Р.Мэй и др.).	1		1
3.	Экзистенциальные концепции культуры. Религиозный экзистенциализм (К.Ясперс, Ж.Маритен, Г.Марсель). Атеистический экзистенциализм Ж.-П.Сартра и А.Камю. Герменевтико-экзистенциальная концепция М.Хайдеггера.	2	2	
4.	Персоналистские и диалогические концепции культуры (Х.Ортега-и-Гассет, М.Бубер, Э.Левинас и др.). Символический и интуитивный характер личности и культуры (А.Бергсон, Э.Кассирер).	1		1
6.	Культурно-психологическая антропология XX в. (А.Кребер, К.Клакхон, М.Мид, Р.Бенедикт и др.). Структурная антропология К.Леви-Стросса. Культурно-историческая психология М.Коула.	2	2	
8.	Основные парадигмальные установки постмодернистской философии культуры (М.Фуко, Ж.Деррида, У.Эко, Ж. Бодрийяр и др.).	1		1
9.	Проблемы культурной прогностики в американской и европейской культурологии XX-XXI вв. Моделирование альтернатив культуры будущего (Э.Тоффлер, Ф.Фукуяма, С.Хантингтон, У.Бек и др.).	1		1

	Всего	14	6	4
--	--------------	-----------	----------	----------

5.3 Список основной литературы

1. *Антология: новая постиндустриальная волна на Западе.* – М.: Academia, 1999. – 640 с.
2. *Белл, Д.* Грядущее постиндустриальное общество / Д. Белл. – М.: Academia, 2004. – 958 с.
3. *Библер, В.С.* Культура. Диалог культур / В.С. Библер // Вопросы философии. – 1989. – № 6. – С. 33–38.
4. *Борзова, Е. П.* Сравнительная культурология : учебник для студентов высших учебных заведений, обучающихся по гуманитарным направлениям / Е. П. Борзова. - 2-е изд., перераб. и доп. - Москва : Юрайт, 2021. - 554, [1] с. ; 25x16 см. - (Высшее образование). - Библиогр.: с. 530-555, библиогр. в подстроч. примеч. - ISBN 978-5-534-12660-0 : 76-98.*Гуревич, П.С.* Культурология / П.С. Гуревич. – М.: Знание, 1994. – 288 с.
5. *Иконникова, С.Н.* История культурологии. Идеи и судьбы / С.Н. Иконникова. – СПб.: Санкт-Петербург. гос. академия культуры, 1996. – 264 с.
6. *Ильин, И.* Постмодернизм от истоков до конца столетия / И. Ильин. – М.: Интрада, 1998. – 230 с.
7. *Кармин, А.С.* Культурология / А. С. Кармин. – СПб.: Питер, 2001. – 464 с.
8. *Крёбер, А.Л.* Конфигурации развития культуры / А. Л. Крёбер // Антология исследований культуры. Т. 1: Интерпретации культуры. – СПб.: Университет. кн., 1997. – С. 465–496.
9. *Лотман, Ю.М.* Семиосфера / Ю. М. Лотман. – СПб.: Искусство, 2000. – 704 с.
10. *Маркарян, Э.С.* Теория культуры и современная наука / Э.С. Маркарян. – М.: Мысль, 1983. – 284 с.
11. *Мартынов, В.Ф.* Культурология. Теория культуры: учеб. пособие / В.Ф. Мартынов. – Минск : АСАР, 2008. – 848 с.
12. *Махлина, С. Т.* Семиотика культуры повседневности : учебник для студентов высших учебных заведений, обучающихся по гуманитарным направлениям / С. Т. Тевельевна. - 2-е изд., доп. - Москва : Юрайт, 2020. - 253, [1] с. ; 25x16 см. - (Высшее образование). - Библиогр.: с. 243-254 (222 назв.), библиогр. в подстроч. примеч. - ISBN 978-5-534-13763-7 : 37-20.
13. *Смолік, А.І.* Культуралогія: тэорыя культуры: вучэб. дапаможнік / А.І. Смолік, Л.К. Кухто. – Минск : Бел. дзярж. ун-т культуры і мастацтваў, 2008. – 281 с.
14. *Усовская, Э.А.* Постмодернизм в культуре XX в. / Э.А. Усовская. – Минск : БГУ, 2003. – 63 с.

5.4 Список дополнительной литературы

1. *Барт, Р.* Избранные работы: семиотика. Поэтика / Р. Барт. – М.: Прогресс: Универс: Рея, 1989. – 616 с.
2. *Борко, Т.И.* Культурная антропология: учебник для вузов /Т.И. Борко. – Москва: Издательство Юрайт, 2022. – 209 с.
3. *Бромлей, Ю.В.* Очерки теории этноса / Ю.В. Бромлей. – М.: Наука, 1983. – 412 с.
4. *Вебер, М.* Избранное: протестантская этика и дух капитализма / М. Вебер // Избранные произведения. – М.: Российская полит. энцикл., 2006. – 651 с.
5. *Гумилев, Л.* Этногенез и биосфера Земли / Л. Гумилев. – М.: Мишель и Ко, 1991. – 439 с.
6. *Гуссерль, Э.* Кризис европейского человечества и философия / Э. Гуссерль // Культурология. XX век: антология. – М.: Юрист, 1995. – С. 297 – 330.
7. *Каган, М. С.* Философская теория ценностей / М. С. Каган. – СПб.: Петрополис, 1997. – 205 с.
8. *Камю, А.* Бунтующий человек / А. Камю. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с.
9. *Ницше, Ф.* Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм / Ф. Ницше // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т.1. – С. 47 – 158.
10. *Ортега-и-Гассет, Х.* Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет // Х. Ортега-и-Гассет. Избранные труды. – М.: Весь мир, 2000. – 704 с.
11. *Сартр, Ж.П.* Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.П. Сартр // Сумерки богов. – М., 1989. – С. 91–104.
12. *Соловьев, М.В.* Культурология: учебник для вузов/ М.В. Соловьев. – Москва: Директ-медиа, 2019. – 670 с. *Тайлор, Э.Б.* Первобытная культура / Э.Б. Тайлор. – М.: Наука, 1989. – 612 с.
13. *Тейяр де Шарден, П.* Феномен человека / П. Тейяр де Шарден. – М.: Наука, 1987. – 240 с.
14. *Тойнби, А.Дж.* Постижение истории / А.Дж. Тойнби. – М.: Прогресс, 1991. – 640 с.
15. *Тоффлер, Э.* Третья волна / Э. Тоффлер. – М.: АСТ, 2002. – 776 с.
16. *Тоффлер, А.* Футурошок / А. Тоффлер. – СПб.: Лань, 1997. – 464 с.
17. *Уайт, Л.* Избранное: наука о культуре / Л. Уайт. – М.: РОССПЭН, 2004. – 960 с.
18. *Фрейд, З.* Психоаналитические этюды / З. Фрейд. – М.: АСТ, 2004. – 220 с.
19. *Фромм, Э.* Человек для себя. Иметь или быть? / Э. Фромм. – Минск : Коллегиум, 1997. – 253 с.
20. *Фуко, М.* Слова и вещи: археология гуманитарных наук / М. Фуко. – СПб.: А-cad, 1994. – 408 с.
21. *Хайдеггер, М.* Время и бытие / М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – 447 с.

22. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М.: АСТ, 2003. – 603 с.
23. Хёйзинга, Й. Осень средневековья /Й. Хёйзинга. – М.: Наука, 1988. – 544 с.
24. Юнг, К.-Г. Психология бессознательного / К.-Г. Юнг. – М.: Канон, 1994. – 320 с.