

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ОДЕСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ імені І. І. МЕЧНИКОВА
ФАКУЛЬТЕТ ІСТОРІЇ ТА ФІЛОСОФІЇ

О. С. Петриківська

КУЛЬТУРНА АНТРОПОЛОГІЯ

Навчально-методичний посібник

ОДЕСА
ОНУ
2019

УДК 008:572:130.2 (075.8)

ПЗ04

Рекомендовано до друку
Науково-методичною радою
ОНУ імені І. І. Мечникова
Протокол № 5 від 13.12. 2018 р.

Рецензенти:

І. В. Голубович, доктор філософських наук, професор кафедри філософії
ОНУ імені І. І. Мечникова;

І. А. Доннікова, доктор філософських наук, доцент, професор кафедри
філософії Національного університету «Одеська морська академія»;

В. Б. Ханжи, доктор філософських наук, професор кафедри філософії та
біоетики Одеського національного медичного університету

Петриківська О. С.

ПЗ04 Культурна антропологія : навчально-методичний посібник /
О. С. Петриківська. – Одеса : Одес. нац. ун-т ім. І. І. Мечникова, 2019. –
112 с.

ISBN 978-617-689-348-6

Навчально-методичний посібник має на меті формування сучасного наукового уявлення про предмет, методи та історію культурної антропології; орієнтує студентів спеціальності «Культурологія» (рівень вищої освіти «бакалавр»), а також інших гуманітарних спеціальностей у проблематиці сучасної антропології. Антропологічна освіта розвиває у студентів навички постановки питань в рамках антропологічних понять замість власних неусвідомлюваних культурних категорій. Представлені методичні рекомендації для читання базових текстів з культурної антропології. Відповідно до програми курсу розглянуто теми «Культурна антропологія як наука: предмет, методи, історія становлення», «Головні напрямки антропологічної теорії в ХХ столітті», «Якісні дослідження», «Організація польового дослідження». Особливу увагу зосереджено на питаннях методології організації та проведення антропологічного дослідження, опанування навичками практичної роботи антрополога.

Призначений для студентів гуманітарних факультетів та рекомендується всім, хто цікавиться проблемами сучасної антропології.

УДК 008:572:130.2 (075.8)

ISBN 978-617-689-348-6

© Петриківська О. С.. 2019

© Одеський національний університет імені І. І. Мечникова, 2019

ЗМІСТ

Вступ.....	4
Частина 1. Місце культурної антропології в дослідженнях людини та культури.....	6
Предмет культурної антропології.....	6
Особливості культурної антропології.....	8
Головні напрямки антропологічної теорії в ХХ столітті.....	15
Дискусії навколо еволюціонізму.....	15
Функціоналізм в дослідженнях культури.....	21
Внесок Марселя Мосса в антропологію.....	30
Теоретичні засади та методологічні принципи дослідження культури Франца Боаса.....	35
Американський культуралізм.....	37
Структурна антропологія Клода Леві-Строса.....	40
Інтерпретативна антропологія Кліфорда Гірца.....	45
Антропологічна концептуалізація культури після Гірца.....	51
Частина 2. Польове антропологічне дослідження:.....	57
Мета та завдання.....	57
Організація дослідження.....	57
Рекомендації щодо проведення дослідження.....	71
Приклади.....	74
Частина 3. Епілог. Сучасність як предмет антропології.....	80
Теми контрольних робіт.....	102
Питання для підготовки до підсумкового контролю.....	103
Список рекомендованих джерел.....	105

ВСТУП

Головна мета навчально-методичного посібника ознайомлення студентів з основними поняттями та напрямками культурної антропології – науки, яка досліджує формування та розвиток людської культури, загальні проблеми культурного розвитку людства, навчає студентів прийомам цілісного, всебічного вивчення культури.

Після вивчення курсу студенти мають уявлення про розвиток культури в усіх її аспектах (спосіб життя, світогляд, менталітет і національний характер, матеріальні атрибути) та можуть використовувати антропологічні теорії в практиці. Процес вивчення дисципліни спрямований на формування у студентів вміння передбачати і запобігати можливим конфліктам культур і допомагають виробити почуття поваги (принаймні, толерантність) до інших культур.

Курс “Культурна антропологія” спирається на знання, отримані студентами в курсах “Соціальна філософія”, “Основи етнології”, “Історія зарубіжної культури”, “Культура регіонів”, “Загальна психологія”, “Соціальна психологія”, “Історія релігій”. Результати навчання, отримані студентами при вивченні даної дисципліни використовують наступні дисципліни: “Філософія культури”, “Типологія і хронологія культури”, “Соціологія”.

Завдання вивчення курсу:

1. формування сучасного наукового уявлення про предмет, методи та історію культурної антропології;
2. формування сучасного наукового уявлення про те, як культура впливає на поведінку людини, її світосприйняття, індивідуальне життя, формування особистості;
3. засвоєння теоретичної літератури про сучасний стан наукових шкіл, напрямків, концепцій культурної антропології;
4. формування нормативно-ціннісних настанов, заснованих на визнанні різноманіття та рівності культур;
5. опанування навичками практичної роботи антрополога.

Студент повинен знати:

- сукупність факторів, які складають і обумовлюють спосіб життя певної групи людей в певний період;
- основні ідеї, пов'язані з гуманітарним збагненням людини, їх поступову зміну, збагачення в ході розвитку світової науки та філософії;

- складові процесу формування культурної антропології як окремого розділу антропологічного знання;
- основні теоретичні проблеми сучасної культурної антропології;
- категоріальний апарат культурної антропології.

Студент повинен вміти:

- розкривати взаємодію, взаємовплив культури та людини;
- розуміти культуру як базове поняття й предмет вивчення культурної антропології, що передбачає знання сукупності чинників, що складають та обумовлюють образ життя відповідної групи людей у відповідний період часу у відповідному місці;
- аналізувати розвиток культури у всіх її аспектах: образ життя, світогляд, менталітет, національний характер, матеріальні атрибути культури;
- аналізувати вплив культури на різні аспекти суспільного життя людини: етнічні, економічні відношення, статтеві відношення, освіти та ін.;
- проводити польові антропологічні дослідження, використовуючи основні антропологічні методи (документованне спостереження, опитування, біографічний метод);
- передбачати і запобігати можливим конфліктам культур.

Частина 1. Місце культурної антропології в дослідженнях людини та культури

Предмет культурної антропології

«Антропологія як наука про людину взагалі, як сама всеосяжна гуманітарна дисципліна ... з'явилася після всіх. Їй довелося сильно постаратися, щоб відстояти свої права на широту охоплення матеріалу, предмет і метод. Вона увібрала в себе те, що відклали в сторону інші, і навіть пішла на вторгнення в старі запаси знання про людину».

Броніслав Малиновський

Антропологія - наука одночасно і дуже стародавня, і дуже сучасна. Перед нею завжди стояла задача цілісного, повного розуміння людини. В даному розділі розглянемо природу антропології в цілому і значення деяких термінів, які її визначають. У широкому сенсі слова антропологія - пізнання людини, що об'єднує різні методи і дисципліни.

Антропологія - область наукового пізнання, в рамках якої вивчаються фундаментальні проблеми існування людини в природному та штучному середовищі. Це міждисциплінарна область знання, пов'язана і з природними, і з соціальними, і з гуманітарними науками. Антропологія - наука про мінливість людини в часі і просторі. Сьогодні антропологія вивчає найдавніші форми людини (антропологія), його еволюцію (антропогенез), закономірності росту і загальні для всього людства варіації в будові тіла (анатомія, фізіологія і морфологія людини). Зазначені питання відносяться до фізичної антропології. Культурна антропологія зосереджує увагу на варіативності культур.

Культурна антропологія - область наукових досліджень, що концентрує увагу на процесі взаємини, взаємодії людини і культури. Початок цих досліджень пов'язаний з працями Едуарда Тайлора (1832-1917) «Первісна культура», «Антропологія. Вступ до вивчення людини і цивілізації», «Доісторичний побут людства і початок цивілізації» та ін., в яких він з позицій еволюціонізму дав антропологічне трактування культури.

Згідно Е. Тайлору, культура являє собою «складне ціле, яке включає знання, вірування, мистецтво, моральність, закони, звичаї і будь-які інші здібності та навички, засвоєні людиною як членом суспільства» [Тайлор, 1989, с.18]. Поширення антропологічного підходу на вивчення процесів і явищ, що відбуваються в сучасних цивілізованих суспільствах, прискорило розвиток культурантропології.

Слід бути готовим до того, що терміни «антропологія», «етнографія», «етнологія», «культурна антропологія», «соціальна антропологія» часто використовуються як синоніми:

«Етнологія виникла в другій половині XIX століття. У Франції її називають антропологією, в Англії - соціальною антропологією, а в Америці - культурною антропологією» [Вульф, 2007, с.69].

«У континентальній Європі під антропологією в першу чергу розуміється фізична антропологія; культурними і соціальними аспектами займається інша дисципліна - етнологія. В Англії, навпаки, антропологією називають соціальну антропологію; фізичні аспекти складають предмет палеонтології і генетики, а культурні - археології та історії. У США під антропологією розуміють насамперед культурну антропологію, яка включає в себе деякі теми палеонтології і генетики людини» [Вальверде, 2001, с. 15].

«Етнографія займається спостереженням і аналізом людських груп з урахуванням їх особливостей ... і прагне до найбільш вірного відтворення життя кожної з цих груп. Етнологія же займається порівнянням наданих етнографом описів ... При подібному визначенні етнографія придбаває одне і те ж значення у всіх країнах; етнологія же відповідає приблизно тому, що в англосаксонських країнах (де цей термін мало вживається) розуміється як соціальна і культурна антропологія (соціальна антропологія займається здебільшого вивченням соціальних встановлень, що розглядаються як системи уявлень, а культурна антропологія - дослідженням засобів, які обслуговують соціальне життя суспільства, а в певних випадках також соціальних встановлень, що розглядаються як такі засоби)» [Леви-Строс, 1985, с.9].

«Етнографія, етнологія та антропологія не є трьома різними дисциплінами ... Це дійсно три етапи або три часові стадії одного і того ж дослідження ... [Леви-Строс, 1985, с.315].

«Семантичному полю слова «етнографія», яке існує в російській мові, найбільш повно в західній мовної традиції відповідає термін «антропология», особливо з визначеннями «культурна» або «соціальна». «Фізична», «біологічна» антропология вивчає варіації фізичного типу людини, починаючи з пропорцій тіла, обличчя, голови, і закінчуючи факторами крові та іншими біохімічними характеристиками. У російському слововживанні до недавнього часу термін «антропология», слідом німецької традиції XIX ст., вживається майже виключно в цьому останньому значенні. Лише недавно під впливом англо-американської наукової лексики термін «антропология» став вживатися розширено, аж до позначення всього кола наук про людину» [Арутюнов, Рыжакова, 2004, с. 13].

«Незважаючи на деякі теоретичні розбіжності в розумінні предметних областей цих дисциплін, що носять більшою мірою формальний характер, в практичній своїй діяльності етнологія (етнографія), соціальна і культурна антропології однаково вивчали культуру і побутової уклад первісних народів і «народних» субкультур цивілізованих суспільств в цілому, а також окремі елементи цих культур (соціальний устрій, звичаї, обряди, вірування та ін.)» [Васильев, 2002, с.7].

Можна помітити, що зазначені дисципліни знаходяться в загальному предметному полі - вивчають різні суспільства і культури. Слід, проте, мати на увазі відмінність між етнографією (етнологією) і соціальною і культурною антропологією. Вона полягає в тому, що етнографія і етнологія займаються вивченням народів, а культурна / соціальна антропология досліджують соціальні групи, культури. Крім того, на відміну від етнографії (етнології), що «тяжіє до історії», обидві антропології «тяжіють» до соціології і психології.

Ситуація, що склалася з найменуванням пов'язана з «національними» уподобаннями - історично сформованими науковими школами і традиціями вивчення культури і людини. Загальноприйнятої міжнародної назви загальної науки про людину й культуру немає.

Особливості культурної антропології

Особливості культурної антропології добре прояснюють наступні визначення її предметної області:

- «...головний розділ антропології, який займається вивченням культури в усіх її аспектах використовуючи методи, концепти і дані археології,

етнографії, етнології, фольклористики та лінгвістики для опису і аналізу (способу життя) різних народів світу» [Cultural anthropology // The New Encyclopedia Britanica. 15-th ed. Vol.. I. [s.1.] 1994. P. 782].

- «...наука, що досліджує в порівняльному плані різні типи культур та шляхи їх перетворення при соціальної (а не чисто біологічної) передачі інформації від покоління до покоління» [Иванов, 1989, с.11].
- «Поняття культурної антропології використовується для позначення відносно вузької області, пов'язаної з вивченням людських звичаїв, тобто порівняльними дослідження культур і спільнот, науки про людство, яка прагне до узагальнень поведінки людей і до самого повного можливого розуміння різноманітності людства» [Культурология. Энциклопедия // www.auditorium.ru].
- «етнологія, етнографія, культурна антропологія і соціальна антропологія - це систематичні порівняльні науки про культури різних товариств і епох, що ґрунтуються насамперед на зборі та аналізі емпіричного матеріалу» [Ионин, 2000, с. 15].
- «Соціальна антропологія народилася в результаті відкриття того, що всі аспекти соціального життя - економічний, технічний, політичний, юридичний, естетичний, релігійний - утворюють значимий комплекс і що неможливо зрозуміти який-небудь один з цих аспектів без розгляду його в сукупності з іншими. ... Предмет матеріальної культури має не тільки утилітарну цінність; він також виконує функцію. Сукупність функцій, в свою чергу, потребує нового поняття - поняття структури. ... Культурна антропологія зі свого боку і майже одночасно прийшла до аналогічної концепції. Замість розгляду соціальної групи в статичній певній системі тут висувалися на перший план питання динаміки розвитку, а саме: яким чином культура передається через покоління? Саме вони дають можливість прийти до висновку, подібному висновку соціальної антропології: система відносин, що зв'язує між собою всі аспекти соціального життя, грає більш важливу роль в передачі культури, ніж кожен з цих аспектів, взятий окремо ... проголошує чи себе антропологія «соціальною» або «культурною», вона завжди прагне до пізнання людини в цілому, але в одному випадку відправною точкою в її вивченні служать її *вироби*, а в іншому - її *уявлення*» [Леви-Строс, 1985, с.317].
- «В даний час соціальна і культурна антропологія - це галузь наукового пізнання, призначена для вивчення змісту спільного життя людей. ... Основними предметними областями соціальної та культурної антропології є: біологічні, психічні, соціальні механізми породження,

підтримки, зміни створюваних людьми об'єктів і технологій, які допомагають їм регулювати відносини з оточенням; способи підтримки і зміни штучного життєвого середовища в синхронному і діахронному планах; процеси породження і динаміки знакових систем; способи формування та підтримки внутрішньо-культурної і міжкультурної комунікації; передумови, форми і технології освоєння трансляції культурного досвіду; функціональні і динамічні механізми регулювання міжособистісних і міжгрупових відносин; умови відтворення в часі специфічних характеристик спільного життя людей на рівні громад та спільнот» [Орлова, 2004, с.14].

Таким чином, культурна антропологія займається вивченням подібностей і відмінностей різних людських суспільств, груп і характерних для них процесів відтворення, змін і розвитку. Цей розділ антропології концентрує увагу на проблемах генезису людини як творця і творіння культури. Розширення предметної області цієї науки пов'язане з включенням в неї цивілізованих суспільств.

К особливостям культурної антропології слід віднести:

1. Культурна антропологія відштовхується від розширеного поняття культури, не обмеженого літературою, мистецтвом, музикою і театром, а такого, що включає також життєві світи і форми життя людей. Антропологічне розуміння культури не обмежується сферою ідеального, тому що всі прояви соціального життя неминуче пронизані людським змістом, символічні та емоційно наповнені. В основі соціального життя лежать латентні або усвідомлені системи цінностей, які мають нормативне значення для всіх членів суспільства або для окремих складових його груп і які визначають їх поведінку, мову (в широкому семіотичному розумінні), загальнозначущі навички і традиції.
2. Вважається, що недостатньо обмежуватися перерахуванням культурних універсалій, а потрібно досліджувати їх в різних культурах. Американський антрополог Джордж Пітер Мердок (1897-1985) став ініціатором кросскультурних досліджень, які засновані на переконанні, що всі людські культури, незважаючи на їх різноманітність, мають в основі своїй багато спільного і що ці загальні аспекти культури піддаються науковому аналізу. Теоретичні орієнтири кросскультурного

дослідження він висловив в семи основних положеннях (див. Джордж П. Мёрдок. Фундаментальные характеристики культуры // Антология исследований культуры, 1997, с. 49-57).

3. Цілісний підхід до вивчення поведінки людини в культурі. Увага дослідника направлено на всі аспекти цієї поведінки, він повинен розглянути людське життя як ціле. У культурній антропології людина розглядається не «позаду» безлічі своїх історичних і культурних проявів, а всередині них. «Завдання антрополога полягає в тому, щоб зафіксувати відмінності і подібності в людській фізіології, в речах, які створюють люди, в їх повсякденному житті. Тільки тоді, коли ми з'ясуємо, *як люди*, виховані по-різному, що належать до різних фізичних типів, що говорять на різних мовах, живуть в різних природних умовах, *вирішують свої проблеми*, ми зможемо впевнено говорити про те, що об'єднує все людство. Тільки тоді ми зможемо претендувати на володіння науковим знанням безпосередньо про людську природу» [Клакхон, 1998, с. 30]. Саме різноманітність культур розкриває сутність і людини, і культури.
4. Культурна антропологія займає прикордонне положення між природними і гуманітарними дисциплінами: тут людина вивчається як істота одночасно біологічна та соціальна, підвладна тим же процесам, що рослини і тварини, але також передбачається, що вона володіє особливою «другою природою» - культурою. Серед актуальних тем - «окультурення» основних інстинктів людини, виникнення специфічно людської конституції, будова тіла людини в його зв'язку з культурним середовищем, поведінка людини, становлення норм, заборон і табу, пов'язаних з включеністю людини у систему соціокультурних відносин, процеси інкультурації, вплив культури на статевий диморфізм, сім'ю і шлюб, любов як культурний феномен, становлення світовідчуття і світогляду людини, міфологія як культурне явище і ін. Не менш важливі в сучасну епоху питання екології людини та культури, дослідження закономірностей функціонування екокультуросистем, оскільки становлення людини як носія культури не може не включати в себе оцінку його місця і ролі в збереженні природи і культури сучасності.
5. Досліджується сучасне досліднику суспільство шляхом безпосереднього спостереження за повсякденним життям носіїв культури. Починала культурологічна антропологія, так би мовити для «чистоти експерименту», з вивчення неписьмових народів, що стало її відмінною рисою. Працюючи з більш простими в порівнянні з

урбанізованими суспільствами, невеликими за чисельністю, однорідними спільнотами людей, антропологи намагалися визначити істотні фактори, щоб згодом досліджувати їх і в більш складному оточенні. Але одночасно повне занурення в життя цих груп людей стало ключем до значення антропології для розуміння сучасного життя. Як пише відомий американський антрополог Клайд Клакхон (1905-1960), «антропология выросла з досвіду спілкування з примітивними народами¹... Дослідження примітивних народів дозволяє нам краще бачити самих себе» [Клакхон, 1998, с. 32]. Подібні дослідження дозволяли подолати розумовий горизонт свого суспільства, значно розширили уявлення публіки про те, якими можуть бути людські стосунки.

6. Культурна антропология використовує дані, отримані під час спеціальних поїздок (експедицій) до досліджуваних спільнот. Експедиції називають роботою «в полі», а зібрані в них матеріали - польовими матеріалами. «Польові» дослідження складають важливу частину професійної підготовки і успішної роботи культурного антрополога. «Антропология, можливо, була тією першою суспільною наукою, яка разом з теоретичним семінаром заснувала лабораторію» [Малиновский, 2000, с. 22].
7. Польові дослідження - лише частина роботи антрополога. Роботу в полі не можна протиставляти або відокремлювати від вивчення інших джерел: письмових, архівних, музейних і т. п. Глибокі знання всіх даних про досліджувані народи, групи становлять необхідний елемент підготовки експедиції, дозволяють глибше і повніше вивчити і осмислити факти і явища, виявлені під час польових досліджень. Після експедиції дослідника чекає робота «в кабінеті» по інтерпретації отриманих даних і теоретичного моделювання виявлених процесів (функціонування і зміни культур). Антропологічний інструментарій дозволяє перетворювати спостереження в проінтерпретовані факти і видавати їх в тому вигляді, який дозволяє здійснити типологічне порівняння. Завдяки порівнянню ми дізнаємося, що в явищі специфічного.

¹ Щоб уникнути такого називання, яке применшує їх значення, сьогодні говорять про архаїчні культури, доіндустріальні суспільства, неписьмові культури, родове суспільство, маломасштабні товариства, суспільствах «обличчя до обличчя». У всіх цих випадках мається на увазі найближча спільнота, яка налічує від десятків до декількох тисяч людей. У цих спільнотах велику роль відіграють родинні стосунки. Ці суспільства замкнуті в собі, в них сильно почуття згуртованості і в них виразніше, ніж у відкритих суспільствах, наприклад в суспільствах сучасної демократії, переживається відміна від інших етносів.

8. Зазначені особливості призводять до осмислення культурної антропології як фундаментальної дослідницької дисципліни. «В даний час ця область пізнання вважається найпотужнішою за своїм матеріальними і людськими ресурсами в ряду світових наук про культуру ... Тепер сфера зайнятості фахівців - культурантропологів - більш не обмежується університетами та музеями. Вони працюють в галузях економіки, міжнародного бізнесу, права, охорони здоров'я, соціальної допомоги ... Евристично для пізнання культури розглядати людину всередині сучасних, інституційних, міжособистісних зв'язків і в цьому контексті простежувати його уявлення про свої потреби і проблеми, які спонукають його підтримувати, порушувати і створювати елементи власної соціокультурної реальності. Мабуть, це може дати більш достовірні відомості про генезис культурних явищ, процесів, форм, ніж фантазії про минуле, засновані на мізерному емпіричному матеріалі» [Орлова, 2004, с.11, 14].

На даний момент відмінності між соціальною і культурною антропологією стали настільки несуттєвими, що ми можемо про них забути і надалі вживати слово «антропологія» без пояснення її специфіки - північноамериканської або європейської. Сучасна антропологія приділяє однаково увагу і культурі і суспільству. Узагальнюючи можна сказати, що антропологія - це порівняльне вивчення культури і суспільного життя, що фокусується на житті локальних спільнот.

Питання та завдання для самоконтролю

1. У чому новизна культурної антропології як напрямку дослідження культури?
2. Чому К. Клакхон називає свою книгу про антропологію «Дзеркало для людини»? Як він характеризує предметну область культурної антропології?
3. Назвіть теоретичні передумови виділення культурної антропології в самостійну область знання.

4. Як співвідносяться предметні області культурної антропології, етнології, культурології, соціальної філософії?
5. У чому полягають відмінності між «соціальною» і «культурною» антропологіями?

Прокоментуйте вислів:

«Те, що ми розглядаємо з культурологічної точки, є драма життя, багато в чому подібна ляльковій виставі, де за сценою «культура» смикає за нитки» (Дж. Доллард // Обрядова теорія міфу, с.169).

Прокоментуйте вислів:

«Наука про культуру за своєю суттю є наукою реформаторів» (Е. Тайлор).

Прокоментуйте вислів:

«Антропологія як наука про людину взагалі, як сама всеосяжна гуманітарна дисципліна ... з'явилася останньою. Їй довелося сильно постаратися, щоб відстояти свої права на широту охоплення матеріалу, предмет і метод. Вона увібрала в себе те, що відклали в сторону інші, і навіть пішла на вторгнення в старі запаси знання про людину» (Броніслав Малиновський).

Головні напрямки антропологічної теорії в ХХ столітті

«Anthropology is a subject in which theory is of great importance. It is also a subject in which theory is closely bound up with practice».
Alan Barnard

Даний розділ присвячений теоретичному багатству антропології, яка, як ви вже знаєте, прагне прийти до розуміння культури, суспільства і людства в цілому на шляхах детального дослідження локального життя, доповненого порівняльним аналізом. Осмислення звичайного життя звичайних людей породило важливі тексти, які склали золотий фонд антропології. Вони – обов'язкові для вивчення студентами по курсу «Культурна антропологія». Вивчаючи праці знаменитих антропологів, студенти освоюють основні методології культурантропологічного дослідження. Теорія задає рамки, напрямки і орієнтири для роботи в полі. Оволодіння антропологічним інструментарієм дозволяє досліднику зайняти необхідну дистанцію стосовно власного суспільства. Як кажуть антропологи, необхідно «втратити невинність», щоб приступити до польового дослідження.

Дискусії навколо еволюціонізму

Перш за все, тим хто вивчає антропологічну теорію слід усвідомити, що сучасна антропологія почалася з того моменту, коли відмовилася від еволюціоністських пояснень. Антропологія ХХ століття долала неприйняття культур неєвропейських народів, які розглядалися еволюціонізмом як примітивні, слаборозвинені. Характеризуючи свого вчителя Б. Малиновського, британський антрополог Е. Еванс-Прітчард пише: «Ми зобов'язані йому за активні дії по розвінчанню колись загальноприйнятих теорій» [Еванс-Прітчард, 2003, с. 243]. У книзі «Злочин і звичай в суспільстві дікарей» Малиновський пише: «Ми можемо тільки сподіватися на якнайшвидше і безслідне зникнення з наших польових записів всіх цих розрізнених одиниць інформації: звичаїв, повір'їв та різноманітних правил поведінки, що висять в повітрі, як пил, або, скоріше, ведуть плоске існування на аркуші паперу, якому бракує третього виміру - виміру життя. Тільки тоді теоретична аргументація антропології зможе

звільнитися від розлогії в'язі незграбних висновків, які змушують вченого відчувати себе безглуздо, а дикуна перетворюють в карикатуру» [Еванс-Причард, 2003, с. 242].

Група теорій, які називаються еволюціонізмом, починаючи з середини XIX століття, займала домінуюче положення в антропології.

Методологія еволюціоністів заснована на тезах про єдність людського роду і прогресивний розвиток народів Землі (лат. *Evolutio* - «швидко розвиватися») від простого до складного, а також виведенні законів розвитку суспільних явищ з психічних властивостей індивіда. Основні риси цього підходу: ідея єдності людського роду та однаковості розвитку культур, пряма однолінійність цього розвитку - від простого до складного, дуже часто обов'язковість виділених стадій розвитку для всіх суспільств, ідея суспільного прогресу і історичного оптимізму, просвітницько-раціоналістичний ідеал майбутнього розвитку культур, психологічне обґрунтування явищ культури. Найважливішими його представниками є: в Англії - Г. Спенсер, Дж. Мак-Леннан, Дж. Лебок, Е. Тайлор, Дж. Фрезер; в Німеччині - А. Бастіан, Т. Вайц, Ю. Ліпперт; у Франції - Ш. Летурно; в США - Л.Г. Морган.

Їх метою було не дослідження якоїсь окремої культури, а дослідження культури людства в цілому. Вони прагнули створити науку про людину, яка виходила б з єдності людини в усі часи, з психічної єдності людини, і містила б усі аспекти соціального життя. Тому вони користувалися головним чином порівняльним методом, тобто порівнюють інститути різних суспільств і підкреслюють їх подібності, а не відмінності.

Головним питанням еволюціонізму було питання про походження інститутів. За основу брали природні види, щоб стверджувати, що з якогось простого початку кожен інститут ускладнювався, проходячи різні стадії. Крім того, оскільки еволюцію вважали прогресом, то будь-яке вдосконалення, розвинені форми того чи іншого інституту розглядали як вищі, ніж попередні, примітивні.

Хоча еволюційне вчення висунуло важливий постулат про єдність людського роду, воно ґрунтується на оціночному судженні і знаходиться під впливом європоцентризму. «Прихильники цих навчань вважали, що суспільства можуть бути ранжовані відповідно до рівня їх розвитку і що їх власні суспільства представляють собою кінцевий продукт тривалого і напруженого процесу соціальної еволюції. Технологічним елементам (луки, стріли, плужне землеробство, в'ючні тварини, писемність) відводилася роль прикордонних стовпів між «еволюційними рівнями». Еволюціоністські моделі були сумісні (і подібні за формою) одночасно з дарвінівською теорією біологічної еволюції, що побачила світ в 1859 р., і з колоніальною ідеологією, яка стверджувала, що

неєвропейські народи повинні управлятися і розвиватися «зверху», жорстко і з застосуванням сили там, де це буде потрібно» [Эриксен, 2014, с. 26].

Ці ідеї дуже чітко проглядаються в працях найвідомішого з класиків еволюціонізму Едуарда Тайлора (1832-1917). Цей англійський вчений став першим професором соціальної антропології в Оксфордському університеті. Ось, наприклад, його слова з книги «Первісна культура»: «Будемо вдячні дурням ... Дурість, прагнення дотримуватися традицій всупереч здоровому глузду, уперте марновірство забезпечили збереження для нас слідів історії нашої раси, які вузький утилітаризм міг би стерти» [Тайлор, 1989, с. 117-118]. Тайлор відстоює освітньо-раціоналістичний образ цивілізованого суспільства на противагу неосвіченому й примітивному архаїчному типу культури, про що недвозначно говорить, наприклад, його характеристика архаїчних технік екстазу. У ХХ ст. серйозний розвиток отримав аналіз сукупності різноманітних відомостей про містичні, екстатичні стани і способи їх досягнення в культурах. На жаль, Тайлор, описавши в систематичній формі різні види подібних культурних явищ, не спробував вникнути в призначення таких феноменів в етнокультурних спільнотах. Він лише кваліфікував подібні ритуали як патологічні, що відбуваються на шкоду нормальним відправленням тіла і духу, як хворобливий прояв релігійних обрядів і традицій, шкідливих пережитків.

У 1881 р. Тайлор видав книгу «Антропологія. Вступ до вивчення людини і цивілізації», яку можна вважати першим підручником з антропології. Його наука ще не звільнилася від фізичної антропології, значне місце в ній приділяється різним расам. Ідеалом, зразком для нього були точні, природні науки. У своїх дослідженнях Тайлор намагався застосувати природничо-наукову систематику. Одиниці вивчення для нього - окремі елементи культури. Це або окремі категорії матеріальної культури (знаряддя праці, лук і стріли, тканини), або явища духовної культури (міфи, жертвопринесення, ритуали і т. ін.). Всі явища культури Тайлор уподібнював «видам рослин і тварин, що вивчаються натуралістами». На його думку, «історія людства є частина або навіть часточка історії природи і людські думки, бажання і дії співвідносяться з законами настільки ж певними, як і ті, які керують рухом хвиль, поєднанням хімічних елементів і ростом рослин і тварин» [Тайлор, 1989, с. 19]. До числа найважливіших закономірностей Е. Тайлор відносив «загальну подібність природи людини» і «загальну подібність обставин його життя» [там само, с. 20].

Він був переконаний, що «характер і звичаї людства виявляють одноманітність і сталість явищ» [там само, с. 18]. Ця одноманітність «може бути приписана одноманітної дії одноманітних причин» [там само].

Різноманітність же форм культури Тайлор розумів як стадії поступового розвитку, кожна з яких є продуктом минулого і в свою чергу грає відому роль у формуванні майбутнього. Ці послідовні стадії розвитку з'єднують між собою в один безперервний ряд всі народи і всі культури людства, від самих відсталих до найбільш цивілізованих. «Навіть при порівнянні диких племен з цивілізованими народами ми ясно бачимо, як крок за кроком побут малокультурних суспільств переходить в побут більш передових народів, як легко розпізнається зв'язок між окремими формами побуту тих і інших» [там само, с. 21] .

Тайлор вважав прогрес основним і первинним по відношенню до регресу (виродження): «Взагалі прогрес далеко переважав над регресом ... Основна тенденція у розвитку людського суспільства за весь довгий час його існування полягала в переході з дикого в цивілізований стан ... Тенденції в розвитку культури були однакові в усі часи існування людського суспільства і що з того розвитку культури, яке нам відомо з історії, ми сміливо можемо судити і про її доісторичний розвиток ... Якщо судити за даними історії, то початковим явищем виявляється прогрес, тоді як виродження може тільки наслідувати йому: необхідно адже спочатку досягти якогось рівня культури, щоб отримати можливість втратити його. Крім того, не слід забувати про те благотворне значення, яке має для охорони плодів прогресу від шкідливого впливу виродження саме поширення культури. Прогресивний рух в культурі поширюється і стає незалежним від долі своїх зачинателем. Те, що зроблено в який-небудь невеликої місцевості, поширюється в більш і більш широкій області, і, таким чином, процес зникнення в сьогоденні стає все важче і важче» [там само, с. 39 - 43]. Задатки людей абсолютно однакові в психологічному нахилі до певної культурної творчості, при однакових природних і суспільних умовах людська культура дає одні й ті ж результати. Тому перша стадія культурного розвитку в найзагальніших рисах у всіх народів приблизно однакова, і всі народи як би починають свій розвиток з одного і того ж. І якщо, наприклад, ми маємо один народ, що стоїть на першому місці розвитку, інший - на другому ступені і третій - на третьому, то можна припустити, що народ, який стоїть на третьому щаблі, колись проходив першу і другу. Отже, вивчаючи народи, що стоять на нижчому щаблі розвитку, ми можемо скласти собі уявлення про шляхи розвитку народів більш культурних.

Для визначення взаємного історичного зв'язку явищ культур різних народів Е. Тайлор широко користувався методом пережитків. Під «пережитками» Тайлор розумів «ті обряди, звичаї, погляди та ін., які, будучи в силу звички перенесені з однієї стадії культури, якої вони властиві, в іншу,

більш пізню, залишаються живим свідченням або пам'ятником минулого» [там само, с. 27]. Пограничные знаки в ходе культуры [там само, с. 66].

З еволюціоністськими теоріями антропологі сьогодні працюють так: беруть здорові ідеї, закладені Тайлором та іншими вченими, і задіють їх в своїх теоріях. Одночасно відкидаються ті ідеї, які не відповідають вимогам наукової критики.

Природничо-науковий метод Тайлора страждав істотним недоліком: еволюція явищ або елементів культури вивчалася незалежно від їх зв'язку один з одним. Культура є лише сукупність, за його визначенням, знарядь праці, зброї, техніки, обрядів, вірувань, ритуалів і т. ін. Вона не представляє цілісного явища. Проте, прийоми природничо-наукового вивчення явищ культури, пошуку їхніх спільних рис згодом отримали назву типологічного порівняння і стали складовою частиною порівняльно-історичного методу.

Критики еволюціонізму назвали цей напрямок школою «однолінійної еволюції». На практиці ідеї еволюціоністів зазвичай мають тенденцію до уніфікації, і, відповідно, спотворення реальної історії багатьох народів і культур, вкладанню їх в «прокрустове ложе» своєї теоретичної схеми. До помилок нерідко приводив і порівняльний метод, особливо в тих випадках, коли зіставлялися явища, що відносяться до різних історичних епох і географічним регіонам. До небездоганних висновків приводив і «метод пережитків»: виявлялось, що багато з них були насправді живими, діючими громадськими інститутами.

Проблема полягає в тому, що реконструкції еволюціоністів значною мірою вигадані. Накопичення емпіричних фактів показало, що немає ніяких підстав вірити в первісний promiscuity або «статевий комунізм». Точно так же сьогодні вчені переконані, що людина займалася полюванням ще понад мільйон років тому, і не було її існування тільки за рахунок збору врожаю і горіхів (нижня стадія дикості по Л. Моргану), що рибальство є пристосуванням до місцевих обставин і не виникає раніше, ніж полювання.

Сучасний норвезький антрополог Т. Еріксен виділив кілька причин відмови від еволюціоністських пояснень. У перші десятиліття ХХ століття еволюціонізм стали засуджувати як підхід, хибний у своїй основі. Антропологі провели більш детальні дослідження, які не підтверджували тезу про розвиток суспільства за запропонованою схемою. Європоцентристські припущення про те, що європейська культура - це вершина еволюційного розвитку, було викрито як упередження. Значні відмінності в культурі суспільств з приблизно одними й тими ж технологіями (наприклад, бушмени в Південній Африці та австралійські аборигени) роблять неправдоподібними твердження еволюціоністів про те, що вивчення «первісних народів» може дати уявлення про ранні стадії розвитку

наших власних товариств [Эриксен, 2014, с. 27]. До збору даних про інші культури стали пред'являти більш строгі вимоги.

Щоб зрозуміти, чому в перші десятиліття ХХ століття антропологія стала відмовлятися від еволюціоністських пояснень, студентам пропонується познайомитися з роботою Е. Еванса-Прічарда «Історія антропологічної думки».

Першоджерела до вивчення теми:

Тайлор Э. Первобытная культура. М., 1989. М., 1989. Гл. 1 «Наука о культуре» (с. 17-35), Гл. 8-10: «Анимизм» (с. 205 – 355).

Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М., 1998. С. 174-231.

Дюркгейм Э. Коллективный ритуал. Священные объекты как символы // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. М., 1994. Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. М., 1994. Сс. 2-3, 277-279.

Эванс-Причард Э. История антропологической мысли. - М.: Вост. лит., 2003. Глава 10, 13, 14.

Питання та завдання для самоконтролю

1. Е. Еванс-Прічард про переваги і недоліки еволюціоністських теорій.
2. Внесок еволюціонізму в антропологію.
3. Який образ людини лежить в основі еволюційного підходу?
4. Як визначається культура в роботі Е. Тайлора «Первісна культура»?
5. Що таке "метод пережитків" у вивченні культур?
6. Чи обґрунтовано, з Вашої точки зору, вважати пережитками давніші пласти, існуючі в сучасній культурі?
7. Чи вважаєте Ви за можливе існуючі в даний час різні види культур впорядкувати з точки зору єдиної шкали розвитку?

Засновниками сучасної антропології прийнято вважати Франца Боаса, Броніслава Малиновського, Альфреда Реджинальда Редкліфф-Брауна і Марселя Мосса.

Функціоналізм в дослідженнях культури

Одним із засновників і лідерів функціональної школи в британській антропології є **Броніслав Малиновський** (1884 – 1942). Ступінь доктора філософії з фізики і математики отримав в 1908 р. в Ягеллонському університеті в Кракові. Вивчав психологію і історичну політекономію в Лейпцігському університеті, потім в 1910 р. вступив в Лондонську школу економіки. У 1914-1918 рр. проводив інтенсивні польові дослідження в Меланезії. З 1927 р. - професор соціальної антропології в Лондонському університеті. У 1938- 1942 рр. працював в Єльському університеті (США).

Головний внесок Броніслава Малиновського в антропологію полягає в утвердженні інтенсивної польової роботи і методу включеного (активного, прямого) спостереження як основи наукового дослідження культури.



Броніслав Малиновський в експедиції в Меланезії (другий праворуч). 1918 рік © Wikimedia Commons

Вивчення Малиновським жителів Тробріанських островів з 1914 по 1918 рр. задало певний стандарт польового дослідження. У книзі про тробріанців «Аргонавти західної частини Тихого океану» (1922) Малиновський пояснив свою методологію, а також продемонстрував величезний інтелектуальний потенціал повільного, ретельного, детального вивчення малої групи. Щоб встановити взаємозв'язок між інститутами окремої культури, треба мати всеохоплюючі знання про це суспільство. Тільки включене спостереження може їх забезпечити.

Польові дослідження були сприйняті як розрив з минулим науки про культуру і суспільство, як справжня революція в способі пізнання, в типі знань, яка давала можливість знайти нову методику досліджень. У ХІХ столітті антрополог був кабінетним ученим, теоретиком. Малиновський запропонував щось кардинально інше: щоб знати, що думає тубілець, треба спостерігати його і розпитувати, а щоб щось зрозуміти, необхідно розчинитися в житті села.

Еволюціоністи засновували свої висновки на неперевіренних фактах, на документах, отриманих з третіх рук, з дуже нерівною якістю. Їх документами були розповіді мандрівників і місіонерів. Їх твори були переповнені оціночними судженнями, вони не приховували своєї відрази від дикунів.

У ХХ столітті стало правилом перевіряти свої теорії в полі, на місці. У професії антрополога існує свій «ритуал переходу» - польові дослідження, які закріплюють перехід від стану новачка до стану присвяченого. Польові дослідники з'єднують наукову роботу з непередбачуваним досвідом. Сформувався тверде переконання, що після польових досліджень теорія обов'язково буде скоригована.

Загальні принципи *методу включеного спостереження*:

1. Етнолог повинен відокремитися від собі подібних.
2. Етнолог повинен жити як можна довше в досліджуваному селі.
3. Він повинен максимально зблизитися з тубільцями, брати участь в їх повсякденній діяльності.
4. Етнолог повинен вести систематичні спостереження [Малиновский, 2004, с. 21-45].

Малиновський відмовився від переваги археологічного методу і його тенденції віддавати перевагу матеріальній культурі досліджуваних народів. З точки зору Малиновського це другорядний аспект або їм можна займатися тільки на початку дослідження, коли ще погано володіють місцевою мовою.

Функціоналісти воліють працювати з системою уявлень, а значить - з мовою. Їх дослідження не зупиняються на спостереженні фактів і поведінки, а навпаки, прагнуть проникати в способи мислення тубільців. Згідно Малиновському, кінцева мета соціальної антропології спрямована на те, щоб «схопити точку зору тубільця, його зв'язок з життям, зрозуміти його власне бачення світу». Етнолог повинен описати не тільки «скелет» окремого суспільства, а ще й «його плоть і кров» заради того, щоб ми могли представляти реалії повсякденного життя в повному обсязі.

В результаті багаторічних експедицій до племен антропологи були змушені змінити своє уявлення про них: «дикий» і сенсаційний світ трансформувався в певне число добре впорядкованих спільнот, які керуються законами та системами мислення. Польові дослідження представили емпіричні докази гуманістичним переконанням, на яких базується сучасна антропологія: різні культури не можуть оцінюватися як вищі і нижчі, кращі і гірші, а просто як такі, що відрізняються одна від одної.



Ще один видатний представник британської соціальної антропології **Альфред Реджинальд Редкліфф-Браун**.

Після закінчення в 1906 р. навчання в Оксфорді, де вивчав «духовні і моральні науки», в 1906 р. робить поїздку в Південну Африку і до 1908 р. в якості етнологів веде польові дослідження на Андаманських островах. Повернувшись на кілька років в Англію, він займається порівняльною соціологією і соціальною антропологією. З 1910 по 1912 р. веде польові дослідження в Західній Австралії. До 1937 р. працює в університетах Сіднея, Преторії, Кейптауна, Чикаго. У 1937 р. отримує запрошення в Оксфорд на кафедру соціальної антропології. У 1940 і 1941 рр. він - президент Королівського антропологічного інституту. Викладає в університетах Бразилії, Китаю, Єгипту, Південної Африки. Найважливіші роботи: «Андаманські острови. Дослідження з соціальної антропології» (1922), «Структура і функції в примітивному суспільстві» (1952), «Природна наука про суспільство» (1957), «Метод соціальної антропології» (1958).

Джерело: <http://sbiblio.com/biblio/persons.aspx?id=799>

Основні інтереси А.Р. Редкліффа-Брауна були пов'язані не з культурою і значенням, а зі способами функціонування суспільств. На нього значно вплинула соціологія Е. Дюркгейма, яка була в основному вченням про соціальну інтеграцію. Редкліфф-Браун використовував ідеї Дюркгейма як

відправний пункт для розвитку в антропології структурного функціоналізму. Функцію він визначав як внесок інституту в підтримку суспільства як цілого. Його теорія стверджує, що всі частини, або інститути, суспільства виконують певні функції, сприяючи збереженню суспільства. Спорідненість, право і політика в даному підході розглядалися як основоположні інститути традиційного суспільства. В них антропологи виявляли ключ до розуміння того, як ці суспільства інтегрувалися і як вони відтворювалися в часі. Головна мета антропології покладалася в тому, щоб встановлювати «природні закони суспільства», орієнтуючись на ідеал точності в природничих науках.

Відмінними рисами функціоналізму в культурології є:

- орієнтація на вивчення внутрішньої будови явищ і об'єктів культури;
- «функція», «інститут», «потреба» - опорні категорії функціональної теорії. Елементарні функціональні одиниці - це інституційно закріплені і символічно оформлені способи задоволення потреб. Це поняття дозволяло Малиновському здійснити логічне конструювання схеми культури.
- Функціональний аспект вивчення культури спрямований на виявлення способів задоволення людських потреб або способів розвитку сутнісних сил людини в процесі її свідомої діяльності.
- Функціоналізм відноситься до напрямів, що підкреслюють принципову єдність культури та намагаються, незважаючи на очевидні відмінності, знайти загальні принципи культурного розвитку.

Основний інтерес для функціоналізму викликають питання: Як діє культура? Які завдання вона вирішує? Як відтворюється? Такого роду спрямованість наукових інтересів вчених носила суто прагматичний характер.

Особливістю функціонального підходу став розгляд культури як цілісного утворення, що складається з елементів. Елементи культурних систем не існують самі по собі, вони існують тільки як частини цілого, підтримують одна одну, мають значущість для всієї системи. Це означає, що у окремих частин культури є функції по відношенню до цілого, кожна з них виконує свою роль. Різні аспекти цієї ролі також називають функціями. Нерідко окремий елемент цілого не просто грає властиву йому роль, а являє собою ланку, без якого культура не може існувати як цілісне утворення.

Малиновський розвивав свій варіант функціонального аналізу культури. За задумом ученого, кінцева мета функціональної теорії - це

створення системи культури, причому не умоглядною, а практичною, заснованою на виявленні її системних зв'язків як цілісної організації, що вимагає охоплення «всієї сукупності явищ в кожному з аспектів досліджуваної культури. Та логічність, закономірність і впорядкованість, які досягаються в межах кожного аспекту культури, повинні бути присутніми і для того, щоб з'єднати їх в нерозривному цілому» [Малиновский, 2004а, с. 29]. Ідея цілісності в ході дослідження реалізується в практичному описі конкретної культурної системи.

Практична антропологія починається з практичної роботи - спостереження за потоком повсякденності, в ході якого дослідник повинен відокремити головне від другорядного, виділити закономірні зв'язки, що підтримують життя даної культури. Методичний прийом цього етапу - створення «карти дослідження», яка дозволяє уявити анатомію культури і описати всю її структуру. Вона реалізується в формі наочних таблиць і схем. «Звичайно, дослідник усвідомлює, що ця системна структура - лише видиме об'єктивному спостерігачеві поле культури. Разом з тим, він відводить велику роль дослідницької інтуїції, створює уявну карту простору чужої культури. Це якийсь додатковий інструмент для осягнення прихованих від стороннього погляду феноменів» [Культурология, 2010].

Цікаво згадати в цьому зв'язку зауваження Е. Еванса-Прітчарда з приводу функціональної теорії, викладеної в книзі Б. Малиновського «Наукова теорія культури». «Те, що Малиновський називає теорією, є зовсім не теорія, а ... наставлення по збору і класифікації матеріалу. Його аналіз не виходить за рамки описовості і здебільшого є тлумаченням очевидного і зведенням розхожих істин в ранг наукових концепцій» [Еванс-Прічард, 2003, с. 244]. Сам Малиновський говорив з приводу функціональної теорії: «Її основне призначення - дати польовикам основні поняття і детальні інструкції, за якими явищами слід спостерігати і як їх фіксувати» [Малиновский, 2004а, с. 175].

Історія функціоналізму ще не закінчена, тому що чимало дослідників зараз відносять себе якщо не до теорії функціоналізму, то до функціонального методу дослідження культури. Саме метод як особливий спосіб бачити речі знаходять в функціоналізмі Е.Ліч, К.Вульф, С.О.Арутюнов і інші дослідники. Належати функціоналізму - значить бути коректним, об'єктивним, підходити до вивчення культури неупереджено, встановлюючи її особливості на місці, вчитися дивитися очима Іншого.

Перший варіант своєї функціональної теорії Малиновський сформував для опису так званих «стабільних» тубільних культур. Функціональний метод був особливо ефективним для вивчення морфології культури. Але в

середині минулого століття стрімко почала розвиватися міжкультурна взаємодія і практична антропологія отримала новий виклик. «Інтенсивна культурна динаміка, з якою Малиновський як дослідник зіткнувся в передвоєнні роки, здавалося б, спростовувала його колишні переконання про інтегровану цілісність культурних просторів і існування загальних законів культури. Однак вчений не відкинув свою пояснювальну модель, оскільки підійшов до розуміння релятивності культурних схем і прийняв їх в окремих пунктах свого аналізу» [Культурологія., 2010, с. 93].

Аналіз робіт Малиновського, присвячених динаміці культури і культурним змінам (наприклад, «Наукові принципи і методи дослідження культурної зміни») не дозволяє говорити про нього, як про догматика. Навпаки, він відкритий для нових культурних феноменів. Інтегрованість культурної системи набуває відносний характер, це всього лише стан, яке може тимчасово досягатися (а швидше за все, залишається нереалізованою метою) в процесі взаємодії культур. У словнику функціональної теорії з'являється поняття «контакт», під ним мається на увазі взаємодія культур, незалежно від місця і тривалості її протікання. «Ситуація в будь-який момент є культурної реальністю. Чому б нам не взяти її як «інтегральное ціле»: адже в будь-якому конкретному випадку у нас є африканці і англійці, індіанці і середземноморські іммігранти, які працюють разом, в межах одного середовища і вирішують єдині культурні завдання?...» [Малиновский, 2004а, с. 32]. Вивчаючи «культурний контакт», Малиновський будує нову, більш складну, багаторівневу функціональну модель культури. Її складовими є не окремі функціональні одиниці, а культури.

Оновлена версія функціоналізму може згодом застосовуватися в області вивчення міжкультурної комунікації. Автори одного з навчальних посібників з основ міжкультурної комунікації бачать значення функціоналізму в тому, що «він орієнтує на розуміння інших типів культур, дослідження незвичайного способу життя, прагнення вивчити культуру зсередини, усвідомлення інших культурних цінностей. В цьому аспекті предметом дослідження в функціоналізмі стали питання взаємозалежності членів соціокультурних груп, їх конформність до очікувань один одного, властиві їм знання і навички, необхідні для підтримки цілісності своєї культури. Увага дослідників також зосереджено на механізмах соціальної інтеграції, що скорочують міжгрупові відмінності, на захисних механізмах, що усувають міжкультурні конфлікти, на адаптивних механізмах, які зменшують взаємну різноманітність культур» [Грушевицкая і ін., 2002, с. 80].

Процес взаємодії культур породжує абсолютно нові функції, інститути, ідеї, зразки поведінки. Виникає змішана культура. Зразки змішаної культури не

можуть бути виведені ні з законів існування окремо взятої культури, ні з культур, взятих разом. «Як тільки виникає ефективна кооперація, народжується нова форма соціальної організації: тубільна християнська конгрегація, що діє під наглядом і керівництвом білого духовенства, шахта або завод, де африканські робітники працюють під наглядом білого персоналу, африканські школи, де дітей вчать білі вчителі . . . » [Малиновський, 2004 а, с. 89].

В нових умовах взаємодії культур Малиновський запропонував наступне: в ході спостереження сформованих практик дослідник виділяє нову системоутворюючу функцію - загальний інтерес (загальна міра, загальний фактор). Введення такого поняття засноване на базових уявленнях функціональної теорії про культурні універсалії і порівнянності інститутів.

Американський антрополог **Джордж Пітер Мердок** (1897-1985) вважається ініціатором кросскультурних досліджень в антропології, які засновані на переконанні, що всі людські культури, незважаючи на їх різноманітність, мають в основі життя багато спільного и що ці загальні аспекти культури піддаються науковому аналізу. Теоретичні орієнтирі кросскультурного дослідження він вислови в таких основних положеннях [Мердок, 1997] :

1. Культура передається у вигляді навчання і складається зі звичок, тобто таких способів реагування, які засвоюються кожним індивідом у вигляді навчання від народження і протягом усього його життя.
2. Культура прищеплюється вихованням.
3. Культура соціальна. Серед культурних універсалій - почуття групової згуртованості, механізми соціального контролю, організація захисту від ворожого оточення і забезпечення відтворення населення.
4. Культура ідеаційна: більшість людей демонструють значний ступінь усвідомлення своїх культурних норм, здатність відокремити їх від чисто індивідуальних звичок, здатність їх концептуалізувати і розповісти про них в найдрібніших подробицях, в тому числі і про ті обставини, в яких доречно кожна з розглянутих культурних норм і в яких слід очікувати санкцій за їх недотримання. Групові звички, що складають культуру, в значній мірі концептуалізовані (або вербалізовані) як ідеальні норми, або патерни поведінки. У тій мірі, в якій культура ідеаційна, ми можемо стверджувати, що во всіх культурах повинні виявлятися певні подібності, що виникають з універсальних законів, які керують символічними розумовими процесами.
5. Культура забезпечує задоволення. Культура завжди і з необхідністю забезпечує задоволення базисних біологічних потреб і вторинних

потреб, що виникають на їх основі. Елементи культури можуть продовжувати існувати лише за тієї умови, що вони оточені для членів суспільства аурую задоволення. Дж. Мердок зазначає, що Малиновський багато років відстоював цю тезу, проте більшість антропологів або відкидали це положення, або брали, але таким чином, що надавали йому ведмежу послугу. Вони не вбачали ніяких проблем в стійкості культури; вона безтурботно приймалася як щось само собою зрозуміле. Тим часом, психологи розглянули тут проблему і дали на неї певну відповідь. Якщо культура приносить задоволення, то у всіх культурах повинні проявлятися широко поширені риси подібності, бо базисні людські спонукання всюди однакові і вимагають подібних форм задоволення.

6. Культура адаптивна (функціональна позиція). Культурні зміни і сам процес зміни, очевидно, настільки ж адаптивні, як і еволюція в органічному світі. Культура з плином часу пристосовується до географічного середовища; разом з тим вплив середовища вже не сприймається як рушійна сила культурного розвитку. Крім того, культура адаптується до соціального середовища сусідніх народів за допомогою запозичень і реорганізації. І, нарешті, культура, поза всякими сумнівами, має тенденцію пристосовуватися до біологічних і психологічних потреб людського організму.

Мердок виступає за поєднання двох позицій - функціональної та історичної - в трактуванні культурних змін. З точки зору культури ті події, які впливають на подальший хід подій, часто - якщо не як правило - бувають випадковими, так як їх витoki виходять за межі культурного континууму. Це можуть бути природні події (наприклад, повені та посухи), біологічні події (наприклад, епідемії і мори) або психологічні події (наприклад, емоційні спалахи і винахідлива інтуїція). Такі зміни тягнуть за собою зміну умов життя суспільства. Вони створюють нові потреби і роблять старі культурні форми незадовільними, стимулюючи тим самим поведінку «методом проб і помилок» і підштовхуючи до культурних нововведень. Однак найзначнішими подіями є, ймовірно, історичні контакти з народами інших культур, бо люди схильні в першу чергу намагатися скористатися для вирішення своїх життєвих проблем культурними ресурсами сусідів, а вже тільки потім покладатися на свою власну винахідливість. Разом з тим слід підкреслити, що історичні події, як і географічний фактор, обумовлюють, але не визначають хід розвитку культури. Людина пристосовується до них і

вибірково спирається на них для вирішення своїх проблем і задоволення своїх потреб.

7. Культура інтегративна. Будучи одним з продуктів процесу адаптації, елементи даної культури мають тенденцію утворювати узгоджене і інтегроване ціле. Вираз «мають тенденцію» Мердок вживає навмисно, для нього неприйнятна позиція деяких крайніх функціоналістів, які вважають, що культури і справді є інтегрованими системами, окремі частини яких знаходяться в стані досконалої рівноваги. Він схиляється до точки зору американського соціолога Вільяма Самнера, згідно з якою народні звичаї «тяжінють до узгодженості один з одним», але фактично інтеграція ніколи не досягається з тієї простої причини, що історичні події постійно надають на неї свою руйнівну дію. Процес інтеграції займає певний час і задовго до завершення одного процесу починаються багато інших. Наприклад, в сучасній культурі зміни, що відбулися в звичках, пов'язаних з роботою, відпочинком, сексом і релігією після впровадження автомобіля, ще не завершилися до кінця. Якщо культура інтегративна, то відповідності або кореляції між подібними елементами повинні постійно повторюватися в різних, не пов'язаних один з одним культурах.

Першоджерела до вичення теми:

Малиновский Б. Функциональный анализ // Антология исследований культуры. Т.1. Интерпретации культуры. СПб., 1997. С. 681-703.

Малиновский Б. Научные принципы и методы исследования культурного изменения // Антология исследований культуры. Т.1. Интерпретации культуры. СПб., 1997. С. 371-385.

Малиновский Б. Сущность кула // Малиновский Б. Избранное. Аргонавты западной части Тихого океана. М., 2004 (глава 3).

Малиновский Б. Магия, наука и религия (фрагмент). // Магический кристалл. Сборник. М., 1992, с. 84-99.

Рэдклифф-Браун А. Методы этнологии и социальной антропологии // Антология исследований культуры. Т. 1. СПб., 1997. С.603-632.

Мёрдок Джордж П.. Фундаментальные характеристики культуры // Антология исследований культуры, 1997. С.49-57.

Питання та завдання для самоконтролю

1. Що таке функціональний аналіз культури?
2. У чому актуальність функціоналізму як методу дослідження культури?
3. Актуальність проблем культурної антропології з точки зору Б. Малиновського.
4. Чи існує різниця в розумінні культури в рамках еволюціонізму та функціоналізму?
5. Що таке культурний детермінізм? Хто з дослідників використовує цей термін?
6. Чи можна віднести Е. Еванса-Прітчарда до функціоналізму?
7. Фундаментальні характеристики культури по Дж. Мердоку.

Внесок Марселя Мосса в антропологію



<https://www.hyperkommunikation.ch/personen/mauss.htm>

У Франції вплив Мосса (1872 - 1950) на антропологію ХХ століття був вирішальним. Отримав філософську освіту в університеті м. Бордо. Завідував кафедрою історії релігій «нецивілізованих народів» в Еколь практик (Париж). З 1931 р. - професор в Колеж де Франс.

Він був племінником та учнем Е. Дюркгейма, вони тісно співпрацювали, обидва ніколи не працювали в полі. Хоча Мосс постійно викладав техніки спостереження.

Для вивчення значення творчості Мосса для антропології ми рекомендуємо студентам знайомство з двома його есе - «Нарис про дар» і «Техніки тіла».

Після «Нарису про дар» увага антропологів довгий час була зосереджена на обміні в архаїчних суспільствах. Прихильники еволюціонізму назвали б обмін новорічними або різдвяними подарунками пережитком

давньої традиції обміну дарами. Але Мосс в своєму блискучому нарисі більш глобально розглядає дарування, він звертає увагу на повсюдне існування принципу або інституту взаємного обміну. Такі практики вносять величезний вклад у зміцнення взаємних зобов'язань і зв'язків в локальному співтоваристві.

В історії культури він виділяє три типи суспільства:

1. Товариства, в яких дарування є універсальним і основоположним засобом соціальної інтеграції. Ми знаємо про ці товариства з історичних джерел.

2. Проміжна категорія, в якій соціальні інститути (держава або торгівля) перейняли деякі початкові функції дару.

3. Модерні суспільства з ринковою економікою, де обмін дарами займає маргінальне положення.

Дар відрізняють три ознаки: обов'язок давати, обов'язок приймати і обов'язок повертати. Обмін дарами теоретично добровільний, але на практиці обов'язковий. Дар може бути як матеріальним, так і нематеріальним. Щоб отримавати дар людина зобов'язана запропонувати щось взамін, як правило, після закінчення якогось часу. У суспільствах першого типу обмін дарами є основою соціальної інтеграції, а у відсутності формальних політичних інститутів «борги подяки» служать встановленню зв'язків серед більшості дорослих членів спільноти.

Робота Мосса вражає своєю енциклопедичністю і широтою, її автор знайомить нас з культурною історією, соціологією, розмірковує про актуальні проблеми суспільного життя у Франції. Він також посилається на два етнологічних дослідження - інституту потлача на північно-західному узбережжі Північної Америки, яке було проведено під керівництвом Ф. Боаса, і дослідження кільця кула в Меланезії, представлене Б. Малиновським в «Аргонавтах». Потлач і кула є регіональними системами обміну, значення і соціальний зміст яких не так легко зрозуміти. У своїй книзі Малиновський дуже докладно описав обмін кула на Тробріанських островах. Він запропонував свою інтерпретацію цієї заплутаної і великої системи обміну, в якій циркулюють товари, що не мають очевидної економічної цінності - красиві раковини і намиста з дельфінових зубів. Їх нікому не дозволяється накопичувати. Одержувач предмета кула зобов'язаний через деякий час відправити його далі. Спорядити експедицію кула економічно затратно, саме підприємство дуже ризиковане, віднімає багато часу, доступне тільки наймогутнішим чоловікам (жінки до обміну не допускаються). Кожен предмет кула супроводжується іменами колишніх власників, при передачі новому господареві весь список імен повинен бути названий. Малиновський

зробив висновок, що завдяки участі в торгівлі кула чоловік стає широко відомою людиною. Вчений підкреслив мотивуючий фактор особистої слави. Система «кули» дозволяє чоловікові мати союзників, друзів, майже родичів не тільки в сусідніх селах, а й на різних островах за кілька сотень кілометрів. Це вкрай важливо, щоб відчувати себе впевнено і в безпеці. Партнер по «кулі» буде союзником навіть в чужій, ворожій стороні. Завдяки «кулі» виникає мережа альянсів і впливів. Чим більше партнерів у людини, тим більше вона могутня.

Ці висновки були підтверджені і уточнені в повторному дослідженні тробріанців, зробленому Аннетт Вінер (Weiner A. *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobrian Exchange*. Austin: University of Texas Press, 1976).

Спостереження над мережею маленьких обмінів, які постійно здійснювали жителі островів Тробріанського архіпелагу в Меланезії, дозволили Малиновському прийти до висновків, що мають значення для всього людства. Треба зауважити, що Малиновський в певному сенсі створив цей інститут. Адже завдяки його опису «кула» постала як система життя. Сам тубілець ніколи не зміг би описати цю практику в її цілісності. Як функціонує цей інститут, він не може розповісти. Значить, Малиновський перейшов за межі простого опису. Він дав тлумачення, завдяки якому ми можемо також приєднатися до цієї незвичайної дії. Таким чином дослідник наводить нас до розуміння «кули» як найбільш виразного прояву принципу, який регулює все соціальне життя Тробріанських островів, принципу взаємності.

«Кула» - це історія про дарування з дуже суворим, детально розробленим церемоніалом. Це обмін, який нескінченно повторюється та в значній мірі ґрунтується на довірі і честі. Він відбувається за чіткими правилами шляхом залучення тисяч людей. «Кула» вказує не тільки на значення принципу взаємності в господарському житті, але і на глибоку тенденцію, присутню в кожному суспільстві, спрямовану на формування соціальних зв'язків через обмін подарунками. Таким чином, соціальна група об'єднана не якимось містичним почуттям єдності, як думав Дюркгейм, а тим, що окрема людина знає, що за те, що він віддає іншим, він отримує відповідну послугу. Саме це поняття взаємності є основою всього соціального життя. Радість від того, що ти даруєш, а в підсумку, радість від того, що ти отримуєш, лежить в основі «кула». У житті племені існує своєрідний парадокс: подарунок є основоположною формою будь-якого обміну. Обмін подарунками створює соціальні узи.

Мосс звернув увагу, що подібні системи обміну символічними предметами існують і в інших частинах Тихого океану. Він стверджував, що така система веде до об'єднання регіону, забезпечує мир і створює канали для обміну й іншими цінностями, матеріальними і нематеріальними. Мосс лише систематизував принципи, виявлені Малиновський, що говорить про якість проведеного ним аналізу.

Мосс розширив дані Малиновського на «потlach» і систематизував їх, щоб описати характер угод в людських суспільствах. Звичай потlach існував у народів північно-західного узбережжя Північної Америки тлінкітов і хайда. Традиційно вожді цих груп влаштовували щедрі бенкети, на які звали один одного і ще багату свиту. Мета цих празнеств - перевершити один одного в демонстративному споживанні. Тим, хто прийшов на торжество дарувалася їжа, напої, дорогі подарунки, а велика кількість товарів (килими, мідний посуд, риба) просто викидалося в океан або спалювалося. Це робилося для демонстрації величезного багатства і влади вождя. На думку Мосса, інститут потлacha підпорядковувався дії звичайних правил дарообмену, але коли наставала черга сусіда, він зобов'язаний був перевершити попереднього господаря в марнотратності. Мосс описує потlach як спотворену форму дарообмену. Його мета - не встановити соціальні зв'язки, а справити враження.

«Есе про дар» вважається фундаментальною роботою по економічній антропології. Дослідження Мосса і Малиновського торгівлі кула стали точкою зростання економічної антропології тим, що показали:

- 1) для того щоб успішно функціонувати, обмін не зобов'язаний бути економічно вигідним;
- 2) необхідність «обрамлення» економіки аналізом культури.

Для економічної антропології не існує такої речі, як «чиста економіка». В економіці завжди є локальна, культурна складова. Щоб зрозуміти економічну поведінку учасників ринку, нам треба розібратися з цінностями і системами обміну, які лежать за межами чистої економіки. Економіка не зводиться до виробництва засобів існування - вона стосується всіх соціальних відносин.

Джон Девіс в роботі «Обмін» (1992) показав, що дарування продовжує відігравати значну роль в західному суспільстві. За його підрахунками, в британській промисловості подарунків зайнято близько 120 тисяч робітників. Антрополог Томас Еріксен вважає, що соціальні відносини, засновані на дарообміну, зберігають провідну роль і в сучасних індустріальних суспільствах, особливо в неформальному суспільному житті. Він знаходить в

класифікації Мосса імпліцитну романтизацію традиційних суспільств і імпліцитний еволюціонізм - спрощене розуміння розвитку суспільства від дарообміну до ринкової економіки [Эриксен, 2014, с. 122]. Тепер доведено, що дарообмен є базовим аспектом соціальності.

Першоджерела до вивчення теми:

Мосс М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / М. Мосс; Сост., пер. с фр., предисловие, вступит, статья, комментарий А. Б. Гофмана. М. : КДУ, 2011. С. 134 – 286.

Мосс М. Техники тела // там же, с. 304 – 326.

Питання та завдання для самоконтролю

1. Які типи товариств виділяє М. Мосс у своїй роботі «Есе про дар»?
2. Чи не перебільшує Мосс різницю між типами суспільств?
3. Яку роль займає дарообмін в сучасному західному суспільстві?
4. Яку роль займає потlach в сучасному західному суспільстві?
5. Чому «Есе про дар» Мосса вважається фундаментальною роботою з економічної антропології?

Теоретичні засади та методологічні принципи дослідження культури Франца Боаса



Джерело: <https://ru.wikipedia.org>

Франц Боас (1864 - 1942) зіграв ключову роль в становленні сучасної антропології. Він був професором Колумбійського університету і виховав ціле покоління американських антропологів. «Обличчя» американської антропології визначили дві важливі для Боаса концепції: культурний релятивізм і історичний партикуляризм.

Культурний релятивізм - це погляд, згідно з яким кожне суспільство, або кожну культуру, слід розуміти в її власних термінах, зсередини, і розташування суспільств на ступені еволюційної драбини не є ні можливим, ні особливо цікавим. Взагалі еволюціонізм як спосіб дослідження культур і спосіб мислення є незадовільним для пізнання культурного розмаїття. Культурний релятивізм виступає як альтернативний еволюціонізму метод пізнання культурного різноманіття. Його мета - навчитися бачити світ тим же способом, яким його бачать носії культури («місцеві», «інформанти»).

Історичний партикуляризм тісно пов'язаний з культурним релятивізмом, в основі своїй є твердженням про те, що кожне суспільство проходить свій унікальний шлях, що не можна виділити ніякі «необхідні стадії», через які проходять всі суспільства. У кожного суспільства свої власні механізми зміни.

Боас під час своїх американських досліджень стикається з явищем акультурації і виявляє таке явище, як мовна спілка, де спостерігається загальний ряд понять для різних мов. Йому вдалося виділити три аспекти,

істотних для будь-якої культури: 1) раса-природа, 2) культура, 3) мова. У книзі «Розум первісної людини» (The Mind of Primitive Man, 1911) на прикладі даних фізичної антропології він показує, що расові відмінності не завжди впливають на аналітичні здібності людини. Основними відмітними особливостями людей є культурні та мовні. Фактично, проект культурної антропології, створений Боасом, містить в собі такі установки: 1) опис расових і інших біологічних відмінностей між представниками різних культур з метою обґрунтувати незначність цих відмінностей; 2) археологічний та історичний опис письмових і неписьмових культур з метою обґрунтувати унікальність кожної культури; 3) опис культурних обрядів, сімейних відносин, епосу, міфу, мистецтва, а також інших культурних особливостей різних народів, і аналіз відмінних рис різних мов. Треба зауважити, що в цій частині своїх досліджень Боас прагне обґрунтувати будь-які культурні відмінності на основі аналізу мови, звичаїв і соціальних інститутів.

Боас і Малиновський сприяли перетворенню антропології в такий корпус знань, який може заслужити звання науки, тобто досить організованих і пов'язаних. Обидва антрополога віддавали перевагу методу включеного спостереження. Цей метод польової роботи давав впевненість в тому, що добуте знання достовірно, і може бути використано для порівняльного аналізу. Принцип культурного релятивізму був спрямований на те, щоб контролювати свою заобобони, і на те, щоб виробити нейтральну термінологію для опису культурного розмаїття.

Першоджерела до вивчення теми:

Боас Ф. Некоторые проблемы методологии общественных наук // Антология исследований культуры. Т.1. Интерпретации культуры. Спб., 1997. С.499-509.

Боас Ф. Границы сравнительного метода в антропологии // Антология исследований культуры. Т.1. Интерпретации культуры. Спб., 1997. С.509- 519.

Боас Ф. Методы этнологии // Там же. С. 519-528.

Боас Ф. История и наука в антропологии: ответ // Антология исследований культуры. Т.1. Интерпретации культуры. Спб., 1997. С. 528-536.

Боас Ф. Ум первобытного человека. М.-Л., 2006: Гл. 6 «Проблема универсальности культурных черт» (с. 86-109); Гл. 8 «Некоторые черты первобытной культуры» (с. 110-132).

Питання та завдання для самоконтролю

Прочитайте рекомендовані першоджерела і дайте відповідь на питання:

1. Охарактеризуйте внесок Ф. Боаса в розвиток антропології.
2. В чому полягає актуальність проблем культурологічної антропології з точки зору Ф. Боаса?
3. Ф. Боас про труднощі розвитку культурологічної антропології і рекомендовані методи дослідження культур.
4. Охарактеризуйте історико-порівняльний метод вивчення культури Ф. Боаса.
5. Які принципові зміни відбулися в антропології ХХ століття порівняно з ХІХ століттям?

Американський культуралізм

Американські антропологи, послідовники Боаса, розвивали його ідеї в рамках теоретичних напрямків, які отримали назву «Культура і особистість», «Психологічна антропологія». В цілому, «школу Боаса» характеризують як американський культуралізм. Його представники - Р. Бенедикт, М. Мід, А. Кардінер, К. Дюбуа, Р. Лінтон, Дж. Хонігман, К. Клакхон, М. Спіро, Дж. і Б. Уайтінгі, М. Херсковіц - звели культурно-релятивістський підхід Боаса до психологічних і порівняльних досліджень.

До особливостей американського культуралізма слід віднести:

1. Обґрунтування тези, що культури мають певні «особистісні риси», які проявляються в культурних символах, категоріях, уявленнях, діях людей.
2. Відмінності між культурами описуються в психологічних категоріях. Відмінності між культурними типами, за Р. Бенедикт, можна розпізнати в психіці окремих людей.
3. Велика увага приділяється дитинству в культурі. Наприклад, М. Мід в соціалізації дітей бачила ключ до розуміння культурних «варіацій особистості».
4. Прагнення розглядати суспільства (культури) як інтегровані цілісності.

5. Крім психології американська культурна антропологія була орієнтована на лінгвістику.

Прихильники даної теорії заперечували еволюціонізм англійської антропологічної школи. Слідом за Боасом, американський культуралізм стверджує, що немає культури взагалі, але кожен раз ми маємо справу з конкретною унікальною культурою. У сферу їх наукових інтересів входить вивчення особистості і впливу окремо взятої культури на особистість членів цієї культури. При цьому структура типової особистості описується в психологічних термінах. Культуралісти підкреслюють оригінальність кожної культури, яка призводить до формування власної особистості. Ця теза спирається на кілька базових постулатів:

1. Існує спадкоємність між досвідом раннього дитинства і дорослої людини. Доросла особистість визначається раннім дитинством. Дитячі травми викликають фіксацію, тривогу, неврози, які впливають на культурні інститути.
2. Кожне суспільство характеризується власною особистістю (модальною, типовою, домінантною).
3. Кожна культура прагне до однорідності рис, тобто до узгодженості. Її можна назвати одним або декількома термінами, які узагальнюють її. Якщо одна культура запозичує якусь рису іншої культури, вона трансформує її, щоб пристосувати до своїх цінностей.
4. Культури співіснують, але без взаємопроникнення.
5. Відмінності культур культуралісти не пояснюють, а подають як раз і назавжди сформовані.

Незважаючи на цінність культуралізму і його досягнень, його послідовники викликали критику. Перша проблема пов'язана з культуралістським постулатом про дискретні і повністю відокремлені одна від одної культури. Поняття культури набагато більш проблематичне, ніж його подають культуралісти. Крім того, в середині однієї і тієї ж «групи» існує велика кількість особистостей і численних субкультур. Більш того, характеристика типової особистості часто є неточною, поверхневою і вкрай спрощеною, а протилежні підходи при цьому ігноруються. Базову культурну одиницю виділити нелегко, немає пояснень, про що йдеться річ - про плем'я, етнічну групу або націю? Нарешті, тип «причинності», розроблений цією школою, часто «круговий», коли слідство приймають за причину: агресивна поведінка вважається симптомом базової агресивності, яка сама виробляє агресивну поведінку. Багато пояснень тавтологічних: японські полонені легко

адаптуються до ситуації, тому що у них ситуативний характер. Багато в чому ця критика відноситься до культуралістів першого покоління (школа «Культура-і-особистість», 1920-50 рр).

Першоджерела до вивчення теми:

Бенедикт Р. Психологические типы в культурах Юго-Запада США // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретации культуры. - СПб.: Университетская книга, 1997. С. 271 – 285.

Мид М. Взросление на Самоа // Мид М. Культура и мир детства. М., 1998. С. 88-170.

Мид М. Как растут на Новой Гвинее // Мид М. Культура и мир детства. М., 1998. С. 175-225.

Мид М. Отцовство у человека – социальное изобретение // Мид М. Культура и мир детства. М., 1998. С. 308-321.

Мид М. Культура и преемственность // Мид М. Культура и мир детства. М., 1998. С. 322-341.

Клакхон К.К.М. Зеркало для человека. Введение в антропологию. СПб, 1998: «Личность в культуре» (с. 228-261); «Мир глазами антрополога» (с. 297-326).

Питання та завдання для самоконтролю

1. Що таке «американський культуралізм»? Охарактеризуйте його особливості на прикладі творчості одного з представників.
2. Актуальність проблем культурологічної антропології з точки зору К. Клакхона (за роботою «Дзеркало для людини»).
3. Теоретичні орієнтації і перспективи розвитку психологічної антропології.
4. Фрейдистський вплив на американську антропологию 1920-50-х рр.

5. Антропологія дитинства в рамках напрямку «Культура-і-особистість», вклад М.Мід.
6. Типологія культур М.Мід («Культура і спадкоємність»).
7. Які основні моделі культури виділила Р. Бенедикт?

Структурна антропологія Клода Леві-Строса

Структуралізм - теоретичний напрямок, що справив величезний вплив на світову антропологічну думку. На його формування вплинули вчення Е. Дюркгейма про соціальні цілісності, геологічний метод, марксизм, структурна лінгвістика (Ф. де Соссюр, Р. Якобсон), культурний релятивізм Ф. Боаса, психоаналіз.

Структуралізм - це сфера гуманітарних досліджень, предметом яких є сукупність інваріантних відносин (структур) в динаміці різних систем. В його основі лежить ідея про наявність загальних розумових структур (законів) раціонального типу (порядок), які дозволяють людям адекватно реагувати на виникаючі в практиці життя обставини. Аксіомою тут є теза, що люди з необхідністю повинні долати ситуацію невизначеності і хаосу для ефективної дії або соціальної взаємодії. Структура або порядок - це те, що задається людьми в речах і ситуаціях як їх внутрішній закон, як прихована мережа між ними і людиною, представлена у символічній формі.

Основа структурного методу - виявлення структури як сукупності відносин, інваріантних при деяких перетвореннях. Структура не просто «скелет» об'єкта, а сукупність правил, за якими з одного об'єкта можна отримати другий, третій і т. і. шляхом перестановки його елементів і інших перетворень.

Тому структуралізм - це метод, що описує не просто елементи якогось цілого самі по собі, але їх зв'язок і порядок їх функціонування, їх «серію». Структура - цілісна сукупність елементів. Структура - інваріантний зв'язок, що з'єднує різні змісти. Для того щоб можна було говорити про структуру, необхідно, щоб між елементами і зв'язками багатьох сукупностей з'явилися інваріантні відносини, такі, які можна було б перенести від однієї сукупності до іншої за допомогою трансформації.

Початок методу був покладений Фердинандом де Соссюром, який в «Курсі загальної лінгвістики» (1916) проводив дві ідеї:

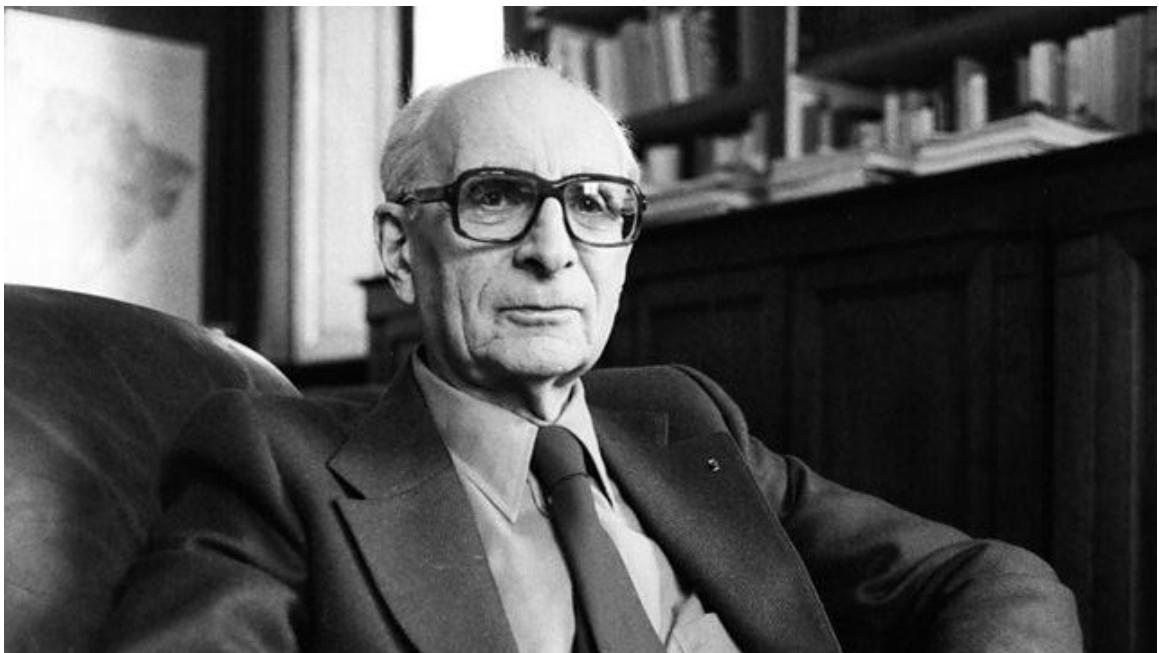
1) Мова як упорядкована система знаків - джерело здатності позначати і виражати щось - у взаємозв'язку елементів один з одним. Розрізняє мову як систему і мовлення як її реалізацію.

2) Мова не має субстанції, мова - це форма, тобто система відносин, щось абстрактне.

Слідом за мовою структуралісти стали зводити будь-яке явище до структури, тобто системі інформаційних зв'язків, незалежної від змісту.

У 1928 р. вийшла робота Володимира Яковича Проппа «Морфологія чарівної казки», що поклала початок структурного аналізу текстів. Він виявив метаструктуру, що лежить в основі всіх чарівних казок, виділив 31 функцію, що виконували в них герої, і прийшов до висновку, що чарівні казки пов'язані з обрядами ініціації.

Клод Леві-Строс (1908-2009) - французький філософ, етнолог, автор концепції структурної антропології.



Джерело: <https://ichef.bbci.co.uk/images/ic/640x360/p01jxvfv.jpg>

З Леві-Стросом пов'язаний новий етап у розвитку методу. Він переніс конкретно-науковий метод структурної лінгвістики на поле культурології для досягнення в ній строгості і об'єктивності за типом природничих наук. Головне завдання антропології, на його думку, «щоб людина знову побачила власний образ, відбитий в інших людях», для чого «їй необхідно спочатку відмовитися від свого власного уявлення про себе». Першим об'єктом

критики Леві-Строса стала антропологія екзистенціалізму. На відміну від останнього структуралізм шукає несуб'єктивістські методи антропологічного дослідження.

«Сумні тропіки» (1955) - автобіографічне есе про відвідування Леві-Стросом Бразилії. У 1935-1938 рр. Леві-Строс обіймає посаду професора університету в Сан-Паулу (на Південному Сході Бразилії) і має намір проводити антропологічне дослідження в бразильських джунглях, населених племенами кудувео, бороро, намбіквара і тупікавагіб. Однак експедиція розчаровує Леві-Строса: тропіки не так екзотичні, скільки відсталі; в районі Сан-Пауло не залишилося жодного корінного індіанця, всі вони - «колишні дикуни». Коли ж біля болівійського кордону він знайшов недосліджене плем'я тупікавагіб, він пережив серйозні труднощі в спілкуванні з тубільцями.

Але Леві-Строс не впав у відчай, а запропонував новий метод пізнання архаїчних культур. Це як раз і є структурний метод, завдання якого - виявити особливості, «загальні для більшості людських спільнот», що допомагає створити якийсь тип, який конкретно не відтворюється жодним суспільством. Іншими словами він допомагає нам побудувати теоретичну модель людського суспільства, яка не відповідає ніякої дійсності, але з її допомогою нам вдається розпізнати, що в нинішній природі людини міститься природного, а що штучного. Це сприяє розумінню основ людського існування. В ідеалі ми можемо наблизитися до досить правдоподібного визначення того способу життя, який найбільш підходить для людського роду.

У такому підході етнологія з неминучістю наближається до антропології - науки про інваріанти людської поведінки. У варіанті Леві-Строса це, скоріше, антропологія мислення.

«Сукупність звичаїв одного народу завжди відзначена якимось стилем. Я переконаний, що число цих систем не є необмеженим і що людські суспільства, подібно окремим особам, в своїх іграх, мріях або маячних видіннях ніколи не творять в абсолютному значенні, а задовольняються тим, що вибирають певні поєднання в одному наборі ідей, який можна відтворити».

К. Леві-Строс. Сумні тропіки.

Леві-Строс переконаний, що те, чого не можна досягти наближенням, фізичним контактом або наглядом досягається дистанційованою позицією - розвитком загальної, абстрактної, формалізованої науки про мислення,

універсальної граматики інтелекту. Потрібна реконструкція глибинних концептуальних систем, які сформували форми життя. Підсумком роботи в новому концептуальному підході стає робота Леві-Строса «Первісне мислення» (1962).

Леві-Строс вважає, що розум людини завжди і скрізь один і той же. Етнології не рекомендується оцінювати і судити, а пропонується визнати, що «в діапазоні можливостей, відкритих перед людськими суспільствами, кожне з них зробило певний вибір і що ці рішення не піддаються порівнянню: вони варті один одного».

За думкою Леві-Строса, справжня реальність ніколи не дана суб'єкту в безпосередньому досвіді і збагненна лише шляхом моделювання несвідомих процесів. Вчений повинен розкрити «підсвідомість» культури, її реальний підтекст, що не усвідомлюється носіями.

Неусвідомлювані структури - основний предмет, а несвідоме - найважливіше для структурної антропології поняття. Леві-Строс розумів несвідоме як формальну матрицю, усуваючи змістовні моменти його класичної психоаналітичної версії. Свідомість їм береться на перетині безлічі несвідомих структур людського духу, кожна з яких відповідає певному рівню соціальної реальності. Інтерес до несвідомого визначив вибір об'єктів структурного дослідження - тотемізм, правила присвоєння імен, застільні манери.

Головною методичною установкою став принцип порівнянь і протиставлень (подібності-відмінності). Леві-Строс тут посилається на Жан-Жака Руссо, якого він вважає батьком антропології: щоб виявити властивості, треба спершу спостерігати відмінності [Леві-Стросс, 1994]. Тільки вивчаючи людську свідомість в його найбільш різноманітних проявах, ми зможемо знайти знання про те, що властиве всьому людству. Таким чином, кроскультурне дослідження порівнянних явищ - головний метод отримання знання про структури мислення. Відмінності культур - це різні прояви людського розуму.

Зведення складних феноменів до простих контрастів (вони можуть представлятися і у вигляді тріад) або опозицій є головним способом аналізу в структуралізмі. Протиставлення «культура - природа» є, за Леві-Стросом, однією з культурних універсалій, як і інші - «чоловік - жінка», «сире - варене» та ін. Перед етнології ставиться завдання показати перехід від природи до культури.

Широко відоме висловлювання Леві-Строса: «Кінцева мета суспільних наук - не створення людини, а ліквідація його», дала привід зарахувати його до антигуманістів. Це не відповідає дійсності. Щоб дізнатися ставлення

вченого до гуманізму, ми рекомендуємо познайомитися з його роботою «Три види гуманізму».

Відсутність суб'єкта дозволяє, за думкою Леві-Строса, структурної антропології отримати доступ до реальності об'єктивованого мислення. Важливо досягти інваріантів, що лежать по ту сторону емпіричного розмаїття суспільств, що відкриває шлях для «повторної інтеграції культури в природу і життя».

У своїй монументальній праці «Міфологіка» (1956 - 1971) Леві-Строс проаналізував різні версії багатьох міфів американських індіанців, щоб показати, як міфи завдяки об'єднанню наративних і символічних елементів і їх трансформацій від однієї версії до іншої висловлюють певні незмінні властивості людського мислення.

Структуралізм використовує термін «бінарні опозиції», припускаючи, що всі люди впорядковують світ і думають за допомогою протилежностей. Ці протилежності перебувають в зв'язку з третьою, проміжною інстанцією (класичний приклад - жовтий колір світлофора) і змінюються (шляхом інверсії, наприклад) при передачі між поколіннями або народами.

Як бачимо, на відміну від британської соціальної антропології, представники якої в основному цікавилися соціальним життям (наприклад, головна задача структурного функціоналізму Редкліфф-Брауна показати, як суспільство інтегрується), Леві-Строса цікавили інші питання: як функціонує людське мислення, як воно створює зв'язки, яким чином впорядковує світ. Структурна антропологія Леві-Строса - це вчення про когнітивні або ментальні структури, структури мозку.

Першоджерела до вивчення теми:

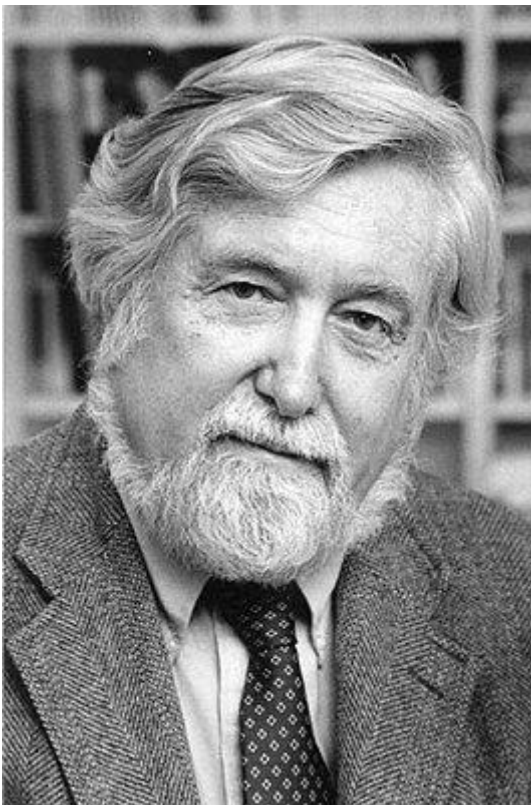
1. Леві-Стросс К. Неприрученна думка // Леві-Стросс К. Первобитне мислення. - М., 1999. С. 111-140.
2. Леві-Стросс К. Структура міфів // Леві-Стросс К. Структурна антропологія. - М., 1985. С. 213-242.
3. Леві-Стросс К. Три види гуманізму // Леві-Стросс К. Первобитне мислення. - М., 1999.

Питання та завдання для самоконтролю

1. Клод Леві-Строс як польовий дослідник і вчений-теоретик.
2. На прикладі біографії К. Леві-Строса розкрийте зміст «парадоксу етнографа»: він критик вдома і конформіст за його межами.
3. Синтетичний характер і витоки структурної антропології.
4. Особливості дослідження міфу К.Леві-Стросом.

5. Актуальність проблем культурної антропології з точки зору К.Леві-Строса.
6. Чому К.Леві-Строс називає Ж.Ж.Руссо «батьком антропології»?
7. Трактатування первісного мислення в структурній антропології.
8. Структурна антропологія про ідею єдності людського розуму і основних ментальних структур.

Інтерпретативна антропологія Кліфорда Гірца



Джерело: <https://www.thirteen.org/bigideas/images/geertz.jpg>

К. Гірц (1926 – 2006) є провідним представником американської культурної антропології другої половини ХХ століття. Випускник Гарвардського університету (під науковим керівництвом Толкотта Парсонса отримав доктора філософії, захистивши дисертацію по темі «Релігія Моджокуто: дослідження ритуалу і віри в складному суспільстві»), активно проводив в 1950-і рр. польові дослідження в Південно-Східній Азії і Північній Африці. З 1960 р. став викладати антропологію в Чиказькому університеті. Зазнав серйозного впливу з боку європейської соціології та соціальної філософії. Гірц є автором концепції «інтерпретативної» або «символічної» антропології.

Свою концепцію в найбільш повному вигляді Гірц виклав в збірці «Інтерпретація культур» (1973). У передмові він написав: «У перегляді визначення культури, мабуть, полягав мій самий послідовний інтерес як вченого-

антрополога ... Концепція культури, якої я дотримуюся і корисність якої намагаюся показати в зібраних в цій книзі нарисах, є по суті семіотичною. Поділяючи точку зору Макса Вебера, згідно з якою людина - це тварина, що висить на зітканою нею самою павутині смислів, я приймаю культуру за цю павутину, а її аналіз - за справу науки не експериментальної, зайнятої пошуками законів, але інтерпретативної, зайнятої пошуками значень. Виявлення та роз'яснення значення - саме та мета, яку я переслідую, коли розбираю на зовнішній погляд загадкові вираження соціального» [Гірц, 2001, с. 6, 8].

Для Гірца культура існує і може бути вивчена тільки у взаємодіях соціального життя. Людське мислення розглядається як соціальне за своєю природою - «його природне місце існування - двір будинку, ринок або міська площа» [там же, с. 45].

Концепція культури Гірца називається символічною тому, що фокусує увагу на всьому, що пов'язано з символами. Культурні феномени є, згідно з цією концепцією, символічними феноменами, а тому вивчення культури зводиться до інтерпретації символів і символічних дій. Гірц в значній мірі успадковує підхід німецького філософа Е. Кассіра, а саме його трактування символічного і участь символу в діяльності людської свідомості. Однак мета інтерпретативного підходу полягає в тому, щоб з'єднати символічні форми з потоком людського життя, в який вони занурені. У цьому дусі їм розглядаються всі аспекти культури від родинних зв'язків, релігії і політики до економіки.

Розглядаючи концепцію Гірца, ми повинні враховувати, що одночасно з розвитком символічної антропології відбулися серйозні зміни і в методології етнологічних досліджень. Зріс інтерес до інтерпретації. У культурній антропології цей метод стали називати культурним аналізом і розглядати як особливий підхід до етнології, що приписує вирішальне значення ролі етнологу як посередника, а не зовнішнього спостерігача культурного досвіду. Символізм сприяв перетворенню інтерпретаційного методу в домінуючий метод культурної антропології [Лурье, 1998]. І цей метод був протиставлений позитивістським прийомам в культурології.

Культурний аналіз - це пояснення, шляхом інтерпретації, значень, втілених в символічних формах. Аналіз культурних феноменів - діяльність, абсолютно відмінна від тієї, яку пропонує описовий підхід з характерною для нього опорою на науковий аналіз і класифікацію, яка відобразить еволюційні зміни і характер взаємозалежностей. Вивчення культури більше нагадує інтерпретації тексту, ніж класифікації в дусі біології або ботаніки. Результат інтерпретації - компроміс між об'єктивною реальністю і суб'єктивними поглядами на неї. Метою антропології Гірц вважає розширення універсуму людського дискурсу [Гірц, 2001, с.42].

Чітке визначення культури у Гірца відсутнє. Він використовує слово «культура» в декількох значеннях. В одному випадку він визначає «культуру» як «історично стійкий образ значень, втілений в символах», в іншому місці культура визначається як «система контрольних механізмів - планів, засобів, правил, інструкцій - для контролю над поведінкою людей». Схоже, що Гірц схиляється до розуміння культури як схеми організації соціальних і психологічних процесів, яка необхідна, так як, за його твердженням, людська поведінка «гранично пластична».

Культура - це «стратифікована ієрархія значущих структур; вона складається з дій, символів і знаків. Аналіз культури - це інтерпретація інтерпретації, вторинна інтерпретація світу, який вже постійно описується і інтерпретується людьми, які його створюють» [Гірц, 2001, с. 43]. Оскільки культуру можна розглядати як «павутину значень», сплетену людиною, її аналіз повинен здійснюватися «не експериментальною наукою, що досліджує загальні закономірності, а методом інтерпретації досліджуваних значень» [там само].

Гірц назвав свій метод «насиченим (щільним) описом», який виходить за межі опису «що відбувається» і прагне до пояснення структур значення, всередині яких те, що «трапляється» є значущим. Антропологу не так важливо знати, як протікають у тубільців пізнавальні процеси, скільки досить близько познайомитися з всесвітом, в межах якого їх дії стають знаками. При цьому важливо сформулювати саму основу, на якій, як здається етнографу, йому вдалося освоїтися. Для цього важливо спілкуватися з носіями культури.

Чому так важливо вивчати поведінку? Тому що саме через її потік культуральні форми знаходять своє вираження. Звичайно, вони знаходять його і в емоційних проявах, і в різних станах свідомості, але значення своє вони отримують з ролі, яку вони відіграють у потоці життя, а не з будь-яких внутрішніх відносин між собою. Звідси випливає, що інтерпретуючи соціальні дії, в тому числі «сказане» в розмовах, ми можемо виявити коріння символів, які обумовлюють ці дії. Те, що етнограф записує, це сенс розмови, мовної події, а не запис події як такої.

Говорячи, що етнограф «записує», Гірц свідомо протиставляє себе стандартному досліднику, який «спостерігає, реєструє, аналізує», відзначаючи, що ці фази можуть не існувати як автономні «операції», і виділення їх вкрай сумнівно [Гірц, 2001, с.112].

Згідно Гірцу, все, що ми можемо дізнатися про іншу культуру - це те, як аналізувати її символічні і дискурсивні категорії. Антрополог наполягає на необхідності стримати впевненість дослідника в здатності проникнути в свідомість носія іншої культури, на необхідності віддавати собі звіт в тому,

що антропологу подані не «уми», але «слова», що вже не мало. «Ніщо не дискредитувало культурологічний аналіз більше, ніж конструювання безкарних описів формального порядку, в реальному існуванні якого важко буває себе переконати ... Культурний аналіз полягає у вгадуванні значень, оцінки припущень і в виведенні інтерпретуючих висновків з найвдаліших здогадок, а не у відкритті Континенту сенсу і картографуванні його мертвого ландшафту» [Гірц, 2001, с.30].

Щоб повідомити нам про неповноту культурного аналізу Гірц нагадує індійську легенду: світ стоїть на платформі, яка спирається на спину слона, який стоїть на спині черепахи - «Під черепахою ще черепаха, і так до самого заснування». «Жодного разу мені не вдавалося досягти підоснови». Для культурологічного аналізу характерна кричуща неповнота. Чим він глибше, тим більш неповний. Є кілька засобів піти від цього, наприклад, підмінити культуру фольклором і збирати його; підмінити її культурними рисами і рахувати їх; інститутами і класифікувати їх. Але прийняти семіотичну концепцію культури і інтерпретативний підхід до її вивчення, - значить вважати твердження в етнографії «переважно спірними» [Гірц, 2001, с.41].

У своїх роботах Гірц активно полемізує з прихильниками інших підходів. Він не відхиляє психологічного підходу в дослідженні культури, але підкреслює другорядність психологізму. На першому місці - концептуальна структура, і вона являє собою депсіхологізацію концептів, смислів, значень.

Гірц критично висловлювався щодо культивування емпатії, безпосереднього «єднання» з інформантом, «розширення» свого Я до тих меж, що дозволять йому увібрати в себе і досягнути Я, побудоване на інших засадах. Він переконаний, що антропологія, як і інші гуманітарні дисципліни, повинна виходити з тези про дискурсивну опосередкованість будь-якого досвіду, що впливає з усвідомлення того, що суб'єкт насамперед сам для себе непрозорий, що для його роботи самопізнання або самопостереження необхідні символи і знаки.

У той же час Гірц виступає проти самовпевненості теоретичної науки, проти її переконаності в тому, що не спілкуюсь з людьми і залишаючись байдужим до того, що вони самі про себе говорять і думають, дослідник може досягнути сутності їх ситуації. Як тільки дослідник починає процес інтерпретації, він виявляється замкнутим всередині герменевтичного кола - він частина того, що вивчається. Така теорія культури, наполягає Гірц, повинна бути максимально наближена до «грунту», але не в тому сенсі, що, записуючи голоси інформантів, дослідник може бути впевнений в можливості якогось єдино вірного методу або підстави, але в тому, що «ми

починаємо з нашої інтерпретації того, що мають на увазі наші інформантів або що вони думають, ніби мають на увазі, і потім це систематизуємо» [Гірц, 2001, с.36].

Гірц поставив під сумнів можливість безпосереднього доступу антрополога до культури, яку він спостерігає. Поняття «безпосереднє спостереження («participant observation») зіграло свою позитивну роль, оскільки заохочувала ставлення антропологів до інформантів як до особистостей, а не як до джерела інформації. Але в тій мірі, в якій воно заслоняло від антрополога вельми специфічну і культурно віокримлену природу його власної ролі і змушувало його вважати себе чимось більшим, ніж просто зацікавленим (в обох значеннях цього слова) приїжджим, воно служило і найбільш рясним джерелом несумлінності ...» [Гірц, 1997, с. 200]. Гірц також критикує уявлення про антропологічний аналіз як про концептуальні маніпуляції з виявленими фактами, логічну реконструкцію повсякденної реальності. Через наших інформантів нам відкривається лише мала частина соціального дискурсу.

Підхід Гірца був популярним в американській науці. Наведемо приклад про його застосування стосовно дослідження сучасних суспільств. Американський антрополог Ненсі Ріс на рубежі 1980-1990-х років провела дослідження в Росії в епоху перебудови. Матеріалом для її дослідження послужила «російська розмова», спонтанне мовне спілкування, ті семіотичні, символічні та соціальні системи, які прийнято позначати поняттям «культура». Після проведеного дослідження Ріс зізналася: «Дистанція між мною і Росією майже зникла: я більше не відчуваю тієї суміші відстороненого подиву і наївності, які зазвичай рятують етнографів від почуття жахливої незручності при аналізі культурних реалій інших народів. Зараз мене набагато важче змусити говорити про Росію скільки-небудь безапеляційно» [Ріс, 2005, с. 13]. Термін «культура», на думку Ріс, «подібний до стенографічного значку, що відображає, але не розкриває поняття про складні, хиткі, мінливі системи кодів і символів, якими люди користуються для індивідуального або колективного самовираження і самоствердження» [там само, с. 20]. Вважаючи, що повсякденні розмови людей, як і будь-які створювані ними тексти, несуть на собі відбиток певної культури, «як би ефемерні і особистісні вони не були», дослідниця прагнула «витягти і сформулювати ті соціальні та ідеологічні орієнтири, яким розмовляючі слідує і які вони самі відтворюють» [там само, с. 23]. Вона дуже часто посилається на Гірца, її цікавили «моделі осмислення дійсності і ціннісні системи», які утворюють як би «формули» життя цієї спільноти, направляють

і формують життя його окремих членів» («моделі життя і моделі для життя» Гірца) [там само].

Першоджерела до вивчення теми:

Гірц К. Інтерпретація культур: Вибрані есе. К.: Дух і Літера, 2001. 542 с.

Гирц К. Влияние концепции культуры на концепцию человека // Антология исследований культуры. Т.1. Интерпретации культуры. Спб., 1997. С. 115-141.

Гирц К. “Насыщенное описание”: в поисках интерпретативной теории культуры // Антология исследований культуры. Т.1. Интерпретации культуры. Спб., 1997. С. 171-203.

Рис Н. «Русские разговоры»: Культура и речевая повседневность эпохи перестройки. – М.: Новое литературное обозрение, 2005. – 368 с.

Питання та завдання для самоконтролю

1. У чому принципова відмінність концепції Гірца від концепції К. Леві-Строса?
2. Як з точки зору Гірца пов'язані концепція культури і концепція людини?
3. Чим, на думку Гірца, був забезпечений бурхливий розвиток наук про культуру?
4. Як використовує Гірц тезу про «людину як символічну тварину»?
5. У чому принципова відмінність концепції Гірца від психологічних концепцій культури?
6. Що таке «насичений опис» культури, його мета та завдання?

Антропологічна концептуалізація культури після Гірца

З 1990-х рр. можна говорити про існування постмодерністського періоду в розвитку культурної антропології. Він з'являється на базі антропології Гірца. Зберігається його основна думка про те, що антропологічне пізнання є скоріше плодом інтерпретацій і герменевтичних тлумачень, ніж позитивних досліджень - емпіричних або заснованих на умовиводах. Для цього етапу характерний скептицизм щодо можливості надійного та об'єктивного пізнання культури. Підкреслюється, що антропологічні знання - не універсальні, а пов'язані з часом, місцем, конкретним автором.

Герменевтичні підходи представників цього етапу - Віктора Тернера, Джеймса Кліффорда, Джорджа Маркуса - виходять з того, що антропологія не може обмежуватися описом емпіричних даних, а повинна знайти форми, щоб виявити глибоко закладені значення. Аналіз культурних феноменів - діяльність абсолютно відмінна від тієї, яку передбачає описовий підхід, з характерною для нього опорою на науковий аналіз і класифікацію, яка відображатиме еволюційні зміни і характер взаємозалежностей. Поступово антропологи все більш і більш звикають до тієї думки, що соціальні феномени мають безліч значень, приписуваних їм соціальними діячами і що пізнання і розуміння досягається відкриттям цих значень і їх логічної структури скоріше, ніж науковим поясненням феноменів самих по собі. Вони все частіше стверджують, що проблема суб'єктивності і множинності значень може вести різних дослідників до різних результатів.

У підході Гірца можна виділити дві інтерпретативні програми - слабку і сильну. Слабка програма визнає важливість інтерпретації в зборі даних і етнографічному описі. Більшість антропологів з цим згодні. Але Гірц закликає до сильної програми - щоб весь аналіз був інтерпретаційним, вважаючи, що культури можна читати як тексти. Він намагається показати, що культури інтегруються за логіко-смысловим принципом. Прочитування культури передбачає постійне зв'язування деталей з цілим, а частина має значення тільки в співвідношенні з цілим, ціле - в співвідношенні з частинами. Гірц також вважає, що більшість носіїв культури мають приблизно однаковий світогляд, однакові цінності, що інтеграція культури відбувається зсередини. Він також підкреслює, що культура виражається через загальні, публічні символи, тобто в смисловій комунікації. Тому немає

необхідності гадати, що ховається в головах носіїв культури, щоб зрозуміти їх культуру. Треба вивчати, як протікає взаємодія між ними.

Американський антрополог і політолог, професор Чиказького університету Ліза Уіден, головний редактор міждисциплінарного часопису транснаціональних культурних досліджень «Public Culture» ставить під сумнів здатність підходу Гірца (який вона називає «культурологічний інтерпретивізм») відобразити динаміку і історичний розвиток культури [Weeden, 2002].

Інтерпретативний підхід Гірца Уіден відносить до «практично-орієнтованих» підходів через трактування культури як набору «семіотичних практик», практик зі створення значень або смислів. Мислячи конструювання значення в термінах підкресленою зрозумілості (*intelligibility*), на відміну від глибинних психологічних орієнтацій, практично-орієнтований підхід дозволяє уникнути багатьох непорозумінь і плутанини в розумінні культури [Weeden, 2002, p. 713].

Інтерпретативний підхід здатний пояснити, як інтереси колективно виробляються і визначаються, як встановлюються загальні значення, «загальні знання». На перший погляд, підхід Гірца містить чудовий імунітет проти есенціалізму - «заморожування» культури, приписування тій чи іншій культурі незмінного набору якостей і властивостей (принципів, цінностей). Це завдяки прагненню наближувати аналіз символічних форм якомога ближче до конкретних явищ і подій суспільного життя, активно дізнаватися інформацію у самих людей, інтересу до людей, відмові вважати інтерпретацію завершеною, прагненню задовольнятися значеннями, встановленими тут і зараз. Як зазначав Гірц, «наші опису символічних систем інших народів повинні мати орієнтацію на діючих осіб» [Гірц, 2001, с. 45].

Однак, на думку Уіден, Гірцу все ж було властиво підкреслювати когерентність культури як системи символів, а не з'ясовувати, як символи працюють. Уіден повторює аргументи постмодерністів, які критикують методи і висновки антропологів початку і середини ХХ ст. З її точки зору Гірц був сліпий до процесів, що вносять зміни в системи значень. Він ігнорував процеси, пов'язані з політичною боротьбою і створенням декількох сигніфікацій в рамках соціальної групи. У приклад наводяться його дослідження балійської культури. Акцент на семіотичній узгодженості привів Гірца до ігнорування можливих розбіжностей між поданням події, умовами і людьми, а також тим, яким чином таке уявлення було отримано. Для Гірца, влада і процеси створення значень стали «чисто символічними», так само як культура і її аналіз. Люди виявилися винесення за дужки в його аналізі «значимої системи».

На думку Уіден, значення Гірца полягає в тому, що він розкрив політологам очі на природу групових цінностей. Разом з тим, в політологію прийшло багато проблем, пов'язаних з поняттям «культура» в концепції Гірца. Зрозуміти культуру як систему символів виявилось рівнозначно твердженню, що культура містить системи «глибоко вкорінених» цінностей і переконань. Таке зміщення до есенціалізму сталося через те, що Гірц занадто наполягає на семіотичної узгодженості культури даної групи. «Культура стала не тільки тим, що група має - переконання, цінності або символічні системи, але тим, чим група є (наприклад, балійська культура) ... Більшість політологів продовжує думати про культуру, як таку, що має в основі групові риси [Weeden, 2002, p. 716]. Іншими словами, Гірц не тільки не подолав культурний есенціалізм, але дав йому друге дихання.

Останнім часом абстрактні трактування культури як єдиної системи значень, послідовність яких є логічною і стійкою до змін, отримали виклик з боку практики. Натхненні роботами Мішеля Фуко, П'єра Бурдьє, Жака Дерріда і Мішеля де Серто антропологи стали підкреслювати крихкість, сумнівні і історичні віхи в символічних системах. Ці теоретики звернули увагу антропологів на те, що значення практик, текстів і зображень одночасно і фіксовані, і відкриті для різних інтерпретацій, а крім того насичені складними відносинами влади, яка невловима, багатолика, диффузна.

Антропология в другій половині ХХ ст. намагалася знайти альтернативи жорстким моделям структурного функціоналізму, а також занадто загальним моделям культури і особистості Рут Бенедикт і Маргарет Мид. В антропології посилювався інтерес до конкретних людей. Ряд соціальних антропологів заново відкрили чинного індивіда. Реймонд Ферт в своїй книзі «Елементи соціальної організації» (1951), зробленої за результатами досліджень в Полінезії, прийшов до висновку, що дії і взаємодії людей не можна вважати прямим відображенням норми і соціальної структури. На його думку, люди звертаються до норм досить вільно, імпровізують, приймають власні рішення і здатні змінювати соціальну структуру. Щоб відійти від абстракцій типу «соціальна структура» Ферт ввів поняття «соціальна організація» для опису взаємодії, яка дійсно має місце в суспільстві. Надалі Фредерік Барт, вивчаючи політичні процеси в Сватові (Пакистан), зосередився на маніпулятивних стратегіях людей, а не на проблемах соціальної інтеграції, поставив питання про те, як взагалі можлива соціальна інтеграція, якщо індивіди переслідують свої інтереси (Барт Ф. «Моделі соціальної організації». 1966).

Подібний підхід називається «методологічний індивідуалізм» - передбачається, що всі соціальні феномени можна вивчати, спостерігаючи окремих людей, їх дії і зв'язки з іншими людьми. На першому плані - діючий суб'єкт. Протилежний підхід – «методологічний колективізм» - допускає існування колективних (надіндивідуальних) явищ, які не можна вивчити на рівні індивідів і їх взаємодій. Ці підходи співіснують в антропології. Однак після роботи Барта стало складно говорити про «соціальну структуру», не проблематизуя це поняття. Тепер дослідник повинен дивитися на взаємини актора і структури, діючого індивіда і рамок, що обмежують його вибір і задають напрямок його дій [Эриксен, 2014, с. 98]. Прекрасним прикладом такого підходу є теорія практик П'єра Бурдьє.

«Вивчати культуру в критичному антропологічному сенсі означає досліджувати процеси сенс-побудов, в яких масові практики і їх матеріальні носії - політичні, економічні та соціальні ситуації - працювали б в діалектичному взаємозв'язку з їх системами значень [Weeden, 2002, p.719]. Практики і значення визначені і скоординовані один з одним, але можуть вступити в конфлікт. Уіден високо оцінює «діалектичне розуміння культури», вважає, що воно «дозволяє оцінити діяльність по творенню смислів одночасно і як стабільну, і як мінливу» в залежності від мети дослідження і прийнятої стратегії. Ця концептуалізація здатна передати динамічність культури. В рамках цього підходу культура визначається, як спосіб бачити світ, і необхідна постійна запис того, як символи діють на практиці, чому значення стимулюють дії, і чому дії виробляють значення» [там само, р. 720]. Перебуваючи на цій позиції, можна вивчати, як виробляється політичний порядок, як стимулюються зміни, або виробляються позиції на переговорах. Такий практично-орієнтований підхід відкриває антропології доступ до політики, до соціальної асиметрії, історичних випадковостей.

Уіден має багато однодумців серед антропологів. Автор дуже інформативного підручника з історії антропології французький дослідник Робер Дельєж написав на його сторінках: «Виправляючи деякі з найбільш очевидних помилок антропології, динамізм врятував її від швидкого сповзання в бік екзотизму. Якщо антропологія не бажала перетворитися в клуб розмов про втрачені райські сади, їй потрібно було цікавитися трансформаціями сучасного світу і, в більш загальному плані, вважати, що суспільство ніколи не буває повністю застиглим» [Дельєж, 2008, с.254]. У постколоніальну епоху вже не можна ігнорувати процеси модернізації, що йдуть в країнах третього світу. У той же час і масова імміграція також

позбавила західний світ однорідності, яка була характерна для нього ще зовсім недавно.

Інтенсивна критика есенціалізму представлена також в сучасних гендерних дослідженнях. На думку А. Усманової, «анти-есенціалістський поворот в фемінізмі можна було б також охарактеризувати як «культуралізм»: мова йде про епістемологічну установку, що склалася в надрах культурологічної антропології ... і успадковану сучасними культурними дослідженнями, суть якої можна було б сформулювати дуже коротко: «Все є культура» (і, отже, будь-який феномен має свою історію і наділений змістом). Культуралізм (без якого сучасна феміністська теорія була б неможлива як така) є результатом тривалої теоретичної революції, що витіснили в кінцевому рахунку природне (і / як універсальне) на периферію культурної реальності ... » [Усманова, 2001, с.458]. «Культура» не є самодостатнім і остаточним принципом пояснення різних соціальних феноменів в тій же мірі, як і «природа». Як «природа», так і «культура» є історично і культурно сконструйовані, соціально і політично навантажені поняття, а зовсім не універсальні і не вроджені категорії [там само, с. 427].

Представлений вище короткий огляд історії антропології показує, що методи досліджень, які використовуються антропологами, постійно критикувалися і коректувалися. Можна зробити висновок, що постмодерністська критика сприяла відмови від есенціалістською концепції інакшості.

Антропологію належить продовжувати деконструювати, але робити це таким чином, щоб реконструювати цю науку на новій, більш ефективній основі, в непростих умовах глобалізованого світу XXI століття, в якому нам належить жити і працювати. Багато хто вважає, що антропологія в цілому повинна мати більш великі амбіції і займатися не тільки розумінням значень локальних світів. Від неї чекають також пояснень, як вони виникають. Антропології слід займатися систематичними науковими порівняннями, щоб запропонувати більш загальне і теоретично обґрунтоване бачення соціальної і культурної динаміки.

Першоджерела до вивчення теми:

Годельє М. Антропология сегодня важна как никогда (пер. В. Колесиной) / М. Годельє // Социальная антропология во Франции. XXI век / Под ред. Елены Филипповой и Бориса Петрика. М.: ФГНУ "Росинформагротех", 2009. С.33-53.

Clifford J., Marcus G. (eds.). Writing Culture. The poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press, 1986.

George E. Marcus, Michael M.J. Fisher. Anthropology as Cultural Critique. Second Edition. Chicago: Chicago University Press, 1999.

Weeden L. Conceptualizing Culture: Possibilities for Political Science // American Political Science Review. 2002. Vol. 96. N 4. P. 713 - 728.

Питання та завдання для самоконтролю

1. Прочитайте роботу Моріса Годельє «Антропология сьогодні потрібна як ніколи» і охарактеризуйте позитивні і негативні моменти постмодерністської критики антропології за думкою автора.
2. Що таке «культуралізм» та «есенціалізм»? В яких співвідношеннях вони знаходяться?
3. Які підходи в антропології можна назвати «практично-орієнтованими»?
4. Прокоментуйте критику Л. Уіден концепції культури К. Гірца.
5. Як пояснити наявність різних теоретичних мов в антропології? З чим пов'язана зміна теоретичних поглядів в антропології?
6. Що спільного між філософом і антропологом?
7. Прокоментуйте висловлювання британського антрополога Годфрі Лінарді: «Хороша антропологічна монографія готується зі слонової туші даних і теорії розміром з кролика, але готова страва повинна бути зроблена так, щоб смак кролика відчувався в кожній ложці».

Частина 2. Польове антропологічне дослідження

«Антропологія повинна проводити всебічне дослідження так, як ніби-то ми нічого не знали про культуру, а були просто зацікавлені в якомога більш ретельному аналізі того, що дане число людей, які звикли до постійного спільного життя, насправді думає, і що вони насправді роблять в своєму повсякденному спілкуванні» (Е. Сепір).

Мета та завдання

Одним із завдань курсу «Культурна антропологія» є оволодіння елементарними навичками практичної роботи антрополога, а також вдосконалення комунікативних навичок, необхідних для такої роботи. Це дозволить практично застосувати теоретичні знання, набуті в процесі навчання. Для проведення польових антропологічних досліджень студенти утворюють групи і вибирають тему як дослідницьке завдання, виконуючи яке вони повинні будуть освоїти основні антропологічні методи (документоване спостереження, опитування, біографічний метод, включене спостереження та ін.).

До закінчення семестру студенти денного відділення надають на кафедру результати своїх польових досліджень: польові матеріали (щоденники спостережень, тексти інтерв'ю, замальовки, фотографії, відеоматеріали і т.д.) і звіт у вигляді аналітичної статті (або есе) на їх основі.

Організація дослідження

Підготовчий етап. Вибір теми польового дослідження.

Підказки для вибору тем:

До дослідницьких об'єктів культурної та соціальної антропології відносяться:

- культурно-історичні регіони, поселення різних типів;

- спеціалізовані галузі культури, дослідження яких зумовило формування таких субдисциплін, як економічна, політична, правова антропологія, антропологія релігії, антропологічні напрямки у вивченні мистецтва, масової культури, освіти;
- соціокультурні верстви (наприклад, антропологічний аналіз еліт в суспільстві, «культура бідності»), групи (субкультури), організації (корпоративні звичаї, кодекси поведінки, цінності, забобони, міфологія);
- індивіди (культурно-антропологічний аналіз способу життя людей, його змін протягом життєвого циклу; індивідуальних мотивів до змін і способів їх реалізації).

Можливі теми:

1. Толерантне місто.
2. Життя релігійної громади міста Одеси.
3. Сучасні молодіжні субкультури.
4. Типи культурного героя і суперман в молодіжному середовищі (на основі реконструкції антропологічного словника).
5. Практики читання сучасного віруючого (на основі вивчення кола читання, в тому числі аналізу сайтів).
6. Гра і норма в культурі (Аналіз уявлень про норму, гру і заборони, що існують в тому чи іншому конкретному співтоваристві, групі).

У процесі дослідження тема може уточнюватися. Обрана тема трансформується потім у програму дослідження.

Структура програми дослідження

- ✓ Постановка проблеми.
- ✓ Висування мети і завдань дослідження.
- ✓ Складання плану дослідження.
- ✓ Формулювання можливих питань, створення опитувальника. Тут одним з визначальних чинників є завдання, які ставляться перед дослідженням.
- ✓ Визначення кола інтерв'юєрів. Керуючись метою і завданнями дослідження, слід визначитися з генеральною сукупною групою, з критеріями вибору респондентів.

- ✓ Перед проведенням дослідження, необхідно виробити власну або прийняти апробовану іншими методику організації і проведення опитування.

Програма - це вихідний сценарій, в який згодом можна вносити зміни. Як правило, програма містить дослідницькі гіпотези, тобто припущення автора про ключові питання, які будуть вивчатися в полі. Для формулювання таких питань дослідник вивчає необхідну літературу (загальну теоретичну, історичну, архівні джерела, антропологічні публікації про проведені дослідження), щоб поглибити свої знання.

Існує безперервний зворотно-поступальний рух від польових даних і вражень до дослідницьких гіпотез і припущень.

Приклад. Дослідження етнічності може бути побудовано навколо питання: «Як люди конструюють кордон між «Ми» і «Вони»?». На першому етапі дослідження в центрі - аналіз самосвідомості. Але по ходу дослідження змінюється уявлення про етнічну самоідентифікацію. Вона починає розглядатися як комплекс повсякденних практик, що позначають кордон між «Нами» і «Ними». Відповідно до цього зрушення коригується і програма. У ній все більше місця відводиться методу спостереження особливостей повсякденного життя, а глибоке інтерв'ю виступає як інструмент деталізації цих спостережень і опису мотивації [Ильин, 2008, с. 20].

Найчастіше мета дослідження - опис будь-якого явища.

У центрі його питання: «Як це виглядає?», «Як це відбувається?», «Як вони це уявляють?». Але опис може бути узагальнюючим. Тоді він включає в себе наступні операції:

а) переклад з мови візуальних образів і повсякдення на мову більш чітких, однозначних категорій і понять (позначення фактів за допомогою понять);

б) розчленування досліджуваного об'єкта на складові елементи;

в) класифікація спостережуваних фактів (відбір одних даних, ігнорування інших);

г) порівняння відібраних фактів з метою виявлення між ними відносин тотожності або відмінності;

д) угруповання фактів шляхом об'єднання їх в типи, групи;

е) упорядкування фактів у часі в формі низки подій.

Складання звіту про польове дослідження

Звіту приділяється підвищена увага. Він являє собою письмову роботу за результатами польових досліджень протягом семестру.

У структуру звіту про польове дослідження входять: вказівка про тему і завдання, характеристика поля (що досліджується, інформантів - їх число, соціодемографічні і специфічні характеристики); методи і умови проведення польових досліджень; отримані висновки (узагальнення); зауваження з приводу ефективності методів і перспектив розвитку теми.

На кафедрі студент-дослідник повинен здати папку, яка включає:

1. Диск (файл) з дослівним транскриптом проведених інтерв'ю.
2. Щоденник інтерв'юера (ведеться щодня, записуються особливості проведення інтерв'ю, свої враження і т.п.).
3. Угода про зберігання і використання в наукових цілях матеріалів інтерв'ю.
4. Фотографії (респондентів, подій, об'єктів спостереження).
5. Мемуари, щоденники, інші документи, надані респондентами (по можливості).

Рекомендації щодо проведення дослідження

Тепер зосередимося на тому, на що слід звертати увагу при проведенні дослідження. Розберемо деякі ключові слова, без яких не обходиться жодне сучасне дослідження.

Культура будь-якої спільноти - це колективно вироблене уявлення про світ і місце людини в ньому. Утримати подібне уявлення дозволяє відповідна система знаків. Тому культуру треба бачити в єдності двох її сторін: як певний зміст (сукупність знань, уявлень) і як знакову систему.

Польове дослідження дозволяє встановити, що є актуальним для носіїв культури. Досліджується *репрезентативна культура* (Фр. Тенбрук), головна характеристика якої полягає в наступному: всі уявлення, ідеї, світогляду, переконання, вірування і т.п., які входять в репрезентативну культуру, є дієвими в силу їх активного прийняття або пасивного визнання. Об'єктивні

структури та інститути, точніше кажучи, уявлення людей про ці структури і інститути як об'єктивні речі разом з їх уявленнями про характер цієї об'єктивності також входять в дане визначення, тобто є елементами репрезентативної культури.

Досліджуються в першу чергу ті ідеї, уявлення, *норми і цінності*, які в сукупності складають генеральне визначення ситуації життя конкретної групи людей.

НОРМИ (регулятиви) - це інформація про те, що людина повинна або не повинна робити, як може або не може діяти.

ЦІННІСТЬ - річ чи ідея, яка символізує приналежність індивідів або груп до певної спільноти, тобто служить засобом самоототожнення з культурою цієї спільноти. Цінності - це все, що нам дорого. Цінність переживається людиною як те, що відноситься до нього особисто, але створюється цінність колективно. Ця двоїстість цінності пояснює її примусову дію в якості одного з мотивуючих механізмів культури: цінність символізує причетність окремої людини до культурній спільноті («ми»).

Надзвичайно важливо для організації даних, що збираються, поняття *ідентичність* - спосіб, за допомогою якого людина сама визначає свою приналежність до якоїсь спільноти. Найчастіше культур-антропологи вважають за краще говорити про «культурні риси», властиві спільнотам, виразниками яких можуть бути конкретні люди. Досліджуються окремі компоненти культури - їжа, одяг, житло, священні культи, вірування, звичаї, обряди, системи спорідненості, зброю і т. і. А також способи заробляння на життя, придбання житла, навчання молоді, проведення вільного часу, участь в релігійному житті.

«Поле» – це конкретній соціокультурний світ.

Будь-яка прийнята в даній культурі парадигма взаємодії людей, якщо надати їй динамічність, виступає як соціокультурний процес. Будь-яка соціальна дія містить в собі культурні атрибути. Будь-який поведінковий і діяльнісний акт людини оснащений регулятивами і сенсами.

СОЦІОКУЛЬТУРНА СИСТЕМА - єдність соціальних інститутів і культурних смислів. Забезпечується тим, що люди можуть об'єднуватися

тільки на основі деяких ідей, цінностей і норм. Культура зсередини організовує колективність.

Відомий російський соціолог Л.Г. Іонін в роботі «Соціологія культури» зазначає, що в новому напрямку досліджень - культурному аналізі (культурно-аналітичний або герменевтичний напрямок в соціології) стало загальноприйнятим поняття життєвого світу, хоча воно і втратило ту строгість, яку мало в контексті феноменологічної філософії.

ЖИТТЄВИЙ СВІТ - в філософії Е. Гуссерля - світ «безпосередніх очевидностей». Це - дофілософська, донаукова, первинна в гносеологічному сенсі свідомість, яка має місце ще до свідомого прийняття індивідом теоретичної установки. Це - сфера «відомого всім, безпосередньо очевидного», до чого відносяться з давно сформованою довірою і що прийняте в людському житті поза всіма вимогами наукового обґрунтування в якості безумовно значущого і практично апробованого.

ЖИТТЄВИЙ СВІТ ІНДИВІДА - це відображення в його свідомості і повсякденних практиках освоєних їм ділянок зовнішнього природного і соціального світу. Це - комплекс орієнтирів, якими користується індивід у своїй практиці. Тому ключ до розуміння практик лежить в аналізі життєвих світів досліджуваних людей. Зміст індивідуального життєвого світу надіндивідуальний, хоча його носій - голова конкретного інформанта. Тест «Хто ти?» (треба надати 20 відповідей протягом 12 хвилин) дозволяє отримати уявлення про каркас життєвого світу людини.

Дослідження життєвого світу як світу безпосередньої людської життєдіяльності в культурному аналізі протиставляється «системі» як сукупності об'єктивованих жорстких структур, які примусово впливають на поведінку людей. Сьогодні це поняття застосовується в соціології, як правило, інтуїтивно, йому бракує чіткої визначеності. Іноді життєвий світ ототожнюється з тим, що можна назвати буденним життям, а іноді - зі світом культури. «Але широке застосування цього поняття симптоматично, так як вказує на те, що використовуючи тільки об'єктивістський соціально-структурний підхід, неможливо пояснити процеси, що протікають в суспільстві» [Іонин, 2000].

Введення поняття життєвого світу в соціологію прямо пов'язане з антропологічним розумінням культури. Під впливом успіхів, досягнутих культурною антропологією, сьогодні велика увага приділяється якісним методам в реконструктивному антропологічному дослідженні соціуму

[Вульф, 2007, с.86], в тому числі в дослідженні життєвих світів. Спочатку якісні методи розвивалися як методи включеного спостереження.

Метод включеного спостереження або активне спостереження - найважливіший елемент антропологічного дослідження культури. Цей найважливіший метод польової роботи, як було зазначено в Частині 1 цього посібника, був розроблений Б. Малиновським, який з 1914 по 1918 рр. перебував на островах Нової Гвінеї, вивчаючи тробріанців, і зробив висновок: щоб встановити взаємозв'язок між інститутами окремої культури, треба мати глибокі знання про це суспільство, які може забезпечити тільки «наукове спостереження». Головна мета включеного спостереження полягає в тому, щоб бачити інформантів в повсякденних ситуаціях, в звичній для них обстановці. Про загальні принципи включеного спостереження радимо дізнатися з передмови до роботи Б. Малиновського «Аргонавти західній частині Тихого океану» (1922). Тут представлено цілий ряд чітких стратегій збору даних.

Зупинимося на тому, які обмеження має включене спостереження як дослідницька стратегія. Вони пов'язані з деякими епістемологічними проблемами. Постмодерністська критика в антропології поставила питання про відповідність між етнографічним «текстом» і життям суспільства, яке він має відображати. Це питання «батьки-засновники» антропології не ставили. Проблему відповідності між етнографічним описом і реальним соціальним життям поставили американські антропологи Джеймс Кліффорд, Джордж Маркус, Майкл Фішер і Кліффорд Гірц.

Ця проблема безпосередньо пов'язана з *проблемою репрезентативності дослідження*. Сучасні дослідники стурбовані репрезентативністю дослідженої вибірки. Поселяючись в селі, яке етнолог прагне вивчити, він не завжди користується в своєму виборі науковими критеріями. Місце проживання та дослідження вибирається часом випадково (був будинок під найм або село, що припало до душі). Завжди залишається можливість запитати: чи законно на підставі дослідження одного поселення робити висновок щодо всіх жителів даного регіону?

Як правило, досвід дослідження переноситься в текст. Часто першим наслідком цієї дії стає розчинення реальних учасників в колективних, загальних. Автор дослідження неминуче узагальнює і описує не ту реальну людину, яка ділилася з ним своїми знаннями і уявленнями, а говорить про «нуер», «догонів», «балійцев», «тробріанців», «тубільців» взагалі. У науковому описі культури реальні люди перетворюються в загальних суб'єктів на тлі загального портрета. Таким чином етнографічні тексти

очищаються від присутності ситуацій індивідуальних співрозмовників. Ця особливість соціальної антропології функціоналізму особливо помітна в польовому дослідженні, проведеному в місті Одесі В. Сквірскою і К. Хемфрі в 2005-2006 роках (Вера Сквирская, Кэролайн Хэмфри. Одесса: «скользкий» город и ускользящий космополитизм // http://www.eavest.ru/magasin/artikelen/2007-1_skv.htm#author).

Який вихід з зазначеної ситуації пропонують її критики? Позбавлятися від непрямой мови («одесити вважають, що ...») і знову ввести прямий стиль, який передає мову реальних людей. На практиці це призведе до того, що в звітах дослідників культури буде приділятися більше місця розповідями про життя, словесним портретам місцевих жителів, а також довгим цитатам або діалогам. Все це здатне переконати читачів, що антрополог працює з реальними людьми. Правда, як і раніше, все одно залишається проблема об'єктивності. Наскільки об'єктивно передає антрополог інформацію про культуру, чи можна довіряти його погляду? Як вирішити цю проблему, поки не ясно. Як сказав Луї Дюмон, ця трудність в принципі властива антропології: люди «постають в ній в своїй безмежній і невблаганній складності, можна сказати, як брати, а не як предмети» [цит. за Дельєж, 2008, с.132].

Майте на увазі, що вибір методології диктується поставленими завданнями і можливостями, наданими полем. Найчастіше антропологу для розуміння процесів, що спостерігаються, потрібні статистика і історичний матеріал, сучасна преса, інформація про діяльність державних структур і т.д. У складних сучасних суспільствах антропологи менше залежать від включеного спостереження, ніж в невеликих громадах. Вони використовують художню літературу, ЗМІ, статистику та історичні дослідження, щоб компенсувати відсутність безперервного контакту з інформантами.

Фундаментальним для будь-якого антропологічного дослідження є методологічна вимога контекстуалізації. Слід мати на увазі, що кожне явище має кілька можливих контекстів. Вибір відповідних контекстів залежить від пріоритетів дослідника.

Контекстуалізація і холістичний підхід. Мета антропологічного дослідження полягає в розумінні локальних практик і уявлень як частин цілісного контексту. Термін «холізм» використовується в антропології для позначення способу опису того, як окремі явища пов'язані з іншими явищами і інститутами в єдине ціле. Антропологу слід встановити внутрішні зв'язки в системі взаємодії і комунікації. Синонімом холізму сьогодні виступає контекстуалізація, а «контекст» є ключовим поняттям в методології

антропології. Контекстуалізація і холістичний підхід означають, що кожне значиме явище має бути розглянуто з точки зору його динамічних відносин з іншими явищами, в усій повноті контексту, в якому воно існує. Дослідник повинен вказати на його зв'язки з іншими явищами. «Жодна форма вірування, жодна технологія, шлюбна система або економічна практика і т.п. не має ніякого значення, поки вона не зрозуміла в ширшому контексті» [Эриксен, 2014, с. 63].

Головна проблема польової роботи в складних суспільствах полягає в запобіганні фрагментації і деконтекстуалізації матеріалу. Фрагментація - набір розрізнених, слабо пов'язаних один з одним даних. Деконтекстуалізація матеріалу - це надання даних поза загальної перспективи (уривки знання).

Приклад. Для антрополога, який вирішив вивчати національну й етнічну ідентичність в поліетнічному Тринідаді, важливо дізнатися, що садівник, який працює на муніципальні влади в маленькому містечку, стверджує: він не стане заперечувати проти шлюбу своєї дочки з чоловіком з іншої етнічної групи. Однак така інформація буде марною, якщо у читача немає інших даних про цю людину - про його вік, етнічну приналежність і минуле його сім'ї, місце проживання, релігійні вірування і практики, політичні симпатії, нетиповий особистий досвід (на кшталт перебування за кордоном), який відрізняє його від більшості тринідадцев.

Якісні дослідження як підхід і як спосіб аналізу даних

Ідея пластичності людини (природи людини), його податливості культурним впливам - центральна ідея культурантропології.

Вивчати реакцію індивіда на культуру – головна мета антропологічного дослідження.

Основоположними принципами у вивченні людини стають мікроаналіз і багатовимірність. І в філософії, і в науці підкреслюється багатовимірність людини. І неминуче виникає питання: як можливо дослідження багатовимірності, як зробити багатовимірне дослідження? Чи необхідно для цього виробити нову методологію або можна обійтися традиційними методами?

Починаючи з 1970-х років представники різних соціальних і гуманітарних наук у пошуках нових форм і способів дослідження звернулися до практик описового рефлексивного дослідження (феноменології),

інтерпретативним практикам (герменевтики), різним формам аналізу символів (символічного інтеракціонізму, етнометодології, семіотики), аналізу тексту (контент-аналіз, дискурс-аналіз, аналіз розмов). Все це призвело до оформлення своєрідного підходу, який на Заході отримав назву якісних досліджень (qualitative research).

«Якісна» методологія набула великої популярності в останні роки. Її суть - задавати людям питання і спостерігати. Йдеться про «життєві» описи, вивчення фактів на відміну від «неживих» наукових схем.

Сама необхідність пошуку нових підходів в соціальних і гуманітарних науках пов'язана зі спробами мислити поверх бар'єрів класичного раціонального мислення. Головний результат застосування класичного раціонального мислення - модель раціональної передбачуваної адаптивної дії. Моделі такого рода дії відповідає образ «запрограмованої людини» (в поведінкових науках – «людина як набір реакцій», в соціальних науках – «людина як репертуар соціальних ролей або сценаріїв»). Людський досвід як би просівається крізь фільтр цього ідеалу раціональності, при цьому відкидається все, що не вкладається в рамки уявного, утилітарного, раціонального.

Зустріч з «холодним» суспільством (Леві-Строс), зміни в якому протікають настільки повільно, що залишаються непомітними для його членів, показала відносність і обмеженість застосування моделей, вироблених в європейській історіографії в результаті вивчення «гарячих» товариств, розвиток яких відбувається під знаком різких зрушень, ними усвідомлюваних. Звичне протиставлення культури і суспільства, ідеального і матеріального виявило свою неспроможність і непереконливість. Коли предметне поле антропології розширюється, вона стає синтетичним (інтегральним) знанням, долаючи «абстрактний теоретизм» традиційної теорії людини.

І тут стають актуальними слова Бернарда Шоу «Не роби по відношенню до інших, як би тобі хотілося, щоб вони поступали по відношенню до тебе: їх смаки можуть відрізнятись».

Особливості способу збору і аналізу даних в якісних дослідженнях.

Людей змінює саме знання того, що інші чимось на них не схожі .

К. Клакхон

Якісні дослідження - це дослідження, що мають справу переважно з якісними даними і якісними способами аналізу.

Якісні дані - будь-яка інформація, яку збирає дослідник, яка виражається не в числах, а словах і висловлюваннях на природній мові. Це деякий зміст, який дослідник виділяє з протоколів спостереження, інтерв'ю, з документів і аудіовізуальних матеріалів і який він формулює, кодує і передає словесно. У цьому сенсі якісні дослідження - це дослідження, які переважно або виключно використовують слова в якості даних і засобів аналізу.

Якісні методи аналізу - це спеціальні форми аналізу тексту, що роблять акцент не на підрахунку і статистичному узагальненні тих чи інших одиниць тексту, а на їх змістовному узагальненні, порівнянні і інтерпретації. «В цілому, якісний аналіз даних неминуче передбачає процес інтерпретації і креативність, які часто складно зробити експліцитно, але все ж таки якісний аналіз - зовсім таємниче, важке і іноді виснажливе заняття» [Культурологія, 2010, с .145].

Особливості якісних методів:

1. Це методи, які не припускають статистичної, кількісної обробки. Якісні дані співвідносяться зі смислами, тоді як кількісні дані - з числами (Я. Дей). Спосіб, яким ми аналізуємо смисли - концептуалізація, тоді як спосіб, яким ми аналізуємо числа - статистика і математика. Якісні дані часто представляються як «багатші» і «більш аутентичні», як такі, що більш тонко описують досліджувані феномени, ніж кількісні дані. У той же час вони нерідко критикуються прихильниками кількісних досліджень як «занадто суб'єктивні», так як погано піддаються стандартизації і часто невідтворені.
2. Перевага польової форми роботи: увага дослідника направлена на повсякденні феномени в їхньому природному середовищі, що передбачає інтенсивний тривалий контакт з «полем», або живою ситуацією; реальне входження дослідника в досліджувані соціальні групи, спільноти, культури; життя і здійснення з їх представниками спільної діяльності з використанням включеного спостереження, бесід, емпатичного розуміння. Прихильники якісних досліджень вважають, що найцікавіше, глибоке і достовірне - це спонтанна поведінка людини, а найнадійніше - то, що отримано в полі «з перших рук».
3. Звернення до соціального контексту. Досліджувані феномени аналізуються в широкому контексті своєї прояви. Мається на увазі поглиблений аналіз соціального, культурного, історичного,

ідеологічного, політичного контекстів, а також комунікативного контексту взаємодії дослідника з досліджуваними людьми. «Так, психологічні феномени розглядаються прихильниками даної методології з урахуванням особливостей спільноти людей, якої вони властиві, її мови, комунікативних та широких культурних практик, її образа життя, історії, форм розподілу влади в суспільстві і т.д. Показово, що деякі дослідники-якісники йдуть настільки далеко, що взагалі відмовляються визнавати будь-які фундаментальні і універсальні «закони» і «структури» психіки та особистості, які існували б поза соціального контексту» [там само, с.149].

4. Прагнення до отримання максимально багатих, детальних, багатосторонніх, систематичних, холистичних описів досліджуваного феномена. Поняття щільного, або насиченого, опису (thick description), що введене К. Гірцем, стало одним з центральних понять якісної методології.

5. Інтерес до поодиноких випадків, акцент на вивченні виключних феноменів. Якісні дослідження підкреслюють те, що може бути втрачено при статистичному узагальненні. «Місце статистичної репрезентативності в якісних дослідженнях займає типова, тобто така, що встановлює деякі типи: ідеальні, крайні типи, прототіпи, характерні типи (саме тому вибірка зазвичай не є випадковою) ... Багато з подібного роду досліджень не претендують на те, щоб представляти щось характерне для всіх представників тієї чи іншої популяції (чоловіків, жінок, підлітків, учителів, військових, футбольних фанатів і т.д.). Вони виконують евристичну функцію ... Вони служать для більш глибокого і широкого розуміння досліджуваного феномена, його меж і можливих варіацій. У цьому сенсі вони близькі ідеографічному типу дослідження. На кшталт «кейс-стаді» в якісних дослідженнях пишуться і звіти [там само, с.149]. Детально про кейс-стаді як стратегії дослідження див. [Ильин, 2008, с. 65-82].

6. Індуктивний підхід до даних: збір та аналіз емпіричних даних відбувається поза будь-якими заздалегідь сформульованими узагальненнями, теоріями, гіпотезами. Якісні дослідження зазвичай закінчують, а не починають гіпотезами і теоріями. Саме тому їх нерідко представляють як кращий спосіб попереднього вивчення чого-небудь, відкриття, розвідки нових областей, розробки теорії і гіпотез про досліджуване явище.

7. Гнучкість і відсутність жорсткої стандартизації інструментарію. Противники якісної методології («об'єктивісти») критикують її саме за це - що

вона передбачає розробку правил проведення дослідження по ходу самого дослідження. Захисники якісної методології вважають, що відсутність жорсткої стандартизації дозволяє залишатися більш сприйнятливим до реальності і вільним по відношенню до тих процедур і способам роботи з даними, які ми використовуємо. У якісних дослідженнях сам дослідник зізнається головним «вимірювальним приладом». У польовій роботі дослідник використовує свої очі і вуха, щоб зробити замітки в неструктурованому вигляді, осмисляє їх і переводить їх у форму наративу.

8. Трактування досліджуваної людини, людей як експертів - свого життя і переживань, своєї культури і спільноти, специфіки використання деякого дискурсу і т.д., а не як наївних і пасивних досліджуваних або піддослідних. Така установка означає скоріше навчання у досліджуваних людей, ніж просто використання їх як постачальників матеріалу для «наукового аналізу». Дослідники-якісники виходять з того, що люди, які мають безпосередній життєвий досвід щодо досліджуваного феномена, знають про нього більше і розуміють його краще, ніж самі дослідники. З цим пов'язана і одна з процедур, яка поширюється в якісних дослідженнях з метою верифікації даних і надання їм більшої надійності: обговорення з людьми отриманих результатів та висновків з метою внесення в них якихось поправок, уточнень, доповнень.

9. Підвищена увага до мови (мовлення, текстів, комунікативних одиниць, дискурсів, наративів). Якісний аналіз заснований на різних техніках угруповання, кластеризації слів і висловів, розбиванні тексту на семіотичні сегменти і патерни, які врешті-решт порівнюються, протиставляються і осмислюються. Можна виділити кілька особливостей трактування мови в якісних дослідженнях. По-перше, натуральну, природну мову розглядають як засіб, який найбільш автентично представляє психологічну реальність людського переживання. По-друге, при описі і аналізі в набагато більшій мірі, ніж прийнято, використовується повсякденна мова, що дозволяє більш чутливо, зрозуміло, життєво і природно описати феномен, ніж мова академічної психології. Допускається і вітається виразна і експресивна мова навіть написання кінцевих звітів. По-третє, дослідники-якісники як при аналізі, так і при написанні звітів прагнуть зберегти (наскільки це можливо, виправдано і евристично) вихідну, оригінальну мову досліджуваних людей, їх засіб опису, вираження, автентичні форми категоризації (що особливо важливо у всякого роду етнографічних дослідженнях).

10. Орієнтація на вивчення смислів і переживань. Це пов'язано з прагненням до прояснення позиції іншого, перевагою прямого діалогу, увагою

до тексту і мови, урахуванням контекстів. «Зокрема, феноменологічна стратегія якісного дослідження має на меті реконструкцію структури переживання і прояснення тих приватних смислів, які мають для людини предмети, ситуації, події або якісь аспекти своєї життєдіяльності. Якісні дослідження пропонують перевизначення людини як інтенціонального і змістостворюючого суб'єкта, що передбачає питання про його бажання, надії, побоювання і пристрасті ... Крім того, прихильники якісної методології критикують схильність більшості психологів ігнорувати естетичний вимір людського переживання і надають величезного значення вивченню цього виміру» [Культурологія, 2010, с.151-152].

11. Опора на рефлексивність дослідника. Потрібно звернення антрополога до власної суб'єктивності і рефлексії своїх спостережень, переживань, особистого досвіду, мови, знань, припущень, дослідної позиції, етнічної, культурної і статевої приналежності. «Традиційно в соціальних науках особистість дослідника розглядалася як то, що має бути мінімізованим, стандартизованим і контрольованим, а норми написання наукових статей закликали дослідника до відмови від власної суб'єктивності і індивідуальних аспектів свого досвіду. Прихильники якісної методології вважають, що без залучення рефлексивності дослідника в звіті неможливо забезпечити по-справжньому валідність соціального дослідження» [там само, с.152].

Якісне дослідження - це комплексне дослідження, засноване на польовій формі роботи, що припускає збір докладних описів переживань і смислів людини, обробку даних за допомогою спеціальних процедур аналізу тексту, інтерпретацію їх з урахуванням соціокультурного контексту, відсутність жорсткої стандартизації, увагу до поодиноких випадків, опору на точку зору досліджуваних людей і рефлексію самого дослідника.

Методи збору інформації, які найчастіше використовуються в якісних дослідженнях:

1. Спостереження.
2. Включене спостереження.
3. Візуальне спостереження за допомогою фото- та відеоапаратури.
4. Неформалізовані інтерв'ю. Глибоке (глибинне) інтерв'ю.

5. Групова дискусія.

6. Проектні техніки (тести).

Цей набір можна звести до чотирьох основних методів дослідження: спостереження, інтерв'ю, аналіз документації та аналіз аудіовізуальних матеріалів. За характером питань інтерв'ю зазвичай бувають полуструктурованими, тобто при наявності опитувальника вони містять відкриту фазу вільного оповідання. Причому треба націлюватися на те, щоб ця відкрита фаза охоплювала якомога більше компонентів інтерв'ю.

Оскільки записане на аудіоносії інтерв'ю є об'єктом авторського права респондента, інтерв'юера і установи, яку він представляє, кожен запитувач повинен пропонувати кожному респонденту підписати угоду про зберігання і використання в наукових цілях матеріалів інтерв'ю. Принципово важливо, щоб інтерв'юер власноруч, «по гарячих слідах» набрав транскрипт проведеного ним інтерв'ю.

РЕКОМЕНДАЦІЇ ДЛЯ ПРОВЕДЕННЯ ГЛИБИННОГО ІНТЕРВ'Ю

Для успішного рекрутування, тобто згоди дати інтерв'ю, респондент має побачити в дослідженні сенс з точки зору власних цінностей, крім того сподіватися на позитивний досвід, який він може отримати. Пропонуємо корисні поради від Олени Богдан по організації глибинного інтерв'ю².

Окрім грошової винагороди є ще кілька причин, із яких **людина може забажати взяти участь у дослідженні**.

Небайдужість до можливих практичних наслідків дослідження. Якщо людина вважає, що результати дослідження можуть посприяти певним позитивним змінам у суспільстві, більше шансів, що вона погодиться взяти в ньому участь.

Цікавість теми. Якщо людину цікавить тема дослідження, знову-таки більше шансів на згоду, оскільки тоді вона зможе провести час у спілкуванні про те, що їй цікаво.

² Богдан О. *Що варто знати про соціологію та соціальні дослідження? Посібник-довідник для громадських активістів та всіх зацікавлених* / Олена Богдан; консультант-рецензент Володимир Паніотто. – К.: Дух і Літера, 2015.

Рекомендації від знайомих респондента. Якщо людину непокоїть питання конфіденційності, вона має сумніви в щирості намірів дослідників, то свідчення знайомих, що цим дослідникам можна довіряти, сприятиме згоді.

Особистий шарм того, хто запрошує до участі, а в разі самозаповнення анкети також її дизайн. Якщо приємна людина ввічливо пропонує для заповнення приємну на вигляд анкету, то позитивні емоції, які відчує респондент, збільшать шанси на згоду.

Ніхто з дослідників не ладен гарантувати, що інша людина казатиме «всю правду й нічого, окрім правди», але в наших силах **створити** таку **атмосферу розмови**, у якій респонденти почуватимуться більш комфортно, захищено, а відтак із більшою імовірністю щиро поділяться своїми поглядами та досвідом. У створенні такої атмосфери можна виокремити чотири аспекти:

що та як сказано перед початком інтерв'ю;

з яких питань почато інтерв'ю;

як інтерв'юер поводить себе в процесі розмови;

можливість скористатися так званою таємною скринею в разі бажання надати відповідь не лише конфіденційно, а й анонімно (важливо для особливо чутливих питань).

Розгляньмо по черзі ці аспекти.

Аспект 1. Що та як сказано перед початком інтерв'ю. Перед початком розмови інтерв'юєрові необхідно задекларувати власні зобов'язання щодо конфіденційності розмови, а також пояснити, що в цій розмові немає правильних і неправильних відповідей.

Якщо заплановано використання диктофона, то важливо не перетворювати цей намір на «сюрприз» для респондентів: про нього потрібно попередити на етапі рекрутування. При цьому дослідники мають правдиво пояснити зобов'язання, які вони беруть на себе щодо забезпечення конфіденційності й анонімності.

Зазвичай вони є такими:

запис не буде оприлюднений;

□□ запис не буде переданий нікому за межами вузького кола дослідницької команди, яка працює саме над цим проектом;

□□ запис потрібний лише для точності, якості аналізу матеріалу інтерв'ю (щоб нічого не забути й не переплутати);

□□ інтерв'ю буде збережене й проаналізоване на засадах анонімності (ані в назві аудіофайла, ані в транскрипті розмови не буде зазначене реальне ім'я респондента або будь-яка унікальна інформація, що робить цю людину впізнаваною);

□□ будь-які оприлюднені цитати з цього інтерв'ю можуть бути використані лише на засадах анонімності.

Можна також запропонувати людині користуватися під час розмови вигаданим ім'ям, якщо їй так буде комфортніше.

Аспект 2. З яких питань почати інтерв'ю. Не бажано починати розмову зі складних, контroversійних, стресових, чутливих питань. Потрібно дати можливість людині спершу звикнути до контексту інтерв'ю, пересвідчитися в адекватності реакцій інтерв'юера на її/його розповідь і лише потім ставити більш чутливі питання.

Аспект 3. Як інтерв'юер поводить себе в процесі розмови. Загальний принцип такий: стиль мовлення інтерв'юера має бути ввічливим і комфортним для респондента, але при цьому нейтральним.

Запорукою успіху інтерв'ю є емпатія та повна відсутність оціночних реакцій з боку інтерв'юера. Натомість, виявляючи емпатію, інтерв'юер відчуває радість, смуток та інші емоції разом із респондентом без привнесення власних оцінок. Відповідно дослідникам на час інтерв'ю важливо спробувати максимально забути про свої особисті погляди й досвід.

Якщо інтерв'ю неформалізоване, за потреби можна уточнювати, перефразувати тези про почуття, погляди й досвід респондента: «Я правильно розумію... Ви відчували, що..? Ви побоювалися, що..? Ви прийняли таке рішення, бо..? Для Вас важливо, щоб... Чи я щось випускаю з уваги? Підправте мене, будь ласка, якщо щось неточно: мені важливо правильно зрозуміти, що Ви тоді відчували та як розгорталися події». Зверніть увагу: у разі таких уточнень завжди необхідно просити респондента підправити тези в разі відчуття бодай найменшої невідповідності.

□□ Пам'ятайте, що на загальні, формальні, шаблонні запитання часто дають загальні, формальні, шаблонні відповіді. Намагайтеся спілкуватися мовою

повсякдення та ставити запитання якомога конкретніше. Інакше результатом інтерв'ю буде набір типових соціально схвалюваних відповідей, що жодною мірою не допоможуть глибше зрозуміти досліджувану проблему.

□□ Уникайте понять, які можуть бути незрозумілими чи складними для респондента, або зразу прояснюйте їх, якщо їх вживання необхідне для змістовної розмови.

□□ Зверніть увагу на стиль мовлення інформанта: наприклад, чи вживає людина сленг, іншомовні слова. Якщо ні, то й інтерв'юєрові не варто це робити.

□□ Спілкуйтеся тією мовою, якою зручніше респондентові. Це не лише мінімізує ризик змістових непорозумінь, а й сприятиме більш довірливій, невимушеній розмові.

Стандартизована серія відкритих запитань не забезпечить «глибинності» інтерв'ю; інакше кажучи, отримана інформація буде далекою від повної.

□□ Навіть якщо записуєте інтерв'ю на диктофон, важливо робити помітки в гайді під час розмови. У такий спосіб буде легше пересвідчитися, що всі запитання були обговорені, тобто отримана повна інформація.

□□ Щоб забезпечити максимальну нейтральність розмови з боку інтерв'юєра, по можливості варто уточнювати демографічні дані наприкінці інтерв'ю, а не на початку.

Аспект 4. Варто занотовувати обставини спілкування з респондентом і бути свідомими їхнього впливу, щоб не припуститися помилкових інтерпретацій, порівнюючи транскрипти різних інтерв'ю.

Приклад. Сихів.

Сихів – це найбільший масив у Львові, централізовано спроектований та збудований протягом 1980-х років. Він став об'єктом двотижневого дослідження «Сихів: простори, пам'яті, практики» (13 – 27.08.2017), проведеного Центром міської історії Центрально-Східної Європи в рамках третьої міської літньої школи «Уявлення та досвіди». Через розмови із місцевими мешканцями та мешканками, спостереження, малювання просторів та активностей учасники дослідження намагалися охопити найрізноманітніші аспекти життя Сихова: його перетворення внаслідок міграцій людей та переміщення капіталів, зміни символічного ландшафту, трансформацію ролі водних ресурсів, спогади дитинства, практики

городництва, дозвілля, споживання і спорту. Для організаторів важливо було «дивитися на модерністські райони без стигматизації та через призму людського досвіду» [Сихів, 2018. – 180 с.]. Безумовно, дослідження такого роду надихають людей на більш уважне ставлення до того простору, в якому живуть, сприятимуть появі ідей та бажанню оновлювати свої міста.

Звернемо увагу на те, яка методологія була розроблена під це дослідження. Вона ґрунтується на таких основних принципах:

- **Міждисциплінарність:** сприяння діалогу та співпраці між містобудуванням, архітектурою, історією, антропологією, культурною географією, соціологією та іншими професійними сферами задля пошуку адекватних відповідей на сучасні виклики для осмислення міста.
- **Освіта через дослідження:** застосування методологічних інструментів, розроблених спільно із учасниками й учасницями програми у процесі навчання, комплексне проведення польових робіт, обговорення та детальний аналіз конкретного випадку.
- **Залучення:** поєднання освіти, дослідження та практики, спільна участь фахівців, адміністрації, місцевих мешканців, бізнесу та активістів у просторовому розвитку міста та творенні знання про нього.
- **Взаємодія зі спільнотою:** проведення досліджень, які прямо чи опосередковано є корисними для громади, «повернення» результатів різним аудиторіям у різноманітних форматах [Сихів, 2018, с. 7-8].

Реалізоване в дослідженні Сихова поєднання архітектурних, антропологічних, соціологічних та історичних інструментів дослідження здається перспективним. Зазначимо також, що ніхто не очікує готової методології, а розробляє її для конкретного дослідження виходячи з його пріоритетів. В цей процес були активно залучені як науковці, так і студенти.

Конкретно дослідження сфокусувалося на таких сферах:

Простори. Досліджувалося, як твориться простір району, як він постійно змінюється, які оповіді цей процес провокує. Обов'язково залучалася перспектива користувачів.

Пам'яті. Дослідники працювали зі сферою уявлень та очікувань мешканців Сихова перед переїздом сюди та опісля. Треба було дізнатися, як використали люди свій попередній досвід, як вони пристосувалися до нового місця свого життя, як робили його своїм. Було розглянуто, які символічні

ресурси використовують представники різних груп для підсилення власних позицій та розбудови бачень майбутнього.

Практики. Тут дослідники аналізували досвіди жителів, пов'язані з місцем та функціями Сихівського району на символічній мапі Львова, вивчали нові практики повсякдення.

Приклад. Російські розмови.

Яскравий приклад проведеного якісного дослідження - «Російські розмови» американського антрополога Ненсі Рис. Тут автор спирається теоретично на таку стратегію або тип якісного дослідження як дискурс-аналіз. Дискурс-аналіз спрямований на вивчення текстів в ситуації взаємодії (комунікації) між людьми. Ця стратегія застосовується для вивчення способів формування і зміни ідентичності людини, його позицій, аргументації, поведінки і соціальної взаємодії в процесі використання тих чи інших культурних, релігійних, політичних, професійних та інших дискурсів.

Дискурс в загальному сенсі - це відносно стійка система значень, що використовується деякою спільнотою для інтерпретації подій. Вивчення дискурсу передбачає детальний аналіз всіляких прагматичних, соціолінгвістичних, ідеологічних складових розмови людей - паузи, голоси, інтонації, затримок у відповідях, поправок себе, стилістичних і граматичних особливостей мови.

Приклад. Хронологія туги.

У дослідженні, проведеному студентками-культурологами філософського факультету ОНУ імені І.І.Мечникова Олександрою Серегіною і Оленою Лабунець «Хронологія туги» (вихідна назва «Про що мріють одеські студенти») також активно застосовувалися якісні методи:

1. Бачення світу очима досліджуваних людей. Важливу роль в таких дослідженнях грає неструктуроване інтерв'ю, що дозволяє респондентам вільно пропонувати своє бачення обговорюваних проблем і їх набір.

2. Описовість. Передбачається детальний опис досліджуваних явищ. Велика увага деталям повсякденного життя дозволяє побачити і зрозуміти загальний контекст досліджуваних процесів, що створює більш міцну основу для аналізу і пояснення.

3. Процесуальне бачення реальності. З інтересу до повсякденного життя як низці одноманітних подій впливає особлива роль включеного спостереження як методу дослідження.

4. Гнучкість або відсутність заздалегідь підготовленої структури. Відмова від проходження заздалегідь обраним жорстким теоретичним або методологічним принципам. Це дозволяє в ході дослідження побачити багато чого з того, що побачити не очікувалося, не планувалося.

5. Акцент на питання «Як?». Як люди приймають рішення ... Як вони організовують свій час ...

6. Реальність спочатку вивчається в тому вигляді, в якому вона відображається в свідомості людей. Потім проводиться розрізнення відображення і самої реальності, тобто розведення того, що інформанти побачили, і того, що реально відбувалося.

7. Головна особливість якісного інтерв'ю полягає в тому, що це особлива форма бесіди, розмови. У розумінні його суті допомагає теза, сформульована М. М. Бахтіним: «Чужі свідомості не можна споглядати, аналізувати як речі, як об'єкти - з ними можна тільки діалогічно спілкуватися».

У якісному інтерв'ю з'ясовуються глибинні механізми людської поведінки. Отримується знання, яке не лежить на поверхні. Сам респондент нерідко їм не володіє, не підозрює про нього. Нове знання народжується в процесі взаємодії дослідника і досліджуваного. Отримані відповіді - результат роздумів. У свою чергу дослідник повинен слухати так, щоб інформанту хотілося розповідати.

На замітку. Проводити глибоке інтерв'ю з людиною, яка використовує його як піарівську акцію - безглузда витрата часу. В даному випадку зміст промови цілком визначається умовами «спектаклю». Завтра інформація може бути прямо протилежною.

Часто запитують: «Скільки інтерв'ю необхідно?». Відповідаємо: «Стільки, скільки треба, щоб дізнатися те, що ви прагнете дізнатися».

Можливі труднощі (причини помилок) і рекомендації щодо їх подолання.

1. Дослідник не може знайти підхід до людей, не може залучити їх до співпраці. Подібну проблему описав К. Гірц в класичній роботі «Півнячі бої на Балі». Сьогодні ситуація ускладнилася тим, що антропологи - далеко не

єдина група, що вивчає культуру, культурну ідентичність, етнічність тощо. Народи, які раніше були племенами, тепер частково інтегровані в складні суспільства, у них є свої власні громадські організації та спікери, їм може не подобатися роль об'єкта антропологічного дослідження.

2. Етноцентризм дослідника є джерелом спотворень. Він складається в схильності бачити інших людей з точки зору власних культурних категорій. Важливим способом подолання етноцентризму є антропологічна освіта. Понятійний апарат, яким користується антропологія, менш етноцентричний, ніж повсякденна мова. Антропологічна освіта розвиває у студентів навички постановки питань в рамках антропологічних понять замість власних неусвідомлюваних культурних категорій.

У антропологів виробилося чітке правило - починати роботу в полі з розпитувань місцевих про їх головні турботи, про те, як вони бачать своє життя, про їх основні проблеми. Це допомагає «децентрувати» свій погляд, позбавитися від свого розуміння речей і почати розуміти точку зору «аборигенів».

3. Сліпота до звичного. Ця проблема виникає, коли польове дослідження проводиться в рідному для дослідника суспільстві. Дослідник може випускати значущі аспекти своєї культури, приймаючи їх як самі собою зрозумілі. Щоб досягти дистанції по відношенню до своєї культури досвідчені антропологи дають такі поради: стрибайте зі свого водоймища хоча б за допомогою читання; пишіть свої роботи на іноземній мові. І ще: «Німецький антрополог, що вивчає категорії німецької культури, повинен бути здатний побачити їх з боку - скажімо, з уявного пункту спостереження на Тробріанських островах, - щоб описати їх зсередини» [Эриксен, 2014, с. 81].

4. Погане володіння антропологом мовою інформантів. Поширеним рішенням цієї проблеми є наймання перекладача, спілкування з інформантами, які вільно володіють мовою антрополога, пошук додаткових джерел, звернення до невербальної комунікації.

5. Схильність дослідника вважати, що життєві світи інших можуть бути повністю описані і виражені словами, через питання і відповіді в ході бесід. Не слід перебільшувати значення вербальних даних і недооцінювати дані спостереження.

При всіх перевагах якісних методів дослідження не слід ігнорувати значення даних спостереження. Антропологи не приймають слів та

тверджень людей на віру, вони хочуть побачити, що ті дійсно роблять. Твердження і дії надають якісно різні типи матеріалу. Інтерв'ю або анкетні питання не завжди забезпечують прямий шлях до розуміння життєвих світів людей. Адже не завжди можливо знайти місце для своєї думки на шкалі від «повністю згоден» до «повністю не згоден». Крім того, на багато питань просто немає прямих вербальних відповідей, багато в культурі виражено неявно і не словесно. Люди не цілком усвідомлюють свої вчинки. Завдання дослідника найчастіше полягає в тому, щоб виявити розходження між словами і діями. Без знання додаткового контексту, який, як правило, залишається недоступним в результаті опитування або інтерв'ю, ми не зможемо дати обгрунтовану інтерпретацію отриманих даних.

Отже, існує багато різних способів проводити антропологічне дослідження. Хороший антрополог поєднує різні методи для обробки різного матеріалу, який він отримує в полі. Багато антропологів повертаються в поле по кілька разів. Обов'язковими і такими, що не підлягають обговоренню залишаються метод включеного спостереження, методологічна вимога контекстуалізації і прагнення зрозуміти світ «тубільців» так, як вони розуміють його самі.

Питання та завдання для самоконтролю

1. Чи згодні Ви з твердженням, що анкетне опитування забезпечує короткий шлях до розуміння життєвих світів людей?
2. Які обмеження має анкетне опитування?
3. Які методологічні підходи використовуються в антропологічному дослідженні? Чи можливе поєднання декількох підходів?
4. Які обмеження має метод глибинного інтерв'ю?
5. Опишіть можливі труднощі польового дослідження. Які рекомендації Ви можете дати для їх подолання?
6. Наведіть приклад успішного антропологічного дослідження.

Частина 3. Епілог. Сучасність як предмет антропології.

«Сучасний світ в силу прискорених трансформацій волає до погляду антрополога, тобто до оновленої і методичної рефлексії про категорії інакшості».

Марк Оже

До фундаментальних питань антропологічної дисципліни, які піднімаються антропологами знову і знову, відносяться:

1. Що змушує людей робити те, що вони роблять? Намагаючись знайти відповідь, дослідники створюють аналітичні моделі, в яких відправною точкою вибирають індивідів і взаємозв'язки між ними. «Іноді дослідник буде залучати для пояснення психологічні механізми, а часом - застосовувати додатково макроперспективу до свого мікроматеріалу, тобто давати опис зовнішніх факторів (економічних умов, держави і т.п.), які створюють і обмежують простір для діяльності і допомагають пояснити зміни» [Эриксен, 2014, с. 110].

2. Як інтегровані суспільства або культури? При вирішенні цього питання увага дослідника в більшій мірі звертається на інститути і загальні смислові моделі, ніж на індивідів. «Окремі люди тут стають типами, а не незалежними одиницями аналізу» [там само].

3. Якою мірою варіюється мислення від суспільства до суспільства і чи багато схожого в різних культурах? У пошуку відповіді дослідник концентрується на системах знання і їх внутрішніх властивостях.

Постійна присутність цих питань в антропології і здатність антрополога приймати всерйоз і пояснювати точки зору людей, яких він вивчає в ході тривалих і тотальних досліджень, створює можливість застосовувати антропологію для дослідження сучасного світу. Тим, хто в цьому ще сумнівається, рекомендуємо дочитати цю книгу до кінця.

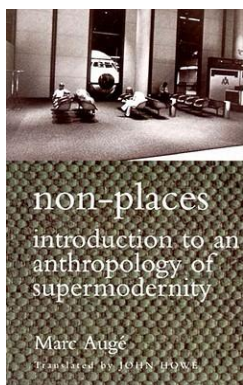
Сучасні теоретичні підходи уникають дуалістичних моделей, особливо поділу суспільств на «модерні» або «традиційні». Зараз не проводяться абсолютні відмінності між модерном і премодерном, наприклад, між ремісничим виробництвом і промисловістю. Сучасна антропологія наполягає на «змішаному характері» всіх існуючих суспільств. Антропологію характеризує

визнання складності: складний світ, складні культури, складні спільноти - і аналітичні стратегії повинні брати це до уваги.



Марк Оже (1935 р. н.) – французький етнограф, спеціаліст по етнографії країн Африки і Латинської Америки. Активно розвиває антропологію сучасності і пост-сучасності, досліджує повсякденне життя розвинутих суспільств Заходу.

Джерело: <http://www.levidepoches.fr/photos/uncategorized/2008/05/30/aug.jpg>



Об'єкт його переважної уваги – «ні-місця» / «нічийні простори» (фр. Non-lieux), місця короткочасного і анонімного проживання, швидкоплинного проходу і проїзду - метро, вокзали, аеропорти, готелі, супермаркети, а також феномени номадизму в сучасній культурі (туризм і т. п.) і пов'язані з ними явища безслідного існування, незапам'ятовування, неминучого і швидкого забуття, втрати ідентичності.

Марк Оже називає такі дослідження «етнологією ближнього» або антропологією «ближній сучасності» [Оже, 2017, с. 15, 21]. Він переконаний, що етнологія Європи може претендувати на той же рівень точності, складності

та концептуалізації, що і етнологія далеких суспільств. Бруно Латур, Ілля Утьохін, Ненсі Ріс, Таня Річардсон в своїх роботах також переконують у необхідності антропологічного дослідження сучасності, а також в тому, що сучасний світ піддається етнологічному спостереженню. Важливо при цьому виокремлювати одиниці спостереження, які підходять для антропологічних методів дослідження. «Робота польового етнолога з самого початку полягає в «межуванні» соціального, в тонкому поводженні з масштабами, в невеликих порівняльних дослідженнях. Етнолог майструє якийсь універсум значень, при необхідності вивчаючи проміжні універсуми за допомогою короткострокових досліджень або звертаючись до придатних для його цілей документальних свідчень. Він намагається дати собі і іншим чітке уявлення про тих, про кого він має право говорити, розповідаючи про своїх інформантів. Немає підстав вважати, що ця проблема репрезентативності, проблема реальності емпіричного об'єкта має різну природу в африканському королівстві і на підприємстві, розташованому в паризькому передмісті» [Оже, 2017, с. 18].

У себе вдома західні вчені прагнуть знайти ті ж ключові області або «поля» антропологічних досліджень: спорідненість, реципрокність (обмін), ідентичність, множинність культур, здатність до символізації. Але при проведенні досліджень в багатоквартирному будинку, в офісі, на підприємстві або на площі позначилися питання сучасного суспільного життя, які дозволяють говорити про зміну проблематики антропології, її ускладнення. Жителів сучасної Франції набагато більше цікавлять кредити в банку, ніж власна генеалогія. Чи повинні антропологи, незважаючи на це, приділяти головну увагу саме генеалогії французів? Зрозуміло, що ні, не повинні! Ніхто не зобов'язує антропологію працювати виключно в рамках вже розроблених категорій. Вона здатна конструювати нові об'єкти і методи їх дослідження. В іншому випадку вона буде пустим заняттям.

Довгий час вплив антропології не виходив за межі академічного світу. Вона дуже рідко грала якусь роль в житті суспільства. Сьогодні все більшого поширення набуває так звана «прикладна» антропологія. «Прикладний» характер роботи антрополога є звичайною складовою антропологічного дослідження. Цього вимагають фонди, які спонсорують дослідження, цього чекають люди, яких досліджують, нарешті, сам дослідник відчуває етичні зобов'язання по відношенню до спільнот, які вивчає. Все це призводить до того, що антрополог прагне зробити дослідження і публікації корисними не тільки в науковому середовищі для вузького кола, але корисними і цікавими широкому загалу.

Зростаюча популярність антропології пов'язана з рядом її особливостей, затребуваних сучасністю:

- питання про присутність іншого як ключове питання і «унікальний інтелектуальний предмет» (М. Оже) антропології;
- конкретика розгляду зв'язків індивіда і соціуму;
- розширене розуміння культури;
- вміння працювати з культурним розмаїттям;
- багатоаспектний підхід;
- шукає закономірності;
- розглядає суспільство і культуру як єдине ціле.

«Ми живемо в світі, дивитися на який ми ще не навчилися».

Марк Оже

Наш світ характеризується надлишком часу і простору, а також особливими колізіями особистості, яка переживає серйозні трансформації. Розглянемо, якою мірою ми можемо використовувати для його осмислення провідні антропологічні теорії, що склалися в минулому столітті.

Антропологія сучасного світу: в межах функціоналізму і за його межами.

Функціональний підхід надзвичайно збагатив соціальне і гуманітарне знання. Він сприяв отриманню наукового, емпірично достовірного знання про культури різних народів. Як ми вже відзначили в Частині 1, функціональний підхід, розроблений Б. Малиновським, залишається теоретичним орієнтиром при вивченні взаємодії культур. Основна мета полягає в тому, щоб показати специфіку впливу культури на комунікацію. Порівняння культурних відмінностей взаємодіючих сторін дозволяє передбачити успіх або провал їх комунікації. Функціональний підхід також дозволяє вивчати стилі спілкування в різних культурах.

Історія вивчення міжкультурної комунікації свідчить, що спочатку у тих, хто вивчав цей предмет не виявлялося активного інтересу до теоретичних основ культури і комунікації, навпаки, вони хотіли отримати конкретні рекомендації та поради для практичного спілкування з представниками інших культур. І, як видно зі сказаного вище, функціоналізм виявився цілком доречним. Процес вивчення міжкультурної комунікації ґрунтується на аналізі та інтерпретації реальних культурних контактів. Звідси найбільш ефективним методом як вивчення, так і навчання міжкультурної комунікації виявився тренінг, який в порівнянні з класичними академічними формами організації навчального процесу в більшій мірі відповідав

специфічним вимогам і труднощів міжкультурного навчання завдяки своїй близькості до практики і інтенсивності навчання. У той час як традиційні форми навчання займалися переважно загальним розвитком особистості, тренінг був більшою мірою орієнтований на практичні вимоги та вивчення конкретних ситуацій. Такого роду орієнтація стимулювала виникнення і розробку цілої групи прикладних методів, застосування яких в навчальному процесі дозволило зробити вивчення міжкультурної комунікації ефективним і цілеспрямованим. До їх числа відносяться: біографічна рефлексія, польове спостереження, інтерактивне моделювання, рольові ігри, самооцінка, симуляції. Як бачимо, і на рівні прикладних методів функціоналізм був втягнутий в сучасні освітні та дослідницькі проекти. Функціоналізм не пропонує готову теорію або корпус понять для опису фактичного матеріалу. Дослідник використовує функціональний аналіз, як правило, в разі недостатності тих знань про культуру або окремих її елементів, які він отримав в попередніх культурологічних дослідженнях. Функціоналізм орієнтує на проведення додаткових досліджень культури або певних її складових.

На наш погляд, сьогодні потрібне додаткове дослідження культурного споживання. Головний аспект проблеми культурного споживання: як найкращим чином розпорядитися ресурсом вільного часу? [Долгін, 2006, с. 102]. Підходячи до вивчення культурного споживання в антропологічному контексті, можна використовувати функціональний аналіз. Адже він розслідує функції того чи іншого виду культурного споживання. Так, він зазначає, що «споживання мистецтва породжує якісний час життя і тим самим служить його екзистенціальної пролонгації, в той час як споживання ерзац-культури породжує неякісний час і тим самим життя скорочує» [там само]. «Якісне час можна розглядати як фундаментальний показник добробуту на тій підставі, що його приріст еквівалентний збільшенню життя, яке суб'єктивно відчувається - ефекту, який дозволяє інакше поглянути на сам факт існування культури» [там само, с. 365]. Тут присутній антропологічний аспект або підхід до розгляду масової культури - вона розкривається під кутом зору природи людини і способів її існування в світі. Тут триває лінія функціонального аналізу культури, культура розглядається у взаємозв'язку з людиною, його діяльністю. Головну увагу звернено на антропологічний ефект, вироблений тим чи іншим інститутом культури. Малиновський відносив мистецтво до «проективних технологій» [Малиновський, 1997, с.701]. У цьому ж напрямку мистецтво аналізується сучасними дослідниками. Мистецтво як частина «високої культури» і його сприйняття працюють як потужний механізм індивідуального розвитку, вимагаючи душевної роботи, праці і творчості. Масова або споживча культура особливих зусиль не вимагає, але дає

розслаблення, релаксацію, консервує статус кво. Прагнення до безтурботної розваги та мінімізації зусиль так само закономірно і необхідно для збалансованого функціонування, як і прагнення до зростання та самореалізації. Спеціальний аналіз показав, що діяльність розваги так само, як і діяльність саморозвитку, вбирається в форми культурних ритуалів і схематизм [Леонтьєв, 2007, с. 62-68].

Отже, розваги теж виконують реальну психологічну і соціальну функцію, і, хоча вона і не має нічого спільного з функцією справжнього мистецтва, вона теж є закономірно виникли явищем, обслуговуючим реальні потреби людей. Вивчення функцій розваг цікаво в ситуації «виклику вільного часу» (Д.А.Леонтьєв), коли виникає дилема: з одного боку, розслаблення і розваги, з іншого - більш активних форм використання вільного часу, спрямованих на саморозвиток.

На сьогоднішній день питання самозміни, самопізнання і самоподолання, тобто можливості зусиль самопізнання в окремих сферах культури мало вивчені. Ми вважаємо за можливе використовувати функціональний аналіз, щоб з'ясувати, які можливості надає масова (популярна) культура для самопізнання і самозміни особистості.

Ще однією сферою застосування функціонального підходу в сучасних прикладних дослідженнях культури є вивчення медіа або сучасних комунікацій. Функціонування медіа стимулюється економічними і політичними інститутами і відображає рівень розвитку наук і технологій. Безліч способів застосування антропологічних підходів в медіа-дослідженнях обумовлено багатством різновидів і сфер реалізації медіакомунікацій в житті сучасної людини. «Медіа є простором взаємодії технологій, культури та суспільства, необхідним людині для конструювання норм і значень соціальних відносин, особистісних смислів і орієнтирів, моральних цінностей» [Культурологія, 2010, с. 254]. Важливу роль відіграють медіа в глобалізаційних процесах складання транснаціональних форм споживання культури.

В області вивчення медіа відсутня єдина програма їх дослідження. Вона потрібна, якщо медіасфера, вплив медіа на індивіда і суспільство досліджуються комплексно. Функціональний підхід спрямований на виявлення ступеня впливу медіа на формування або зміни світогляду і поведінки аудиторій.

Спочатку функціоналізм був орієнтований на з'ясування корисності будь-якого культурного явища, на встановлення його ролі в людському побуті. Основоположники функціоналізму головним своїм завданням вважали дослідження сутності, цінності культурних явищ, генетичних, причинно-наслідкових зв'язків між ними, їх взаємного впливу. Прагнення

зрозуміти і пояснити призначення і роль тих чи інших елементів культури в житті людей є основною причиною актуальності функціоналізму. Функції тих чи інших культурних явищ, які складаються в налагодженні взаємодії між окремими індивідами, групами, соціальними інститутами і суспільством в цілому, потребують уточнення та додаткового дослідження. Проблема полягає в тому, щоб з'ясувати, коли, в якому відношенні і в якій мірі те чи інше культурне явище функціонально. З'ясування цих питань дає можливість виробити раціональну тактику поведінки або дій.

Між тим функціоналізм піддається в сучасній антропології критиці як «машина для вигадування культур» [Дельєж, 2008, с. 123; 43]. Малиновський вважав, що в культурі не може бути нічого зайвого і випадкового. Навіть на перший погляд безглузді явища і предмети матеріальної і духовної культури мають свій сенс, свою певну функцію. З цивілізованої точки зору мають осуд і усунення різні забобони, віджилі норми, ритуали чаклунства, переслідування відьом, носіння паранджі, кастові обмеження. Однак, для етнографа або релігієзнавця, що працюють за функціональною методикою, такого роду явища виконують важливу функцію, так як зміцнюють віру людей в позбавлення від напастей і негараздів, сприяють згуртуванню громади, надають осмисленість світу, в якому людина живе. При функціональному підході заперечується оцінююча функція поняття «культура», зрівнюються в культурному відношенні різні суспільні явища і стани, і це унеможлиблює їх порівняння, зіставлення, оцінку. Ще одну помилку Малиновського його критики бачать в уявленні, ніби в суспільстві будь-який інститут, найменше вірування спрямовані на нормальне функціонування суспільства, що вони виконують роль підтримки порядку. Як сформулював це заперечення Леві-Строс: «Коли говорять, що суспільство функціонує, то це - заїжджена істина, але коли говорять, що в суспільстві все функціонує, то це - абсурд» [Леві-Строс, 1985, с. 23].

Зараз етнологи послабили функціональний принцип, згідно з яким кожен інститут повністю відповідає своєму контексту. З формальної точки зору функціоналізм є консервативною доктриною, яка прагне показати, що все в культурі сприяє рівноваги суспільства, зміцнює громадський порядок. Беручи некритично цей підхід, складно пояснити, як виникають новації в культурі. Про це пише С.В. Лур'є в своїй книзі «Історична етнологія». Кожну теорію культури вона перевіряє або пояснює на прикладі з «папуасом, який не сходить з розуму», не дивлячись на зусилля білого колонізатора на зміну його світогляду і освіти. «Треба визнати, що цілий ряд змін, які здаються глобальними для зовнішнього спостерігача, не мають особливого значення для самого індивіда: нові предмети, форми, моделі заміщають в

його свідомості, в його соціальних взаємодіях старі, більш архаїчні форми і моделі, зберігаючи, при цьому, у великій мірі свої колишні функції. Змінюються предмети, але структура культури залишається колишньою, функціональні значення елементів культури не змінюються. Знаючи це, тобто, знаючи певну етнологічну концепцію, ми маємо в руках ключ, за допомогою якого можемо систематизувати етнографічний матеріал. Наприклад, можемо вибудувати ланцюжки предметів і явищ, які в контексті певних соціальних структур є взаємозамінними» [Лурье, 1998, с.37]. Таким чином, функціональна (структурно-функціональна) теорія має непогані пояснювальні шанси. «Але, як і еволюціонізм, як і теорія культурної дифузії, вона має свої обмеження. Вона, наприклад, не дасть нам відповіді на питання, як відбуваються зміни значень. Для відповіді на нього ми повинні були б проаналізувати не тільки етнографічний, а й історичний матеріал, докласти етнологічні теорії в якості пояснювальних механізмів до історичного матеріалу, причому пошукати в арсеналі етнологічних підходів ті, які найбільш прийнятні саме для аналізу історичних фактів» [там само] .

Очевидно, що функціоналізм потребує бути доповнений історичним методом. Про це ж читаємо у **Едварда Евана Еванса-Прітчарда** (1902 – 1973) в його лекції про Б. Малиновського, де він піддав свого університетського вчителя критиці за описовість, «нездатність відійти в сторону від простої фіксації подій і зробити аналіз шляхом серії абстракцій» [Еванс-Причард, 2003, с. 242]. В результаті «система спорідненості, політичні взаємини між товариствами, пов'язаними системою кула, виявляються Малиновським абсолютно незачепленими. Часом непоміченими залишаються навіть істотно важливі деталі в обміні кула. Так, Малиновський не говорить нам, хто і з ким вступає в торгівлю, які взаємовідносини між особами в поселеннях, що беруть участь в кула, і т. д.» [там само]. «Взаємовідносини, які Малиновський все-таки роз'яснює, є за своїм типом не абстракціями в рамках теоретичної конструкції ..., а простими відносинами між різними формами поведінки, тобто між подіями. Наприклад, тробріанці вдаються до магії, щоб захистити свої сади і човни і щоб забезпечити першим багатий урожай, а другим - швидкість. Це взаємозалежність між економічним і ритуальним видами діяльності в тому сенсі, що між ними є якийсь часовий і просторовий зв'язок. Це просте протиставлення. Але можна поставити запитання якби дана взаємозалежність була функціонального порядку, як це відбулося б на культивуванні тих же садів? Відповідь на це питання не можна отримати за допомогою метода Малиновського. Відповідь може бути отриманий або шляхом

експериментального спостереження за ходом самої історії, або за допомогою порівняльного методу» [там само].

З огляду на все вищевикладене зрозуміло, чому британський функціоналізм в другій половині ХХ століття поступово ставав все менш функціоналістським, а слово «функціоналіст» придбало лайливий зміст.

У зв'язку з глобалізацією перед функціональним підходом постає багато нових питань. Поряд з поступовим зникненням замкнутих в собі культур, що залишалися довгий час темою дослідження культурологічної антропології, сьогодні виникають нові поширені культурні форми, які співіснують з традиційними культурами, нашаровуються на них і з ними змішуються. Це нашарування, змішування і асиміляція глобального, національного, регіонального і локального призводить до нових, малодосліджених на цей момент форм мультикультурності, міжкультурності і гібридності. На прикладі глобалізації культури можна показати складності використання функціонального аналізу. Проблеми виникають з виділенням поля дослідження.

Коли мова йде про глобалізацію, то мається на увазі повсюдна ринковість культурного виробництва. При аналізі глобалізованого культурного ринку потрібно враховувати як ринкові механізми, так і особливий характер культур і культурних товарів. Німецький учений, професор Вільного університету Берліна, фахівець з історичної антропології, теорії освіти, теорії ритуалу і мімезису **Крістоф Вульф** у зв'язку з такою тенденцією виділив чотири комплекси проблем. «Перший визначається ерозією традиційних культур і глобальним розвитком без надії на поширення прогресу. Друге проблемне поле виникає в зв'язку з приватним і гетерогенним характером культурних товарів і обмеженням їх поширення в силу специфічної адресності. Третя конфліктна ситуація пов'язана з питанням, чи можуть і наскільки можуть фрагментовані культури сприяти створенню достатньої лояльності і суспільної згоди. По-четверте, потрібно досліджувати, який вплив оказує розщеплення культури на різні сфери суспільного життя і наскільки за рахунок цього розщеплення йде концентрація у виробництві культурних товарів» [Вульф, 2007, с. 87].

Видатний британський антрополог, професор Кембриджського університету, де він тридцять років викладав соціальну антропологію **Джек Гуді** (1919 – 2015) зазначив нездатність структурно-функціональної школи звернути увагу на розриви і процеси. Область наукових інтересів Гуді - антропологія сім'ї та спорідненості, антропологія сексу і харчування, порівняльне дослідження письмових культур. Великий французький історик Жорж Дюби вважав праці Гуді «чудовим зразком ретельності», а філософ і

нобелівський лауреат з економіки Амартія Сен рекомендував Гуді в якості кращого знавця відмінностей між Сходом і Заходом.

Гуді докладно дослідив соціальні та ментальні сліdstва появи листа, вплив писемності на мислення людей (в роботах «The Logic of Writing and the Organization of Society» (1987), «The Interface between the Written and the Oral» (1990), «The Power of the Written Tradition» (2000)). Вчений вийшов за межі етнографічного емпіризму і став проводити великі порівняння між різними моделями. При цьому Гуді довелося відійти від структурного функціоналізму, який бачить в порівнянні тільки схожість і не реагує на розриви і якісні відмінності. Тому антропологи обійшли увагою появу листа. Перебуваючи на позиціях функціоналізму, вони не здатні побачити принципову різницю між усною і письмовою культурами, так як в центрі їх уваги - структуральні подібності.

Крім того, Гуді піддав критиці культурний релятивізм, який також є складовою частиною функціоналізму і що означає - все суспільства переживають інтелектуальні процеси однакового порядку. Гуді переконаний, що необхідно відмовитися від культурного релятивізму, який не визнає значної різниці і дивиться на кожную культуру як на річ в собі, цілісність для самої себе. Вчений пропонує використовувати компаративну методологію крос-культурного аналізу, яка створює набагато більш повну основу для оцінки різноманітних історичних процесів і повинна замінити застарілі уявлення, наприклад, про відмінності між Заходом і Сходом.

Британська антропология традиційно робила сильний акцент на соціально-структурному: суспільство вивчають через його структури, тобто сукупність суспільних відносин, які створюють особливу конструкцію і забезпечують спадкоємність суспільства в часі. Британський антрополог, відомий завдяки дослідженням символів, ритуалів та обрядів переходу **Віктор Тернер (1920-1983)** зауважив, що при використанні такого підходу не слід забувати дві речі:

1. Треба розрізняти соціальне і соціально-структурне.
2. Необхідно враховувати і інші чинники, на яких ґрунтуються соціальні зв'язки.

Тернер бачить суспільство з двох сторін: і як стійку структуру, яка виходить за рамки індивідів, і як «комьюнітас» (communitas, що означає стан рівності, теплих контактів, братерства; на думку Тернера, люди завжди прагнуть до такого стану). Вихідною точкою для його аналізу стало вивчення ритуалів племені Ндембу (Замбія). При їх інтерпретації Тернер спирається на схему аналізу «перехідних ритуалів» французького фольклориста Арнольда Ван Геннепа. Французький вчений ділив ці обряди на три великі етапи:

- А) ритуали розлуки, в яких початкова стадія ліквідована, стерта;
- Б) перехідні ритуали, або «лімінальність», в яких присвячені знаходяться в перехідному стані - не в середині, не зовні, а в неоднозначному стані;
- В) ритуали включення або прийняття, за якими людину зараховують до його нового статусу.

Тернер звернув увагу, що всі перехідні ритуали містять етап, який стирає попередній стан, розриває зв'язок між присвяченим і його минулим, щоб перейти далі до проміжного етапу, протягом якого статус людини - недостатньо певний. Тернера цікавить цей лімінальний (від лат. *Limen, liminis* - поріг, вхідні двері будинку) період, який, за його думкою, висвітлює основний стан суспільства. На цьому етапі група перебуває поза соціальною структурою. Лімінальність приносить не лише дезорієнтацію, а й нові можливості. Це стан великої інтенсивності, що не може існувати дуже довго без будь-якої структури, що стабілізуватиме його. Тому, за Тернером, всі періоди лімінальності в кінцевому підсумку повинні розчинитися. Або вони повертаються в навколишню соціальну структуру. Або лімінальні громади розвивають свою власну внутрішню соціальну структуру, цей стан Тернер називає «нормативним *Communitas*».

У Тернера явище лімінальності виходить за межі суто маленького суспільства племені і характеризує також сучасні релігійні процеси. Тернер був впевненим, що лімінальність не лише допомагає наголосити на важливості проміжних періодів, але й також для розуміння людських реакцій на такий досвід. Лімінальність в ритуалах ототожнюється зі смертю (тимчасовою); люди в такому статусі нічим не володіють, вони часто голі, без знаків і статусів; як наслідок, ці люди знаходяться в стані товариства. У цьому стані глобальна соціальна «структура» призупиняє функціонування, такий стан виявляє іншу форму життя суспільства. Таким чином, можна говорити про дві змінні моделі:

- 1) структурована, диференційована і часто ієрархізована соціальна система, де людей розділяють політико-правові позиції; її можна назвати структурою;
- 2) виявляється в ситуації лімінальності і характеризується неструктурованою спільністю, яку можна назвати комьюнітас - головним зв'язком, без якого не може бути суспільства. У Тернера комьюнітас означає «соціальний інстинкт», «дух суспільства», «привітність». Це все те, що забезпечує основний людський зв'язок. Кожен індивід проходить в своєму житті через досвід приналежності до структури і до комьюнітас, відчуває перехід від одного до іншого.

Можна використовувати цю теорію Тернера при аналізі складних сучасних суспільств. Характерні риси лімінального стану можна знайти в

релігійному житті. Прояви комьюнітас зустрічаються в сучасних рухах, в контркультурі (хіпі). Діалектика структури і комьюнітас спостерігається на всіх рівнях культури і суспільства, жодне суспільство не існує без неї. Без цих двох модальностей людське життя неможливе.

Як зазначають спостерігачі, культурні взаємодії стануть формою існування культур, а змішання культурного досвіду парадоксально призведе до вирівнювання культурного вигляду світу за багатьма його показниками. Цей світ буде ще більш гетерогенним і менш інтегрованим, прискориться хід культурного часу, ускладниться загальна культурна система і одночасно спростяться її функціональні одиниці. Однак, не можна погодитися з тим, що зовсім зник вигляд культурного світу, який вивчав Малиновський. В певних випадках залишається актуальним дослідження функцій культурних елементів. Корисно також вивчати модернізований функціоналізм, наприклад, по роботах Е. Еванса-Прітчарда або **Роберта Кінга Мертона** (1910 – 2003).

Американський соціолог Р. Мертон висунув в центр поняття «інтегрована культурна система». Він вважав, що ступінь інтеграції системи - це якраз та проблема, яку необхідно дослідити емпірично, оскільки вона різна в різний час в різних суспільствах. Науковий аналіз в кінцевому підсумку виявляє взаємопов'язаність і взаємозалежність культурних форм, але тільки тих, які доступні опису дослідника в конкретному культурному контексті. Він може побачити певний культурний зріз реальності як інтеграційну єдність і представити його як сконструйовану функціональну єдність культурних форм.

Мертон вважав необгрунтованим прийняття постулату «про універсальну функціональність» всіх форм культури. Замість цього він пропонує положення про існування «рівноваги функціональних впливів». Мертон піддав критиці твердження Малиновського про те, що кожний культурний елемент виконує життєво важливу, притому тільки йому властиву роль. Мертон відмовляється шукати обов'язкові функції і однозначні відповідності між культурними елементами і виконуваними ними функціями: точно так же, як один і той же елемент може мати численні функції, так і одну й ту ж саму функцію можуть виконувати різноманітні елементи [Мертон, 2006, с. 123].

Узагальнивши дані положення, можна сказати, що Р. Мертон запропонував модернізований варіант функціонального аналізу, побудований на принципах функціональних альтернатив, функціональних заміників і функціональних еквівалентів.

Такий аналіз не замахується на рішення масштабної антропологічної проблеми початку ХХ ст: яким чином єдина людська природа функціонально

реалізується в різноманітних культурних системах. На підставі спостереження за життям сучасного суспільства - диференційованого, гетерогенного, динамічного, мінливого, функціонально різнорідного - робить висновок про необхідність сегментування поля дослідження на безліч взаємопов'язаних, але самостійних практичних проблем.

Застосування «функціональної парадигми» по Мертону - це дискурсивний опис послідовності аналітичних дій, які повинні привести дослідника до системної експлікації об'єкта. Мертон ставить надзвичайно важливе питання про типологію функцій. Як і всі функціоналісти, він зазначає полісемантизм цього поняття і визначає його як «спостережуваний наслідок». «Функції - це спостережувані наслідки, які сприяють адаптації ... даної системи, а дисфункції - ті, які зменшують адаптацію або регулювання системи» [Мертон, 2006, с. 146]. Цей сенс поняття функції слід відрізнити від суб'єктивних диспозицій, мотивів діяльності, які можуть розглядатися як елементи системи нижчого порядку.

Мертон ставить важливу для прикладної науки проблему: розрізнення явної і латентної функцій. Явні функції - це ті об'єктивні результати, що сприяють регулюванню або адаптації системи, які планують учасники. До латентних функцій Мертон відносить форми, які виконують важливу функцію в житті групи, хоча і не є відкрито визнаними. Поняття латентних функцій в повній мірі обґрунтувало необхідність функціонального аналізу в прикладній науці. Прикладом прикладного дослідження, спрямованого на виявлення латентних функцій, є наведений Р. Мертоном аналіз діяльності політичних організацій. Функціонують одночасно дві політичні машини: одна офіційна політично-правова, що склалася на базі конституції, друга неофіційна, породжена функціональними вадами першої. Так, ми можемо міркувати про «функціональність» кримінальних структур по відношенню до різних інститутів суспільства і інші гострі соціальні проблеми, які підлягають гнівному осуду, але існують, оскільки виконують в суспільстві функції, які можуть бути виявлені в ході спеціального аналізу.

Підведемо підсумки. Функціональна парадигма перебувала біля джерела прикладної науки про культуру. Класична антропологія прагнула спиратися на таке бачення світу, в якому ігнорувалися історія і соціальні зміни. Тому що науку про культуру прагнули уподібнити природознавству. Трансформації не враховувалися або розглядалися як незначні елементи. Соціальні зміни відводилися на

рахунок контактів з європейською культурою, яка забруднює місцеву культуру.

Недоречно категорично стверджувати, що сучасна антропологія, повернувшись обличчям до соціальних змін і якісних відмінностей, виявила нездатність функціоналізму їх осмислити.

Як елемент методології функціональний підхід є поширеним, навіть універсальним. В якості теоретичного інструменту він може вважатися застарілим в тому випадку, коли заявляє свої сцієнтистські претензії.

Стратегії осмислення мультикультурності сучасних суспільств.

Мультикультурність як дослідницьке поняття, яке використовується для характеристики співіснування на єдиному культурному просторі різномірних плуральних груп, є реакцією на ситуацію останніх десятиліть. Сам термін «мультикультуралізм» багатозначний. Він використовується не тільки для опису культурної множинності, але може також представляти філософську концепцію світу або позначати сукупність політичних практик, спрямованих на управління культурним різноманіттям. Однак він майже не використовується для опису індивідуальної ситуації. Спроби говорити про мультикультурну особистість зустрічають різке заперечення. Тим часом саме «групізм» і штучні приписування людини до певної групи або культурі є тими теоретичними прорахунками, які привели до кризи мультикультуралізму.

Сьогодні доцільно повернутися до витоків осмислення західною думкою культурної ідентичності. Один з провідних діячів пізнього Просвітництва німецький мислитель **Йоганн-Готфрід Гердер** піддав критиці раціоналістичну філософію історії і культури та у якості альтернативи їй запропонував ідею індивідуальності культур, націлену на подолання абстракції «людини взагалі». Вищим ідеалом для Гердера була віра в торжество загальної, космополітичної гуманності. Він трактував гуманність як здійснення гармонійної єдності людства в безлічі автономних індивідів, кожен з яких досяг максимальної реалізації свого унікального призначення. На думку Ф. Рено, вихваляння Гердером того, що сьогодні назвали б культурними ідентичностями, пов'язана з визнанням глибоко модерного і індивідуалістичного ідеалу - ідеалу автентичності. «Точно так само, як кожна людина має свою власну міру, яка вимагає від нього жити, залишаючись

вірним самому собі, кожен народ зобов'язаний залишитися вірним своїй власній культурі» [Рено, 2009, с. 327].

Сучасний німецький філософ **Вольфганг Вельш** виділив три аксіоми концепції культури Гердера [Welsch, 1999]. По-перше, кожна культура розглядається завжди як культура національна, яка істотно відрізняється від іншої національної культури. По-друге, вона гомогенна. Будь-які практики, форми поведінки і способи мислення, що існують в її межах, являють собою певний інваріант з незначними варіаціями. По-третє, локальна культура в концепції Гердера виступає як відокремлена від інших монолітна єдність, яка може бути описана через метафору «сфери». «Концепція Гердера спричинила за собою далекосяжні висновки. З одного боку, вона поривала з існуючим в XVIII ст. європоцентризмом, тобто одностороннім розглядом і оцінкою за масштабом європейської високої культури життя «чужих» народів і «примітивних» племен, стверджуючи їх право на своєрідність і місце в загальному русі до прогресу і гуманності, з іншого - досить жорстко прив'язувала уявлення про культурну різноманітність до ідеї міжнаціональних відмінностей» [Гафарова, 2009, с. 35]. Ідея монолітних культур-сфер ніколи повністю не відповідала реальності. Вона мала ідеологічну спрямованість в епоху «будівництва націй» в Європі. Однак сьогодні концептуалізація національних культур як замкнутих в собі цілісностей чревата небезпечними для особистості наслідками.

Інтерес європейських мислителів до історичних культурних традицій тісно пов'язаний не тільки з Гердером, але і з антропологічною філософією, яка поставила під сумнів ряд аксіом раціоналістичної філософії. Справжня цілісність людини, стверджує Мартін Бубер, може бути видима тільки при спільному розгляді всього її різноманіття [Бубер, 1998, с. 9]. Філософу потрібно не абстрагуватися від різноманіття людського, а зануритися в нього.

Філософія стала проявляти інтерес до культурної конкретики, як тільки людина перестала розглядатися як «замаскований варіант чистого духу» (Г. Блуменберг). Це збігається з виникненням наукового уявлення про культуру, яке, на думку К. Гірца, сходить (або, принаймні, має пряме відношення) до моменту спростування погляду на природу людини, що панував в епоху Просвітництва. Культ абстрактної людини намагаються замінити наукою про дійсних людей в їх історичному розвитку. Культурантропологія досліджує глибокі взаємозв'язки людини і культури і прагне до узагальнень поведінки людей, до найповнішого можливого розуміння різноманітності людства. Дослідження культурних антропологів зробили очевидною порівнянність всіх культурних систем і зробили багато для усунення плутанини між

«природним» і «культурним» (спекуляції з приводу «природної людини» - улюблена тема філософії Просвітництва).

Подібні дослідження продовжують впливати на філософське розуміння людини. Однак деякі положення окремих шкіл культурологічної антропології, як і гердеровская ідея культури, потребують корекції в зв'язку з їх однобічністю і спрощеним поглядом на реальність. Показова в цьому сенсі дискусія навколо американської культурної антропології (її ми проаналізували в першій частині посібника), в ході якої були оскаржені абстрактні трактування культури як єдиної системи значень, послідовність яких є логічною і стійкою до змін. Обговорення мультикультуралізму поставило подібні питання.

Сучасний мультикультуралізм є продуктом зустрічі філософської традиції, яка починається з Гердера, і сукупності політичних дослідів, головною територією яких є Америка, але які стосуються також і Європи [Рено, 2009, с. 327].

У Сполучених Штатах Америки вивченню культурних відмінностей приділяється особлива увага вже на протязі століть. Тут склалися розгалужені антропологічні дослідження культури, які можна об'єднати під вивіскою «американський культуралізм», оскільки їх автори наполягають на різноманітності культур і підкреслюють оригінальність кожної культури, яка призводить до формування неповторної особистості.

Дослідження культурного різноманіття та культурної ідентичності стають актуальними і для європейських країн, які пережили з моменту закінчення Другої світової війни ряд «ідентифікаційних хвиль». Таку назву запропонував французький соціолог Ронан ле Коадік для періодів, протягом яких різні групи вимагали визнання їх культурних особливостей [Коадік]. Можна виділити три таких періоду «сплеску ідентичностей»:

1) етнічне відродження кінця 1950-1970-х рр., яке часто осмислюється в термінах деколонізації. Цією «ідентифікаційною хвилею» були охоплені Канада (Квебек), США (рухи афроамериканців, індіанців і латиноамериканців), Західна Європа (рухи басків, каталонців, бретонців, шотландцев, гелльцев і фламандців), деякі країни Східної Європи (Югославія, Румунія, Польща) і частина СРСР.

2) 1980-і рр., коли економічна криза охопила в основному іммігрантське населення. Це підштовхнуло його до пошуку і підтримці всередині своєї культури тих ресурсів, яких воно не знаходило в приймаючому суспільстві.

3) 1990-2000 рр., коли всупереч тенденції глобалізації суспільства національні меншини підносять і захищають свою культурну специфіку і

вимагають її публічного визнання. Знову-таки ці процеси найчастіше здійснюються серед іммігрантів і їх нащадків.

В ході зазначених процесів їх учасники звертаються до своєї культури, шукають в ній і підтримують всередині неї ті ресурси, які вони не знаходять в навколишньому суспільстві. Іммігрантам здається, що ідентичність може бути засобом згуртування категорій населення, які відчують гостру економічну і соціальну нерівність.

Зазначені процеси і породжувані ними проблеми прискорюють усвідомлення того факту, що культурне різноманіття - річ серйозна (його відносять до головних викликів нашої ери) і повинна бути відповідним чином осмислена. Завдяки зусиллям мультикультуралістів, які захищали права іммігрантів зберігати свою культуру і самобутність, сучасні європейські держави (нації - в визначенні Гердера) стали нагадувати «культурну мозаїку».

Культурне розмаїття в кінці 1970-х років сприймалося як прикраса ліберального плюралізму, який проявлявся в бажанні урізноманітнити однорідність ліберальних суспільств за допомогою народних традицій. Передбачалося, що культурне розмаїття буде практикуватися переважно у приватному житті, і не стане загрозою приватним правам чи існуючому ліберальному суспільному укладу. Згодом ситуація змінилася. Коли іммігрантські (наприклад, мусульманські) громади стали вимагати визнання групових прав, несумісних з ліберальними принципами рівності індивідів, наприклад, право обмежувати свободу слова, якщо це зачіпає релігійні почуття, стали говорити про неспроможність мультикультуралізму. Мультикультуралізм стає проблемою для ліберальної демократії, оскільки він розуміється не тільки як терпимість по відношенню до культурної різноманітності, але і як вимога законодавчого визнання прав расових, релігійних і культурних груп. Тим самим порушується ліберальний принцип рівних прав індивідів, традиція особистих прав, що йде від Дж. Локка. Відомий американський філософ Ф. Фукуяма прокоментував ситуацію, що склалася, таким чином: «Лібералізм не може бути заснований на ідеї групових прав, так як не всі групи дотримуються ліберальних цінностей. Цивілізація Європейської Просвіти, спадкоємицею якої є сучасна ліберальна демократія, не може бути нейтральною в культурному відношенні, так як ліберальні суспільства мають свої власні уявлення про гідність і цінності індивідів. Культури, в яких не розділяються ці принципи, не повинні користуватися захистом в умовах ліберальної демократії. Члени іммігрантського співтовариства і їх нащадки повинні користуватися рівними

правами як особистості, а не внаслідок їхньої приналежності до культурної чи етнічної групи» [Фукуяма].

Все наполегливіше звучать сьогодні пропозиції захищати європейську ідентичність і європейську культуру, яка опинилася віч-на-віч з Чужим.

Ситуація, що склалася, загрожує поверненням до європоцентризму, ігноруванням відмінностей і асиміляції їх до домінуючої ідентичності. За думкою Чарльза Тейлора ця асиміляція є головним гріхом проти ідеалу автентичності [Тейлор, 2004, с. 35-36]. О.Ю. Шеманов розглядає обидва «ізми» - європоцентризм і мультикультуралізм - як «один і той же спосіб ставлення до іншого - виключення його з повсякденності, витіснення на периферію, в тінь. По суті, без жодних змін відтворюється стара форма властивою європейської традиції стратегії поводження з іншим - розмістити конфліктуючі між собою змісти на різних рівнях ... За таких умов відкритість іншому марна і формальна, обертається релятивізмом і байдужістю до іншого і його цінностей, а не способом діалогу і виразом зацікавленості» [Шеманов, 2007, с. 477].

Протидіяти процесам, в яких порушуються права людини на основі культурних відмінностей, намагається культурна антропологія. Адже вона розуміє себе як науку про Іншого, шукає можливість розкрити значення чужого і інакшості. Можна сказати більше узагальнено: найважливіше завдання антропології - зрозуміти і пояснити факти, поведінку і уявлення, які не мають нічого спільного з нашим способом існування і мислення. Про це розмірковує відомий французький антрополог Моріс Годельє в статті «Антропологія сьогодні важлива як ніколи» і переконує нас в тому, що ця задача виникає «кожен раз, коли, в силу тих чи інших причин, окремим індивідам або ж цілим групам доводиться взаємодіяти (всередині одного і того ж суспільства) з іншими індивідуумами або групами, що належать до середовища, відмінного від їх власного, або коли вони стикаються з абсолютно іншої громадської моделлю. Усвідомити інакшість інших - значить розкрити зміст і обґрунтування різних форм мислення і існування відмінних від нас людей. Це означає зрозуміти природу взаємин між цими відмінними від нас людьми, того місця в суспільстві, яке кожен з них займає, і їх уявлень з цього приводу» [Годельє, 2009, с. 34].

З позицій антропології ведеться сьогодні критика есенціалістської інтерпретації інакшості, тобто уявлення про культуру як сукупність примордіальних (початкових) цінностей і рис, з якими ідентифікують себе специфічні групи, спільноти і цивілізації.

У своїй статті «Beyond the Crusades: Why Samuel Huntington (and Bin Ladin) are Wrong» (2004) Л. Уіден аналізує ідеї С. Хантінгтона про конфлікт

цивілізацій [Weeden, 2003]. Згідно Хантінгтону, кожна цивілізація має початкову культурну ідентичність, а особливу увагу він приділяв ісламу і Заходу - двом високо інтегрованим цивілізаціям, які мають особливе значення в майбутніх політичних битвах. На думку Уіден, в цій концепції, по-перше, ігнорується історія і конкретне повсякденне життя (наприклад, специфічні відносини політичної влади), по-друге, перебільшуються загальні погляди, соціальний порядок, сталість і незмінність переконань і цінностей усередині групи і підкреслюється колосальна різниця між групами. І тому ця концепція в цілому є хибною.

Протилежний підхід може базуватися на двох умовах: по-перше, не слід абсолютизувати інакшість Іншого, вона і з соціальної, і з історичної точки зору повинна залишатися відносною; по-друге, «будь-які винайдені людиною способи інтерпретації навколишнього його світу, а також самого себе в цьому світі, способи інтерпретації, необхідні для впливу людини як на світ, так і на самого себе, можуть бути зрозумілі іншими. При цьому якщо людина здатна зрозуміти соціальну інакшість Іншого, то вона аж ніяк не зобов'язана прийняти принципи і цінності, що створюють цю інакшість, і не зобов'язана застосовувати їх на практиці» [Годельє, 2009, с. 42]. Виконання цих умов створює можливість для діалогу культур, принаймні, теоретичну.

В рамках теорій мультикультуралізму, автори яких зазнали впливу американського культуралізму і (або) Гердера, відбувається поєднання протилежних ідей - ідеї культурної множинності з ідеєю якоїсь незмінної однорідності відокремленої культури-сфери. Множинні культури являють собою якісь самодостатні цілісності, замкнуті в своїх конвенціях. В результаті відбувається недооцінка рухливості зв'язків, що існують між групами і тих способів, за допомогою яких в спільнотах відбувається взаємозбагачення різноманітними ідеями і практиками. У культурному есенціалізмі культура призначена тільки своїм.

Тим часом події, що відбуваються в сучасному світі, відмінною рисою якого є виробництво все нових і нових відмінностей, потребують перегляду цієї концепції культури. Гетерогенність суб'єкта, його нездатність до стійкої і однозначної ідентифікації породжує ситуацію культурної ідентичності, яка вислизає, формує самовідчуття себе «всюди трохи іноземцем».

Такому стану речей адекватна ідея «децентрованої, «різномної», немонолітної культури, що включає в себе безліч груп з різними конвенціями і власними смисловими універсумами, що знаходяться в полілогії, тобто культури, що створює, охороняє і відкриває простір, на якому різні групи можуть спільно розвиватися, входити у взаємні інтеракції і створювати можливість для сумісності» [Гафарова 2009, с. 34]. Ця ідея суперечить

уявленню про культуру як індивідуальність, а також будь-яким спробам натуралізувати культурну ідентичність, перетворюючи її в антропологічну, раз і назавжди дану якість. Етнічна або культурна межа не існує сама по собі. Вона щоразу проводиться заново, бо залежить від конкретних умов того чи іншого суспільства в той чи інший час. Виходячи з вищесказаного, помилка політики мультикультуралізму полягає в тому, що вона загрожує зафіксувати і матеріалізувати культурні явища, які за визначенням є гнучкими і рухливими.

У сучасній англо-американській антропологічній школі проведена «робота над помилками». Тепер «не дуже-то прийнято оперувати навіть терміном «культура», не кажучи вже про «національний характер», ментальності і т.і. Замість цього краще говорити про «культурні процеси» (наприклад, процеси виробництва, відтворення, зміни змістів, що йдуть в контексті владних відносин)» [Юрчак, 2006, с. 28]. Антропологи стали підкреслювати крихкість, сумніви і історичні віхи в символічних системах. На сьогодні культурні практики щодо створення і використання значень (смислів) – дуже актуальна дослідницька тема.

Ще один поворот цієї теми - After-Postmodernism - сучасна версія розвитку постмодерністської філософії. Її виникнення дослідники пов'язують з «кризою ідентифікації», а тому її змістовним наповненням є генерування програм подолання останньої. Конкретно це виражається в увазі до проблем комунікації, які центруються навколо поняття «Інший» і справжності суб'єкту. На нашу думку, в цьому контексті відроджується не тільки суб'єкт, але і культура. Це робить знову актуальними дослідження теорії і практики міжкультурного.

Таким чином, обмеження функціоналістського та культуралістського бачення незважаючи на весь їх авторитет і заслуги в антропології очевидні. Критика вивела на перший план загальне в цих підходах, а саме «заморожування», «субстантивізацію» кожної окремої культури, що призводить до ігнорування властивої їй проблематичності і складності. Але ці підходи в певних межах застосовувати можливо. Спільноти і індивіди потребують того, щоб одночасно зберігати і ідентичність, і зв'язок з іншими, для цього вони конструюють символи, що становлять загальну, приватну і одиничну ідентичність.

При створенні антропології сучасності необхідно звернути увагу на зміни, що вплинули на фундаментальні категорії, якими люди думають про свої ідентичності і про свої взаємини. М. Оже

охарактеризував ситуацію гіпермодерна за допомогою трьохаспектного феномена надмірності: надлишок подій, надлишок простору і індивідуалізація референцій [Оже, 2017, с. 47]. На його глибоке переконання, ці три аспекти надмірності складають сучасну форму вічних антропологічних питань. У той же час традиційні об'єкти антропології (релігія, обмін, влада, володіння, чаклунство) знову можуть знайти значення (трансформували колишні смисли) поряд з усім іншим в новому світі. Нюанси цих трансформацій – і світу, і його теоретичних моделей - представляють інтерес, як для антрополога, так і для тих, кого він вивчає.

Питання та завдання для самоконтролю

1. Які аргументи Ви могли б надати, щоб переконати у важливості антропології для розуміння сучасного світу?
2. Наведіть приклади застосування антропологічного знання в сучасному світі.
3. Чи існують проблеми пристосування населення до сучасної цивілізації?
4. Основні сучасні форми взаємодії культур.
5. Мультикультурність у сучасному світі.
6. Плюралізм у сучасній культурі: позитивні і негативні тенденції.
7. Культурантропологія як наукове відображення соціокультурної різноманітності.
8. Роль культурантропології в формуванні толерантності, в створенні умов для соціокультурної взаємодії.

Вимоги до виконання контрольної роботи

По курсу «Культурна антропологія» кожен студент-заочник виконує одну контрольну роботу. Тему контрольної роботи студент може вибрати із запропонованого списку тем контрольних робіт. В окремих випадках студент може запропонувати свою авторську версію теми контрольної роботи, яка повинна бути узгоджена з викладачем. Обсяг контрольної роботи становить 15-20 тисяч знаків (12 аркушів). На обкладинці вказується факультет, курс, група, П.І.Б. студента і тема контрольної роботи. Сторінки нумеруються і мають поля. На першій сторінці пишеться план роботи (3-7 пунктів) із зазначенням сторінок і наводиться список використаної літератури (4-8 найменувань). Контрольну роботу не слід будувати на викладі і тим більше переписування одного з джерел.

Тема розкривається студентом самостійно на основі прочитаних джерел. Дослівне переписування тексту має оформлятися як цитата з посиланням на джерело запозичення: наприклад: [1, с. 15], де 1 - це номер джерела в списку використаної літератури, а 15 - номер сторінки, на якій знаходиться цитований уривок тексту.

Робота може бути допущена чи не допущена до захисту. Не допущена до захисту робота повертається автору з зауваженнями викладача. Якщо робота допущена до захисту, то захист її відбувається або до іспиту або безпосередньо на іспиті. При цьому перевіряється самостійність виконання роботи, ступінь знання і розуміння автором використаної літератури. Іспит на заочному відділенні може бути зданий за умови успішного захисту контрольної роботи та задовільної відповіді на теоретичні питання за змістом курсу.

Теми контрольних робіт

1. Підходи до вивчення культури в еволюціонізмі, функціоналізмі, структуралізмі.
2. Проблема магії й чаклунства, екстатичних станів у книзі Е. Тайлора «Первісна культура».
3. Аналіз співвідношення магії, релігії, науки в книзі Дж. Фрезера «Золота гілка» і його значення для дослідження сучасної культури.
4. Психологічний підхід до вивчення культур.
5. Переваги й недоліки методу дослідження культур Е. Тайлора.
6. Основні етапи формування культурної антропології як науки.
7. Внесок психоаналізу в культурну антропологію.
8. Предмет і об'єкти структуралістського аналізу.
9. Порівняльний аналіз антропологічних концепцій К.Гірца та К. Леві-Строса.
10. Проблема упорядкування існуючих різних видів культур з погляду єдиної шкали розвитку.
11. Взаємозв'язок концепції культури й концепції людини.
12. Сенс дискусії про первісне мислення, що розвернулася серед європейських інтелектуалів у ХХ столітті.
13. Актуальність проблем культурної антропології в сучасних умовах.
14. Роль порівняльного вивчення культур для найбільш повного розкриття їх сутності.
15. Діалог культур як засіб подолання конфлікту культур.
16. Визначення національного характеру. Джерела інформації про нього.
17. Роль мови у формуванні особистості.
18. Роль мови у формуванні національного характеру.
19. Традиційне й сучасне в культурі України.
20. Особливості розвитку сучасної культури в Західній Європі.
21. Політична коректність як явище західної культури.
22. Регулювання суспільної поведінки в сучасній культурі.
23. Мультикультурність у сучасному світі.
24. Роль культурантропології у формуванні соціальної, релігійної, ціннісної терпимості, у створенні умов для соціо-культурної взаємодії.

Питання для підготовки до підсумкового контролю

1. Предмет культурної антропології. Основні проблеми і теми.
2. Культурна антропологія як галузь знання, її місце в системі антропологічного знання.
3. Філософія й культурна антропологія про природу людини.
4. Культурна антропологія як новий напрямок дослідження культури.
5. Теоретичні передумови і основні етапи формування культурної антропології як самостійної області знання.
6. Особливості трактування культури в культурній антропології.
7. Значення принципу культурного релятивізму в формуванні плюралістичного погляду на історію культур.
8. Проблема універсальї культури з точки зору культурної антропології.
9. Еволюціонізм в антропології.
10. Психоаналітична модель культури З.Фрейда.
11. Історична етнологія Ф. Боаса.
12. Школа Ф. Боаса. Суспільно-політичні погляди Ф. Боаса, А. Кребера, Р. Бенедикт, М. Мид.
13. Школа Е. Дюркгейма та її внесок в культурну антропологію.
14. Теорія культури Й.Г.Гердера.
15. Функціоналізм Б. Малиновського. Основні принципи функціоналізму.
16. Теорія культури К. Леві-Строса. Його внесок у розвиток культурантропології.
17. Інтерпретативна антропологія К. Гірца.
18. Антропологічний зміст традицій, ритуалів і символів.
19. Методи антропологічного дослідження.
20. Етапи польового антропологічного дослідження.
21. Критика еволюціонізму в сучасній антропології.
22. Критика функціоналізму в сучасній антропології.
23. Критика американського культуралізму в сучасній антропології.
24. Роль порівняння в культурній антропології.
25. Роль інтерпретації в етнографічному описі. Роль теорії культури в цьому процесі.
26. «Якісні дослідження», їхні цілі.
27. Історія якісних методів.
28. Особливості якісних методів.
29. «Насичений опис» культури.
30. Традиції і новації в культурі.

31. «Чужа» культура як об'єкт сучасних культурантропологічних досліджень.
32. Мультикультуралізм як проблема культурантропології.
33. Актуальність проблем культурної антропології в сучасних умовах. Її значення в ХХІ столітті.

Список рекомендованных джерел

1. Алексеев В.П., Першиц А.И. История первобытного общества. - М.: Высшая школа, 1999. – 318 с.
2. Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретации культуры. -СПб.: Университетская книга, 1997. – 728 с.
3. Артёмова О.Ю. Охотники/собиратели и теория первобытности. - М. : ИЭА РАН, 2004. – 251 с.
4. Арутюнов С.А., Рыжакова С.И. Культурная антропология. - М.: Весь мир, 2004. - 216 с.
5. Белик А.А. Культурология. Антропологические теории культур. - М.: Директ-Медиа, 2006. - 582 с.
6. Бубер М. Проблема человека: Пер. с нем. / М. Бубер / – К.: Ника-Центр, Вист-С, 1998. – 96 с.
7. Ван Геннеп А. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. (пер. с фр. В. Ивановой, Л. В. Покровской). - М.: Восточная литература, 2002. – 198 с.
8. Вальверде К. Философская антропология (пер. с испан. Вдовиной Г.). - М.: «Христианская Россия». Серия: АМАТЕКА, 2001. - 412 с.
9. Васильев М.И. Введение в культурную антропологию. – Великий Новгород: Нов.ГУ им.Ярослава Мудрого, 2002. – 156 с.
10. Вежбицка А. Семантические универсалии и описание языков. - М.: Языки русской культуры, 1999. – 783 с.
11. Вульф К. Антропология: История, культура, философия / Пер. с нем. Г.Хайдаровой. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. – 269 с.
12. Гафарова Ю.Ю. Мультикультурализм, транскulturность и «новое» понятие культуры / Ю.Ю. Гафарова // Фундаментальные проблемы культурологии: Том 7: Культурное многообразие: теории и стратегии / Отв. редактор Д. Л. Спивак. - М., СПб.: Новый хронограф, Эйдос, 2009. - С. 29-37.
13. Гирц К. «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры // Антология исследований культуры, т. 1. Интерпретация культуры. – СПб.: Университетская книга, 1997. - С. 171-203.
14. Гірц К. Інтерпретація культур: Вибрані есе. – К.: Дух і Літера, 2001. – 542 с.
15. Годелье М. Антропология сегодня важна как никогда (пер. В.Колесиной) / М. Годелье // Социальная антропология во Франции. XXI век / Под ред.

- Елены Филипповой и Бориса Петрика. - М.: ФГНУ "Росинформагротех", 2009. - С.33-53.
16. Дельеж Р. Нариси з історії антропології. Школи. Автори. Теорії. – К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2008. - 287 с.
 17. Долгин А. Экономика символического обмена. – М.: ИНФРА-М, 2006.- 212 с.
 18. Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. - М.: Канон, 1995. – 352 с.
 19. Иванов В.В. Культурная антропология и история культуры//Одиссей. Человек в истории. 1989. – М.: Наука, 1989. - С.11-19.
 20. Ильин В.И. Драматургия качественного полевого исследования. – СПб.: Изд-во СПб ун-та, 2008. – 312 с.
 21. Ионин Л. Г. Социология культуры. - М.: Логос, 2000. – 431 с.
 22. Историческая наука на рубеже веков. – М.: Наука, 2001. – 165 с.
 23. Кабо В. Р. Первобытная доземледельческая община. - М.: Наука, 1986. – 303 с.
 24. Клакхон К. Зеркало для человека. Введение в антропологию. – СПб.: Евразия, 1998. - 352 с.
 25. Коадик Ронан ле. Мультикультурализм [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.social-anthropology.ru/node/178>
 26. Культурология: фундаментальные основания прикладных исследований / Под ред. И.М.Быховской. – М.: Смысл, 2010. – 634 с.
 27. Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. – СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2006. - 240 с.
 28. Леви-Стросс К. Предисловие к трудам Марселя Мосса // Мосс М. Социальные функции священного: Избр. произведения / Пер. с франц. под общ. ред. И. В. Утехина. — СПб.: Евразия, 2000. — 444 с. - С. 409 – 431.
 29. Леви-Стросс К. Структурная антропология: Пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. - М.: Восточная литература, 1985. – 312 с.
 30. Леви-Стросс К. Первобытное мышление. Пер., вступ. ст., примеч. А.Островского. - М.: ТЕРРА—Книжный клуб; Республика, 1999.- 392 с.
 31. Леви-Стросс К. Печальные тропики. – М.: АСТ; Астрель, 2010. – 441 с.
 32. Леонтьев Д.А. К антропологии развлечений //Город развлечени: наблюдения, анализы, сюжеты / Под ред. Е.В.Дукова. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2007. – С.62-68.

33. Лурье С. В. Историческая этнология: Учеб. пособие для вузов. - М.: Аспект Пресс, 1998. – 120 с.
34. Лурье С.В. Психологическая антропология: история, современное состояние, перспективы. – М.: Академический проект, Екатеринбург: Деловая книга, 2003. - 624 с.
35. Малахов В. С. Культурный плюрализм versus мультикультурализм / В.С. Малахов / [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.ruthenia.ru/logos/number/2000_5_6/2000_5-6_01.htm
36. Малиновский Б. Научная теория культуры. - М.: ОГИ, 2005. — 184 с.
37. Малиновский Б. Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана. – М.: РОССПЭН, 2004. – 552 с.
38. Малиновский Б. Избранное: Динамика культуры. – М.: РОССПЭН, 2004а. – 552 с.
39. Мертон Р. Социальная система и социальная структура. – М.: Хранитель, 2006. – 313 с.
40. Мёрдок Дж. П. Социальная структура/Пер. и коммент. А. В. Коротаева. - М.: ОГИ, 2003.
41. Мид М. Культура и мир детства. Избранные произведения. - М.: Наука, 1988.
42. Морган Л.Г. Древнее общество или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации. - Л.: Издательство Института народов Севера ЦИК СССР, 1935. – 369 с.
43. Морган Л.Г. Лига Ходеносауни, или ирокезов / Пер. Бломквист Е.Э. - М.: Наука, 1983. – 301 с.
44. Мосс М. Социальные функции священного : Избр. произведения / Пер. с франц. под общ. ред. И. В. Утехина. — СПб.: Евразия, 2000. — 444 с.
45. Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / М. Мосс; Сост., пер. с фр., предисловие, вступит, статья, комментарии А. Б. Гофмана. - М. : КДУ, 2011. - 416 с.
46. Орлова Э.А. Культурная (социальная) антропология. - М.: Академический проект, 2004. – 217 с.
47. Оже М. Не-места. Введение в антропологию гипермодерна / Марк Оже; пер. с франц. А.Ю. Коннова. – М.: Новое литературное обозрение, 2017. – 136 с.
48. Очерки социальной антропологии. – С.-Петербург: ТОО ТК «Петрополис», 1995. – 154 с.
49. Рено Ф. Мультикультурализм // Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Пер. с фр. – Том перший. - К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. – С. 326-329.

50. Рис Н. «Русские разговоры»: Культура и речевая повседневность эпохи перестройки. – М.: Новое литературное обозрение, 2005. – 368 с.
51. Салинз М. Экономика каменного века. - М.: ОГИ, 1999. – 296 с.
52. Систематическое изучение обрядов. - М.: Ин-т этнологии и антропологии РАН, 1999. – 216 с.
53. Сихів: простори, пам'яті, практики. Результати третьої міської літнбої школи «Уявлення та досвіди» / Упорядниця Н. Отрищенко. – Львів: ФОП Шумилович, 2018. – 180 с.
54. Сэпир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. - М.: Прогресс, 1993. – 352 с.
55. Тайлор Эд. Б. Антропология. Введение к изучению человека и цивилизации. - М. – Пг.: Мысль, 1924. – 284 с.
56. Тайлор. Эд.Б. Первобытная культура. - М.: Политиздат, 1989. – 573 с.
57. Тейлор Ч. Мультикультуралізм і «політика визнання» / Пер. з англ. Р. Й. Димерець / Ч. Тейлор / – К.:Альтерпрес, 2004. – 172 с.
58. Тернер В. Символ и ритуал. - М.: Наука, 1983. – 277 с.
59. Тишков В. А. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. - М.: Наука, 2003. – 544 с.
60. Усманова А. Гендер и культура в парадигме культурных исследований // Введение в гендерные исследования. Часть 1: Учебное пособие. / ХЦГИ. - СПб.: Алетейя, 2001. - С. 427–464.
61. Утехин И.В. Очерки коммунального быта. - М.: О.Г.И., 2001. – 216 с.
62. Фрезер Дж. Золотая ветвь. - М. Политиздат, 1983. – 832 с.
63. Фукуяма Ф. Идентичность и миграция. Пер. с англ. И. Ромашевская. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://n-europe.eu/content/p/1290>
64. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 603 с.
65. Шеманов А.Ю. Самоидентификация человека и культура / А.Ю. Шеманов [Текст]. – М.: Академический проект, 2007. – 479 с.
66. Эванс-Причард Э. Нуэры. - М.: Наука, 1985. – 243 с.
67. Эванс-Причард Э. История антропологической мысли. - М.: Вост. лит., 2003. – 358 с.
68. Эриксен Т. Х. Что такое антропология? [Текст] : учеб. Пособие / пер. с англ. А.И. Карасевой; под науч. ред. Ж.В. Корминой. – М.: Изд. Дом Высшей школы экономики, 2014. – 238 с.
69. Этнография, антропология и смежные дисциплины: соотношение предмета и методов: Сб. ст. / АН СССР. Ин-т этнографии. - М.: Наука, 1989. – 202 с.

70. Юрчак А.В. Разговоры о переменах: действия слов и слова без действий. // Этнографическое обозрение. – 2006. – № 5. – с. 24-28.
71. Auge Marc. An Anthropology for Contemporaneous Worlds. – Stanford: Stanford University Press, 1999. – 146 p.
72. Barnard Alan. History and Theory in Anthropology. – Cambridge: Cambridge University Press, 2000. – 244 p.
73. Benedict R. Patterns of Culture. — Boston-New York: Houghton, Mifflin and Company, 1934. — 260 p.
74. Clifford J., Marcus G. (eds.). Writing Culture: The poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press, 1986.
75. George E. Marcus, Michael M.J. Fisher. Anthropology as Cultural Critique. Second Edition. – Chicago: Chicago University Press, 1999. – 200 p.
76. Weeden L. Conceptualizing Culture: Possibilities for Political Science // American Political Science Review. 2002. Vol. 96. N 4. P. 713–728
77. Weeden L. Beyond the Crusades: Why Samuel Huntington (and Bin Ladin) are Wrong (2004) // ITEMS. SOCIAL SCIENCE RESEARCH COUNCIL. - New York Vol. 4. No 2-3, 2003. – P. 1-6.
78. Welsch W. Transculturality: The Puzzling Form of Cultures Today / Welsch W. Spaces of Culture: City, Nation, World / Ed. M. Featherstone and S. Lash. — L., 1999. — P. 194-213.

Спеціалізовані журнали:

Антропологический форум

Человек.

Этнографическое обозрение

Current Anthropology

Ethnologia Europea

American Anthropology

Journal of Royal Anthropological Institute

International Journal of Cultural and Social Anthropology (University of Pittsburgh)

Електронні інформаційні ресурси

American Anthropological Association (AAA) <http://www.aaanet.org/>

Journal of Royal Anthropological Institute

Current Anthropology

Ethnologia Europea

Encyclopedia of Religion (Mircea Eliade) <http://www.religion.ru>

Стенфордська філософська енциклопедія: <http://plato.stanford.edu/>

Персональний сайт В.Тишкова <http://www.valerytishkov.ru/>

Російська антропологічна школа РГГУ <http://kogni.ru/>

Інститут етнології та антропології РАН <http://iea-ras.ru>

Навчальне видання

Петриківська Олена Сергіївна

КУЛЬТУРНА АНТРОПОЛОГІЯ

Навчально-методичний посібник

За редакцією автора

Підп. до друку 05.11.2019. Формат 60x84/16.
Ум.-друк. арк. 6,45. Тираж 50. Зам. № 2019.

Видавець і виготовлювач

Одеський національний університет імені І. І. Мечникова
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 4215 від 22.11.2011 р.
Україна, 65082, м. Одеса, вул. Єлісаветинська, 12
Тел. (048) 723-28-39. E-mail: druk@onu.edu.ua