

УДК 008: 316.7

К.А. ИВАНОВА

ПРИРОДА КУЛЬТУРНЫХ ИЗМЕНЕНИЙ**Иванова Карина Андреевна** – доктор философских наук, доцент, проректор по научно-педагогической (воспитательной) работе Национального фармацевтического университета (г. Харьков)

Статья посвящена критическому анализу основных подходов к исследованию и интерпретации культурных изменений. Автор предлагает группировку теорий культурных изменений в рамках традиционного для культурологии и культурфилософии разделения на диффузионизм и эволюционизм.

Ключевые слова: культура, культурные изменения, эволюция, эволюционизм, методология, диффузионизм.

Стаття присвячена критичному аналізу основних підходів до дослідження і інтерпретації культурних змін. Автор пропонує угруповання теорій культурних змін у рамках традиційного для культурології і культурфілософії розподілення на дифузійнізм і еволюціонізм.

Ключові слова: культура, культурні зміни, еволюція, еволюціонізм, методологія, дифузійнізм.

The article is sanctified to the walkthrough of the basic method of approach near research and interpretation of cultural changes. An author offers the groupment of theories of cultural changes within the framework of traditional for science of culture dividing into diffuzionszm and evolutionism.

Key words: culture, cultural changes, evolution, diffuzionszm, evolutionism, methodology.

© К.А. Иванова, 2012

Постановка проблемы. Актуальность статьи определяется тем, что изменения играют важную роль в культуре и имеют достаточно сложный характер. При этом в экспертно-исследовательской среде не выработано единого взгляда на природу и содержание культурных изменений, вследствие чего наблюдается односторонний подход к оценке тенденций изменений культуры в глобальном измерении.

Анализ последних исследований и публикаций. Проблема культурных изменений прямо или косвенно затрагивалась в работах по культурной антропологии, культурологии и некоторых разделах философии, связанных с анализом проблемы социокультурных изменений. Эти подходы, так или иначе, связаны с признанием в качестве основного, внешнего или внутреннего фактора развития. В содержательном плане они могут быть разнообразными с точки зрения признания материальных или духовных факторов развития, решающей роли человеческой деятельности или признания важности безличных сил природы, к которым, например, адаптируется культура или объяснять изменения действием безличных системных закономерностей.

Философский подход к анализу имеющихся взглядов на природу культурных изменений состоит в выявлении наиболее общей их характеристики. Традиционный философский аппарат предоставляет возможность крайне абстрактного постижения проблемы. При этом происходит излишнее противопоставление концепций развития, с точки зрения анализа его механизмов, но игнорируется различие между признанием внутренних источников изменений, отрицанием внимания к проблеме изменений, и фактического отрицания самого принципа изменений.

Философская трактовка процесса «трансля-

ции» игнорирует эмпирическую фиксацию самого процесса движения в конкретных исследованиях культурантропологического или этнографического характера.

Цели исследования. Адекватной представляется группировка имеющихся теорий культурных изменений в рамках традиционного для культурологии и культурфилософии разделения на диффузионизм и эволюционизм. Это, с одной стороны, позволит избежать эклектики в процессе группировки, а с другой – искусственного противопоставления родственных концепций, с точки зрения сознательного принятия самого принципа развития, как бы ни толковались его механизмы.

Изложение основного материала исследования. Если эволюция трактуется как «развитие, преимущественно необратимые изменения, которые происходят в живой и неживой природе, а также в социальных системах» [1, с.182], то вопрос об общих механизмах эволюции остается дискуссионным, особенно тогда, когда рассматриваются процессы, что происходят в социокультурных системах. В связи с этим мы проанализируем разные представления о механизмах эволюции. В частности, градуализм (лат. gradus - шаг) определяет эволюцию как постепенные изменения, а возникновения нового объясняет как результат постепенных изменений.

С точки зрения сальтационизма (итал. salto - прыжок) эволюция определяется как скачкообразное развитие, в результате чего появление нового являет собой одноактный процесс, который происходит в результате накопления изменений. Ближким к сальтационизму является эмерджентизм (от англ. emergent - возникает внезапно), акцентирует внимание не столько на механизме изменений, сколько на его конечном результате, то есть на изменениях, на возникновении нового.

Н. С. Юлина утверждает, что исторически понятие «эмерджентизм» использовалось для решения двух разных, но взаимосвязанных вопросов: во-первых, для нередуктивного объяснения сознания, и во-вторых для построения иерархии сложных систем, которые изучаются разными дисциплинами. Главная идея эмерджентизма заключается в том, что мир являет собой многоуровневую систему, более высокие уровни которой не редуцируют к более низким [2, с.128].

Кроме того, Н. С. Юлина обращает внимание на «сильное» толкование эмерджентной идеи, связанное с глобальным пониманием понятия новизны. Такой подход распространяется на явления Космоса и радикальные сдвиги на Земле, в результате которых возникли новые качества - язык, сознание, мораль, культура, наука. «Слабое» толкование («слабая эмерджентия») суживает это понятие, акцентируя внимание на таких локальных проявлениях, как: отсутствие тождественности между процессами, которые происходят в мозге, и сознанием между водой и молекулами воды.

Основными критериями такого подхода является появление настоящей новизны, обязательными характеристиками которой является, во-первых, непредсказуемость появления сложных способных к самоорганизации систем на основе доэмерджентных состояний (жизнь, человек, культура); во-вторых, невозможность редукции новых состояний к предыдущим.

Количественные изменения рассматриваются как исходные элементы, а их накопление называют результатом. Качественные изменения - эмерджентии - не сводятся к количественным изменениям и не определяются ими [2].

Еще одна особенность эмерджентной концепции эволюции касается напрямую эволюции: она происходит от более низкого к более высокому, от материи к духу. Бог является духовным идеалом, к которому направляется эволюция как к недостижимой цели. В соответствии с этим движущая сила эволюции отождествляется с ее целью и является нематериальной. Некоторые сторонники эмерджентной эволюции видят ее движущие силы в биопсихических факторах, в порыве и устремлении. Таким образом, эмерджентизм противостоит диалектической концепции развития [2, с.176-177].

Принимая во внимание общефилософскую и методологическую точки зрения противопоставление диалектики эмерджентизму рассматривается как противостояние внутренних законов развитию и саморазвитию, с одной стороны, и спонтанного развертывания событий, проявление внутренней творческой силы, как это представлено в концепции творческой эволюции А. Бергсона, - с другой стороны.

Учитывая проблемы культурных изменений дискуссии разворачиваются вокруг толкования исторического процесса сторонниками таких теорий, как: диалектика Г. Гегеля, где движущей силой является дух, ум, идея, материалистическое понимание истории К. Маркса, эволюционизм Г. Спенсера или Э. Тайлора, энергетизм Л. Уайта.

В широком понимании в основе эволюционизма лежит утверждение о приоритетности внутренне predetermined изменений. Даже сравнение понятий «эволюция» и «революция» допускает, что ничего из ничего не возникает, а новое является результатом качественно развития старого, храня в себе существенные признаки старого. Эту ориентацию на закон сохранения, наследования можно считать методологическим ядром эволюционного подхода в трактовке изменений. Однако при этом есть случаи отождествления понятий «развитие» и «эволюция» или интерпретации изменений как причинно predetermined.

Первично эволюционный подход использовался для каузального объяснения как отдельных изменений, так и процесса развития в целом в астрономии, физике, химии, биологии, а потом эволюционизм как метод толкования культурных изменений был обоснован в философско-социологических трудах Г. Спенсера и антропологических концепциях Э. Тайлора и Л. Моргана. Условно такие взгляды можно отнести к классическому эволюционизму.

Эволюционизм как онтологический принцип и методологический подход теоретически обоснован в трудах английского философа и социолога Г. Спенсера, в частности в статье «Гипотеза развития» [3]. Дальнейшее развитие теоретические положения Г. Спенсера приобрели во время конкретно-научного анализа английским этнографом Э. Тайлором процессов изменений в традиционных этнокультурных сообществах [4].

По мнению сторонников эволюционизма, основу исторической эволюции составляют законы психологии. Психология рассматривается как естественно-научный базис в подходе к толкованию процесса культурных изменений. Сама психология к середине XIX ст. также находилась в процессе становления, рассматривая процессы сознания человека изолировано от материального мира, а естественно-научные подходы и методы считались непригодными для познания душевных феноменов [5, с.30]. Психология как наука руководствовалась представлениями об оторванности процессов «сознания» от телесных характеристик человека. Однако представления об общности эволюции человека и других представителей естественного мира, о естественной основе антропогенеза (особенно такие труды английского исследователя Ч. Дарвина, как «Происхождение человека», «О выражении эмоций у животных и человека») глубоко проникают в философию и культурологию, влияя на формирование эволюционных подходов к изучению культурных изменений.

Тем не менее, само метафизическое понимание сознания составляло основу представлений о связи человеческой истории и культуры. Психика, которая отождествлялась с сознанием, рассматривалась как одинаковая у всех людей на Земле. В соответствии с этим расхождения между разными культурами объясняются тем, что люди, будучи членами того или иного общества, находятся на разных уровнях культурного развития.

Под воздействием эволюционизма в исследовании культуры был выделенный момент динамики и развития. Естественно-научный характер исследований в пределах классического эволюционизма неминуемо приводил к универсалистским толкованиям развития человеческого общества и культуры. Невзирая на существенное разнообразие культур, человечество рассматривалось как определенная психическая целостность. Вообще утверждалась идея прогрессивного развития, которое имеет единственный и однолинейный характер. Для эволюционизма как метода естественно-научного познания, сформированного в природоведении, главным материалом для обобщений и теоретических выводов был эмпирический материал.

Практические полевые исследования, которые составляли почву научности, дополнялись сравнительным методом. В период исследования культурной эволюции главным эмпирическим материалом для анализа и дальнейших теоретических обобщений были этнографические и культурно-исторические данные и результаты их сравнительного рассмотрения. Вместе с тем сам сравнительный метод предусматривал, что частью процесса эволюции был обмен культурными достижениями или их заимствование, как один из механизмов изменений.

Однако различия на уровне развития, в исходной ссылке, однородного и всегда тождественного себе человека, трактовались таким образом, что разные народы, невзирая на их антропологическое сходство, занимают разные ступени культурной эволюции. Если источником развития культур низшего уровня является заимствование у культур с высшим уровнем развития, то правомерно возникает вопрос о происхождении изменений в более развитых культурах. Ведь сами достижения до того, как они заимствуются, должны были осуществиться, а естественно-научное объяснение культурной эволюции несовместимо с креационистским подходом. Поэтому заимствование, как источник культурной эволюции в этих объяснениях, имело все же вспомогательный характер, поскольку независимо от того, были заимствования или нет эволюционное изменение в целом происходило неминуемо.

В подавляющем большинстве случаев заимствование определяло переход на другую ступень на пути универсальных эволюционных изменений и скорее всего несло потенциальную возможность изменений, но однозначно не приводило к изменению. Иначе необходимо было бы признавать вариативность культурно-исторического процесса, его временную, географическую, этническую, религиозную и другую специфику, которая не укладывается в общую тенденцию. Поэтому и заимствование приводило их не к новой, а к следующей ступени развития, которое определяется ретроспективным по своему характеру исследованием.

Действительно, эволюционизм в его классических формах имел в своей основе исследования прошлого человека, истоков его культуры. Достаточно сказать, что научные представления Э. Тай-

лора сформировались по результатам его работы в музеях и с этнографическими коллекциями того времени. В этом смысле их можно воспринимать как своеобразную «археологию» человеческой истории и культуры. В ходе такого «археологического» исследования, бесспорно, была выявлена последовательность состояний, но не процесс изменений в свойственном значении или хотя бы его результаты.

Тем не менее, анализ последовательности состояний составляет особенность идеала научности Нового времени, принципы западной методологии науки, как таковой, в ее стремлении к объективности, а объективное - это то, что существует и поддается фиксации методами научного познания. Таким образом, можно утверждать, что эволюционизм в своем подходе к изменениям, как к совокупности устоявшихся последовательных состояний, является реализацией европейского понимания научности проблематики понимания человека. Именно это имел в виду Э. Тайлор, когда назвал свои исследования антропологией, то есть в прямом смысле наукой о человеке. Его вариант эволюционизма относительно проблемы культурных изменений можно считать завершенным в плане реализации внутреннего познавательного потенциала эволюционистской парадигмы. Нельзя обойти вниманием концепцию культурной эволюции Г. Спенсера, которая не поддежит однозначной классификации, поскольку ее составляют элементы различных представлений об источниках и формах культурных изменений.

В таком понимании учение о развитии Г. Спенсера было менее последовательным и вследствие этого более разнообразным в своих интерпретациях. Британский ученый считал, что развитие пронизывает мир неживой и живой природы, что существует неорганическое, органическое и надорганическое развитие, которые взаимосвязаны между собой как этапы становления самого развития.

Таким образом, становление эволюционизма как общенаучного подхода к изучению изменений, развития и движения в природе, человеческого общества и общественной психологии в XIX ст. положительно повлияло на развитие исследований в отрасли культурологии и стимулировало разработку методологических фундаментов применения эволюционного метода в общественных дисциплинах и понимание антропогенеза и культурогенеза.

Внедрение эволюционизма в сферу культурологических исследований дало возможность, во-первых, рассматривать культурную эволюцию в контексте естественной эволюции и способствовало вводу критериев научности и объективности в сферу культурных исследований. Анализ эволюционных концепций, разработанных Г. Спенсером, Э. Тайлором, Л. Морганом, позволяет сделать вывод о методологической ограниченности классического эволюционизма. В частности, он не позволяет устранить противоречия между культурным разнообразием человечества и его единством, раскрыть диалектику внутреннего и внешнего в культурных изменениях, объяснить саму природу и направленность этих изменений.

Диффузионизм возник в значительной степени как реакция на недостатки и слабые аспекты эволюционизма в его классической форме с ориентацией на европейское представление о прогрессе, источником которого считалось присущее человеку «от природы» стремление к совершенствованию. Веру культурологов-эволюционистов в характерное для человека стремление к улучшению своего состояния можно также рассматривать как проявление «культуры Просветительства», или «проекта модерна».

Концепция диффузионизма сформировалась под воздействием общефилософских дискуссий конца XIX - начала XX ст. относительно витальности и органичности в понимании истоков жизни человека и общества, а также полемики между рационализмом и иррационализмом. Диффузионизм отказался от «просветительского» восприятия человека как существа, склонного от природы к самосовершенствованию, а также от толкования каждого явления в жизни человека, как определенной стадии эволюции, не связанной непосредственно с конкретными условиями существования.

В наиболее общем виде диффузионизм можно охарактеризовать как направление в антропологии (этнографии), которое объясняет схожие черты культур разных народов распространением культурных ценностей от одного определенного культурного центра. Диффузионизм «объясняет развитие культур не их самостоятельной эволюцией, а главным образом, или даже только заимствованиями культурных достижений или миграциями народов» [6]. Основой всех разновидностей диффузионистских концепций стало выявление определенного сходства в культурах разных народов. При этом обращали внимание на такие феномены, возникновение которых нельзя было объяснить естественными причинами, способными породить их одновременно у разных народов. Утверждалось, что ни одной культуры не возникло самостоятельно, независимо, а зерновое земледелие, ткачество, гончарство и металлургия были распространены, в частности, почитателями Солнца и Змей. Прекращение связей между культурами приводит к остановке в развитии. Диффузионисты обращали внимание на такие артефакты и культурные феномены, что невозможно объяснить факторами внутреннего развития. Таким образом, диффузионисты намеревались искать причины культурных изменений, в первую очередь, в анализе перемещений людей, народов, а не в других механизмах распространения культурных ценностей. Содержательно диффузионизм не освобождается от представлений о культурной асимметрии, наследуя миграционистские (расистские) теории межвоенного времени. Культурное развитие в пределах этих представлений происходит благодаря влиянию идей и ценностей «более развитой» культуры или цивилизации на менее развитую; значительно высшие ценности «естественным путем» должны «перетекать» к менее развитым народам. Представления о естественном характере

движения ценностей «сверху вниз» приближают диффузионистские теории к прогрессистским благодаря эволюционизму, однако отказываются от универсализма последнего. С гносеологической точки зрения взгляды относительно культурных доминант неустойчивы в том смысле, что оставляют слишком значительное (в аспекте классической науки) место для субъективных интерпретаций и оценивающих суждений относительно роли того или другого явления в процессе культурных изменений.

В целом проблемы обществ в концепции культурных кругов, особенно при описывании развитых или классовых обществ, связывались с игнорированием проблемы теоретического обоснования, анализа понятий «культура» и «цивилизация», а также невосприятием традиционных философских вопросов, соединенных с анализом взаимоотношений человека и природы в целом. Действительно, на определенной стадии развития – социального, экономического или технологического – человек выходит за пределы экологической сфери, создает «вторую природу», а на практике означает невозможность использовать экологические, климато-географические и другие подходы, которые игнорируют все другие связи в системе «человек - мир». Но в таком случае остается возможность ограниченной интерпретации даже «внешнего» движения как источника «роста, однако не «эволюции» или «прогресса».

Выводы. Таким образом, формируясь как реакция на недостатки эволюционизма, диффузионизм обратил внимание на специфические механизмы культурных изменений (миграция, конвергенция, культурное наследие, «культурные круги» и «культурные области»), существенно дополняя представление о культурогенезе. Однако из-за методологической ограниченности, в частности, статичное восприятие культуры, представители ни одного направления в пределах диффузионистского подхода не смогли произвести целостную концепцию культурных изменений. Подобно функционализму диффузионизм дополнил эволюционистские представления о природе, механизмах и движущих силах возникновения и развития культуры в целом и ее отдельных форм.

Подводя итог, можно отметить, что каждый из рассматриваемых подходов имеет не абсолютный, а дополнительный характер в исследовании культурных изменений и культурогенеза вообще. В культурологии актуализируется проблема интеграции существующих подходов к изучению проблемы культурогенеза и соответственно философско-методологического обоснования принципов такой интеграции, что было воплощено в «синтетических» теориях культурных изменений.

Продвижение в направлении полиметодологизма предопределяется поиском новых эпистемологических и эвристических моделей, в связи с переходом к постнеоклассической науке, и отвечает ситуации постмодернизма, поликультурности и глобализации.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Современный философский словарь / под ред. В. Е. Кемерова. – М. : Одиссей, 1996. – 608 с.
2. Юлина Н. С. Эмерджентизм: сознание, редукция, каузальность / Н. С. Юлина // Вопросы философии. – 2010. – № 12. – С. 127–143.
3. Спенсер Г. Основания социологии : в 2 т. Т. 1 : Данные социологии : пер. с англ. / Герберт Спенсер. – СПб. : Изд. И. И. Билибина, 1876. – 508 с.
4. Тайлор Э. Б. Первобытная культура : пер. с англ. / Э. Б. Тайлор. – М. : ИПЛ, 1989. – 574 с.
5. Немов Р. С. Психология : в 3 кн. Кн. 1 : Общие основы психологии : учеб. для пед. вузов / Р.С. Немов. – 4-е изд. – М. : ВЛАДОС, 2003. – 687 с.
6. Александренков Э. Г. Диффузионизм в современной западной этнографии / Э. Г. Александренков // Концепции зарубежной этнологии : критич. этюды. – М., 1976. – С. 26-67.