

# **Что такое культура? К семиотической экспликации основных понятий антропологии<sup>1</sup>**

**Р. Познер**

**Берлинский технический университет**

«[...] Вы доверили мне задачу говорить о культуре. Но это очень трудно, ибо в мире нет ничего более неуловимого, чем культура. Ее невозможно разложить на составные части, потому что их было бы бесконечно много. Ее невозможно описать как целое, так как ее образ изменяется, подобно Протею. Любая попытка ухватить ее суть – все равно что попытка схватить воздух: он всегда оказывается не в твоих пальцах, а в другом месте».

Эти слова более полувека назад произнес президент Гарвардского университета А. Лоуренс Лоуэлл в докладе под названием «Культура» (Lowell 1934, с. 115). Проблема, о которой он говорил, знакома каждому исследователю культуры. Эта проблема находит отражение и в терминологии. Как показывает Норберт Элиас (Elias 1939, т. 1, с. 2-10), общеизвестная неопределенность понятий «культура» и «цивилизация» ввела целые поколения европейцев в соблазн дать этим понятиям односторонние национальные или социальные толкования. Так, в 18 веке в Центральной Европе говорившим по-французски дворянам, которые сами называли себя «les gentilhommes civilisés», пришлось иметь дело с немецкой буржуазией, считавшей себя «образованным сословием»; а в 19 веке русские и немцы полагали, что они как «культурные нации» должны противопоставить себя «западным цивилизациям», «Western Civilizations», англичан и французов.

Но понятие культуры не всегда было лишь оружием в классовой борьбе и в споре шовинистических идеологий. Было время, когда это понятие использовалось для обозначения общего предмета гуманитарных и социальных наук и служило отправным пунктом в рассуждениях по теории науки (ср. Rickert 1899). Однако с тех пор мы стали свидетелями того, как науки, связанные с исследованием культуры, распались на отдельные специальные дисциплины, а многочисленные попытки заново объединить их как науки «социальные», «гуманитарные», «общественные» или «ориентационные» не увенчались успехом. Только в восьмидесятые годы нашего века эта дискуссия достигла такого уровня, когда вновь имеет смысл размышлять о том, может ли «культура» служить центральным понятием теории науки и возможно ли эксплицировать это понятие средствами современных наук. Настоящая работа посвящена этой проблеме. Здесь с опорой на историю термина «культура» исследуются две возможности экспликации этого понятия, которыми мы располагаем сегодня<sup>2</sup>.

## **1. История.**

### **1.1 От античности до Просвещения.**

Теоретическую рефлексию над культурой и использованием слова «культура» можно проследить начиная с римского философа Марка Туллия Цицерона. Исходной точкой его рассуждений была работа крестьянина («agri cultura»): возделывание земли путем выращивания растений и разведения скота. По этому же образцу можно было понимать и культивирование человеческого тела. Цицерон противопоставлял ему культивирование духа, которое он отождествлял с деятельностью философа:

«Cultura animi philosophia est» («Возделывание духа есть философия»), – писал он в «Тускуланских беседах» (2: 5, 13). Слова о «cultura animi», как и об «agri cultura», имеют смысл только в том случае, если под «культурой» понимать процесс, который происходит с природным объектом, человеком или группой людей. Невозможно отрицать близость этого процесса к воспитанию и образованию (греч. «paideia», ср. Jaeger 1934).

Размышления Цицерона уже давно вошли в коллективную память европейских народов, когда через 1800 лет пастор из Восточной Пруссии по имени Иоганн Готфрид Гердер (1744-1803) продолжил и развил их в «Идеях к философии истории человечества»<sup>3</sup>. Гердер также понимал под «культурой» («Cultur») процесс, но придал ему иной смысл, отождествив его с главным устремлением своей эпохи – Просвещением:

«Назовем ли мы это второе становление человека, которое происходит во время всей его жизни, культурой, от возделывания пашен, или просвещением, от образа света, – мы свободны в выборе слова, но в любом случае цепь культуры и просвещения простирается до края земли» (Herder 1784-91, т. 9, с. 1 = Suphan т. 13, с. 348).

Согласно Гердеру, способности человека благодаря культуре и просвещению развиваются от поколения к поколению. Но это возможно только в том случае, если не прерывается возникающая «цепь культуры и просвещения»: культура основана на традиции.

Связанное с развитием понятие культуры, как его трактовал Гердер, утвердилось во всех европейских языках. В академической сфере оно лишилось оценочного аспекта и в этой форме определило исследовательский горизонт в постоянно растущем ряде научных дисциплин, поставивших своей задачей изучение явлений культуры: в философии, всемирной истории, археологии, этнологии, этнографии, филологии, антропологии, биологии, психологии, социальной психологии, социологии и семиотике. Невозможно привести здесь все характеристики культуры, предлагавшиеся в этих науках, поскольку в каждой из них главное значение придается разным аспектам. Однако существуют две науки, которые не только стремятся исследовать особые аспекты культуры, но рассматривают в качестве своего предмета культуру как целостное явление, – это антропология и семиотика. В дальнейшем сопоставляется подход этих дисциплин к своему предмету.

## 1.2 Задачи антропологии.

После длинного ряда «Историй культуры», написанных с опорой на Гердера, Густав Э. Клемм (1802-1867) опубликовал не только «Всеобщую историю культуры человечества» («Allgemeine Culturgeschichte der Menschheit», с 1843 по 1852) в 10 томах, но и – вслед за ней – двухтомное сочинение под названием «Общая наука о культуре» («Allgemeine Culturwissenschaft», 1854-55). В первом томе «Истории культуры» Клемм так объясняет свою цель:

«Точка зрения, которую я для себя отыскал, – [...] не политическая, трактующая человечество в его отношении к государству, не литературная, не художественная; моя задача – не собирание древностей и не создание истории промышленности. Я попытался исследовать и проследить постепенное развитие человечества от грубейших первоначал, граничащих со слабым детством, со всякой животной сущностью, до его разделения на органические народные тела во всех направлениях, то есть в отношении к обычаям, знаниям и умениям, к домашней и общественной жизни в мирное и в военное время, в отношении к религии, познанию и искусству, под влиянием предуказанных провидением обстоятельств климата и местоположения» (Klemm 1854-55, т. 1, с. 21).

Клемм использует этот разнородный список различных явлений, чтобы охарактеризовать понятие «культура». Этот список с почти дословным

соответствием обнаруживается в книге английского этнографа Эдуарда Б. Тайлора (1871) – книге, которой суждено было стать исходной точкой англо-американской антропологии. На первой странице читаем:

«Культура, или цивилизация, в широком этнографическом смысле слагается в своем целом из знания, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества».

На основе этой характеристики того, что составляет целостность каждой культуры, Тайлор смог провести сопоставительное исследование ряда культур. Сотни антропологов приняли его подход и попытались систематизировать предложенное им определение культуры. Эти усилия, продолжавшиеся до 50-х годов 20 века, последовательно и систематично документированы в «Critical review of Concepts and definitions of 'Culture'» (Kroeber & Kluckhohn 1952).

### 1.3 Задачи семиотики.

Семиотика начала рассматривать в качестве своего предмета культуру как целое лишь спустя полвека после Тайлора. Такую задачу сформулировал в 1923 г. Эрнст Кассирер (1874-1925) во введении к первому тому «Философии символических форм» (1923-29):

«На протяжении своей истории философия всегда более или менее сознательно стремилась решить задачу анализа и критики особых форм культуры; но непосредственно она занималась лишь частью этой задачи, причем более с негативными, нежели с позитивными намерениями. Часто ее устремления были направлены в этой критике не столько на описание и объяснение положительных достижений каждой отдельной формы, сколько на защиту от неверных притязаний» (1923-29, т. 1, с. 12).

Адекватное описание и обоснование положительных достижений каждой символической формы возможно, по Кассиреру, только с помощью науки, которую он называл «символикой» или «семиотикой». Разрабатывая описание символических форм, «в котором всякое строгое и отчетливое знание только и находит опору» (т. 1, с. 18), семиотика может также показать, что всякая культура не только представляет собой нечто большее, чем хаотический конгломерат символических форм, но и является целостным проявлением человеческого духа:

«[Дух] в своих творениях – в словах языка, в образах мифа или искусства, в интеллектуальных символах познания – все больше оказывается опутан, как будто нежным и прозрачным, но тем не менее прочнейшим покрывалом. Подлиннейшая, глубочайшая цель [...], по-видимому, заключается именно в том, чтобы сбросить это покрывало. [Лишь тогда] по-новому будет исполнена задача – обнаружить многообразие проявлений духа перед лицом единства его сущности» (1923-29, т. 1, с. 50 сл.).

После Кассирера (ср. также Cassirer 1944) многие другие семиотисты признавали культуру главным предметом семиотики, в том числе представители Пражской школы Богатырев (1936, 1971), Мукаржовский (1936, 1974, 1977, 1978) и Якобсон (1953, 1968, 1975), ученые московско-тартуского круга Лотман (1967, 1970-73, 1981, 1985, 1989), Лотман, Успенский, Иванов, Топоров, Пятигорский (1975), а также в Западной Европе Barthes (1964), Greimas (1966, 1970), Bense (1967), Rossi-Landi (1968, 1975), Eco (1975, 1976), Segre (1977, 1979, 1980, 1984) и другие.

Чтобы проверить, к каким выводам приводит изучение культуры с антропологической и с семиотической точки зрения, имеет смысл сопоставить основные понятия семиотической теории, достигшей современного уровня, с основными понятиями теории антропологической.

## 2. Систематика.

### 2.1 Основные понятия семиотики.

Предметом семиотики является семиозис, т. е. процессы, в которых задействованы знаки. Согласно общепринятому взгляду, в семиозисе задействованы следующие факторы:

Отправитель, который хочет передать адресату сообщение, при помощи канала (Medium) устанавливает связь между собой и адресатом. Он использует соответствующий код и выбирает в нем означаемое (сигнификат, значение), на основе которого возможно сконструировать сообщение. Наконец, поскольку означаемое связано в коде с соответствующим означающим (сигнификантом), отправитель создает знак, реализующий это означаемое<sup>5</sup>.

Если все происходит так, как предполагал отправитель, адресат через канал воспринимает знак и распознает в нем означающее, которое посредством кода указывает на означаемое. Опираясь на контекст данной ситуации, получатель на основании означаемого реконструирует сообщение.

Примерами семиотических процессов, в которых задействованы все упомянутые факторы, могут служить производство и восприятие языкового высказывания (Saussure 1916), передача сообщения при помощи эмблематических жестов (Eckman & Friesen 1969) и следование сигналам светофора (Prieto 1966). Buysens (1943) и Mounin (1970) относят знаковые процессы такого рода к коммуникации, а Prieto (1966, 1975) – к семическим актам («actes sémiqnes»).

Однако следует учитывать и знаковые процессы без отправителя, в которых адресат выступает лишь в функции получателя, – например, те случаи, когда некто рассматривает какое-либо обстоятельство как признак, указывающий на другое обстоятельство. Примеры – красные пятна на коже, интерпретируемые врачом как симптом заболевания, или силуэт человека в юбке, интерпретируемый жителем Центральной Европы как знак, указывающий на женщину. В обоих случаях мы имеем дело с каналом (свет), передающим знак (покраснение кожи; форма силуэта), который реализует означающее (красная точка определенного типа; юбка); существует код, на основании которого означающее соотносится с означаемым ('заболевание'; 'женщина'), составляющим в данном контексте основание для вывода о сообщении ('организм, имеющий пятна на коже, страдает заболеванием'; 'это силуэт женщины'). Но нет никого, кто намеренно создал бы эти знаки, не существует отправителя.

Наряду с семиотическими процессами, в которых отсутствует отправитель, следует принимать во внимание и такие, в которых отсутствует код. Речь идет о знаковых процессах, в которых получатель при интерпретации знака не может опираться на стандартное конвенциональное или врожденное соотношение означающего и означаемого. Примером семиотического процесса без отправителя и без кода может служить шипящий звук в конференц-зале, воспринимаемый публикой как знак того, что микрофон включен, или пешеход посередине главной дороги на плохо просматриваемом перекрестке, воспринимаемый находящимся на второстепенной дороге водителем как знак того, что в настоящее время в этой части главной дороги нет быстрого движения. В обоих этих случаях мы вновь имеем дело с каналом (воздух в конференц-зале; свет на улице), знаком (то обстоятельство, что пешеход идет посередине главной дороги), сообщением ('микрофон включен'; 'в этой части главной дороги в настоящее время нет быстрого движения'), получателями (люди из публики; водитель на второстепенной дороге) и контекстом (собрание; плохо просматриваемый перекресток); однако нет отправителя, и не существует кода, который заранее определенным образом соотносил бы означающие с

означаемыми.

Наличие отправителя не предполагает наличие кода, и наоборот. Существуют знаковые процессы без отправителя, регулируемые кодом, как, например, диагностирование болезни на основании имеющихся симптомов или идентификация лежащего предмета одежды как юбки или пиджака. И существуют знаковые процессы без кода, намеренно вызываемые отправителем, чтобы передать сообщение, как, например, в том случае, когда мужчина, зная, что женщина смотрит на него, подражает ее случайным движениям, чтобы выразить ей свою симпатию.

Для наших целей не требуется дальнейших разграничений, и, обобщая, мы можем установить следующие типы семиозиса:

1. Если в процессе семиозиса задействован отправитель, создающий знак, чтобы передать адресату сообщение, то данный знак является коммуникативным; если адресату удастся на основании знака реконструировать сообщение, такой семиотический процесс мы называем коммуникацией. Коммуникация может состояться без означающих и означаемых, но не может – без отправителя и адресата, без знаков и сообщений, без канала и контекста.

2. Если в процессе семиозиса задействован код (типовая связь между означающим и означаемым), данный знак является сигнификативным; если получателю удастся на основании знака реконструировать сообщение, в таком семиотическом процессе мы имеем дело с сигнификацией. Сигнификация может состояться без отправителя и адресата, но не может – без знаков и сообщений, без означающих и означаемых, без получателя, канала и контекста.

3. Если в процессе семиозиса не задействован код, данный знак является индикативным; если получателю удастся на основании знака реконструировать сообщение, в таком семиотическом процессе мы имеем дело с индикацией. Индикация может состояться без означающих и означаемых и без отправителя и адресата, но не может – без знаков и сообщений, без получателя, канала и контекста.

Индикативные знаки называются также «признаками». Коммуникация может основываться как на индикативных, так и на сигнификативных знаках. Однако индикация и сигнификация возможны и вне коммуникации, т. е. без участия отправителя. Индикация – основной тип семиозиса среди людей и других приматов. Она возможна вне сигнификации и коммуникации, как в тех случаях, когда мы делаем выводы, наблюдая природные явления, но может и принимать на себя вспомогательные функции в любом акте сигнификации и коммуникации: достаточно вспомнить о признаках, сообщаемых контекстом при толковании устного высказывания или при интерпретации письменного текста в рамках литературы или юриспруденции. Тем не менее можно считать установленным, что индикация представляет собой простейший из трех типов семиотических процессов, так как она обходится теми пятью факторами семиозиса.

Какие функции выполняют так определяемые знаковые процессы для пользователя знаков? В общем виде ответ на этот вопрос связан с разграничением когнитивных и интерактивных функций знака. Тот, кто интерпретирует нечто как признак (индикативный знак) чего-то другого, преследует в первую очередь когнитивную цель – он пытается познать некоторое положение дел. Тот, кто создает или интерпретирует коммуникативный знак, преследует в первую очередь интерактивную цель – он пытается выработать адекватное поведение по отношению к кому-либо. Только сигнификативные знаки представляются одинаково пригодными для обеих целей. Впрочем, семиотический акт, имеющий главным образом интерактивную функцию, может осуществляться и с когнитивной целью; пример – разговор ученых о результатах их исследований. И наоборот: семиотический акт,

выполняющий когнитивную функцию, может использоваться для улучшения взаимопонимания; так деловые партнеры учитывают всю информацию о предпочтениях друг друга, чтобы в результате на основании этого знания совершить выгодную сделку.

<...> В заключение следует отметить, что предмет семиотики – семиозис, включая его необходимые и достаточные факторы, – соответствует критериям разделения семиотики на разделы:

(а) Прагматика исследует условия, которые необходимо соблюсти, чтобы в семиотическом процессе было возможно соотнести определенный знак с определенным сообщением. Предмет прагматики – пользователь знаков (отправитель, адресат или получатель) и его отношения к другим факторам семиозиса.

(б) Семантика исследует условия, которые необходимо соблюсти, чтобы в семиотическом процессе нечто выступало в качестве значения знака. Предмет семантики – означаемое и его отношения к означающим.

(в) Синтактика исследует условия, которые необходимо соблюсти, чтобы в семиотическом процессе нечто указывало на означаемое. Предмет синтактики – означающее и его отношения к другим означающим.

## 2.2 Основные понятия антропологии.

Предмет антропологии – явления культуры (ср. Montassier 1980). Но эти явления обычно перечисляются в длинных списках в различной терминологии, так как антропологи до сих пор не пришли к единому мнению о том, что можно рассматривать в качестве явления культуры (ср. Godelier 1977, с. 25). Поэтому невозможно дать здесь минимальное описание культурного явления, которое соответствовало бы приведенному выше минимальному описанию семиотического процесса.

И все-таки в настоящее время налицо достаточная степень единства в разграничении разделов антропологии, их предметных областей и их элементарных объектов. Согласно этому разграничению, антропология делится на социальную, материальную и культурную антропологию<sup>7</sup>.

(а) Предмет социальной антропологии – социальная культура, т. е. общество; общество же состоит из институтов и ритуалов, совершаемых в этих институтах. Пример – религиозные институты, например христианская церковь, и ритуалы богослужения.

(б) Предмет материальной антропологии – материальная культура общества, т. е. его цивилизация; цивилизацию составляют артефакты и навыки их производства и применения. Примеры религиозных артефактов – кресты, просфоры, четки, церковные песнопения, библии.

(в) Предмет культурной антропологии – духовная культура (*mentale Kultur*) общества, проявляющая себя в цивилизации; это культура в узком смысле слова. Ее образуют факты духовной культуры (*Mentefakte*) (системы идей и ценностей) и конвенции, определяющие их применение и описание. Примеры фактов духовной культуры из религиозной сферы – католические святые с их эмблемами, классификация грехов с соответствующей терминологией («смертный грех», «простительный грех» и т. д.), а также код жестикюляции священника.

Перспектива, связывающая все эти предметы друг с другом и позволяющая говорить об их единстве, заключается в вопросе о том, как социальная культура (институты и ритуалы), материальная культура (артефакты и навыки) и духовная культура (факты духовной культуры и конвенции) передаются от одного поколения к следующему. Этот механизм передачи-наследования (ср. Mead 1912, Thurnwald 1936-37 и 1950, Лотман и Успенский 1971, а также Лотман et al. 1975) обычно называют «традицией».

В этом рассуждении систематика членения важнее, чем используемая терминология. Так, разграничение «культуры» и «цивилизации» продолжает оставаться спорным. Если Альфред Вебер (Weber 1920) и Турнвальд (Thurnwald 1936-37), опираясь на традицию социологии культуры, применяют термин «цивилизация» к материальной культуре, а за понятием «культура» оставляют культуру духовную, то британские и французские социологи, следуя примеру Тайлора (Tylor 1871, т. 1, с. 1), отождествляют «цивилизацию» и «культуру»: для них каждое из этих понятий указывает на единство социальной и духовной культуры, а когда речь идет о материальной культуре, они говорят о «технологии» (Bidney 1953, Clarke 1978) или «индустрии» (Oakley 1961, Leroi-Gourhan 1964-65). Американские антропологи (ср., напр., Blumenthal 1937, Bernard 1942, Sorokin 1947, White 1949, Kluckhohn 1951), напротив, склоняются к тому, чтобы объединять духовную культуру с материальной и противопоставлять их – как «культуру» – «обществу»<sup>8</sup>. Терминологические конвенции такого рода могут быть вполне оправданными, так как они дают ученым возможность избежать сложностей при формулировке интересующей их постановки вопроса, напр., «Как тип общества связан с типом культуры (т. е. материальной и духовной культуры)?» или «Как тип культуры (социальной и духовной) соотносится с типом индустрии (т. е. материальной культурой)?»

Однако это привело к формированию в антропологии четырех различных значений термина «культура». Эти четыре значения следует внимательно разграничивать:

- «культура<sup>1</sup>» обозначает духовную культуру (в), без общества и цивилизации;
- «культура<sup>2</sup>» обозначает духовную культуру вместе с материальной культурой (в+б), без общества;
- «культура<sup>3</sup>» обозначает духовную культуру вместе с социальной культурой (в+а), без цивилизации;
- «культура<sup>4</sup>» обозначает единство социальной, материальной и духовной культуры (а+б+в)<sup>9</sup>.

В дальнейшем речь всегда идет о «культуре» в широком смысле («культура<sup>4</sup>»), если не делается особых оговорок<sup>10</sup>.

В вопросе о названиях разделов антропологии также нет единства: так, дисциплину, предметом которой является духовная культура, одни называют «символической антропологией» (ср., напр., Schwimmer 1973сл. и Schneider 1976), «семантической антропологией» (ср. Crick 1976) или «семиотической антропологией» (ср. Singer 1978 и 1980); другие используют термин «культурная антропология» для обозначения дисциплины, предмет которой – не только духовная культура («культура<sup>1</sup>»), но единство духовной и материальной культуры («культура<sup>2</sup>») (ср. Herskovits 1948 и 1955). Однако эти варианты ничего не меняют в выделении трех оснований нашего членения. Эти основания предложил Альфред Вебер (Weber 1920); их приняли Tesson (1930), Menghin (1931), Maclver (1931, 1942), Thurnwald (1932, 1936-37, 1950) и Verton (1936) и уточнили Murdock (1944), Malinowski (1944), White (1949) и Kroeber (1952); наконец, Kroeber & Kluckhohn (1952, с. 97сл.) подробно проанализировали их и противопоставили другим основаниям классификаций. Более поздние публикации – такие, как Bidney (1953, 1958, 1960), Bagby (1958), Harris (1968), Clarke (1968, 1978), Goodenough (1971), Leach (1972, 1976), Geertz (1973), Cohen (1974), Schneider (1976, 1980), Dawkins (1976, 1982), Bernardi (1977), Lumsden & Wilson (1981, 1983), Ball (1984) и Douglas (1986) – также исходят из этого разграничения.

Введя основные понятия антропологии и семиотики, мы оказались перед вопросом: какая теоретическая связь объединяет такие объекты, как знаки, получателей, коды, каналы и сообщения, с одной стороны, и такие объекты, как институты, артефакты, факты духовной культуры и механизмы передачи культурной

традиции, с другой? Можно ли вообще установить связь между ними? Позиция, отстаиваемая в настоящей работе, заключается в том, что семиотику и антропологию объединяет целый ряд тесных теоретических связей (ср. также Herzfeld 1985). Установить эти связи можно двумя различными путями:

(i) мы можем исходить из семиозиса и его факторов и установить их антропологический статус, выяснив, какую роль играют в них институты, артефакты, факты духовной культуры и механизмы передачи культурной традиции;

(ii) мы можем проанализировать три предметных области антропологии и задаться вопросом о их семиотическом статусе.

Оба варианта представляются плодотворными, но из соображений экономии места мы должны остановиться на одном из них. Мы выберем второй путь и в дальнейшем, опираясь на семиотические понятия, попытаемся реконструировать понятия института и общества, артефакта и цивилизации, факта духовной культуры и понятие культуры в узком смысле. Если это удастся, результатом будет семиотическая экспликация этих антропологических понятий.

### **3. Семиотическая экспликация антропологических понятий.**

#### **3.1 Общество.**

Общество есть совокупность индивидов, его структура определяется отношениями, господствующими между индивидами (ср., в частности, Radcliffe-Brown 1940, Merton 1957, Evans-Pritchard 1962 и Cohen 1971). Каждое общество обладает материальной и духовной культурой. Однако границы, разделяющие два общества, не обязательно совпадают с границами между их материальными и духовными культурами (ср. Clarke 1978):

– индивиды – представители одного общества могут быть включены в социальный контекст другого и привнести с собой часть своих артефактов и символических систем; это происходит как при межкультурных браках, так и при образовании колоний чужих функциональных элит (ремесленники, торговцы, сборщики налогов);

– артефакты материальной культуры одного общества приобретаются или воссоздаются по образцам и используются представителями другого общества, но при этом ничего не изменяется в социальных отношениях; приобретение, самостоятельное изготовление и применение китайского фарфора (по-английски – «china») европейцами или европейских машин японцами – общеизвестные примеры;

– факты духовной культуры, определяющие поведение индивидов в одном обществе, перенимаются представителями другого общества и становятся определяющими в их поведении: таким стало в послевоенной Германии заимствование афро-американской музыки, первоначально третировавшейся как «негритянское дудение», а в последующие десятилетия самостоятельно развивавшейся до национальных музыкальных форм (напр., «Krautrock»).

Но кто определяет материальную и духовную культуру общества? Кто является ее носителями? Процитированная антропологическая литература дает три варианта ответа на этот вопрос:

1. Каждый индивид данного общества располагает характерной совокупностью артефактов и фактов духовной культуры и потому должен считаться носителем культуры.

2. Каждое общество как целое располагает характерной совокупностью артефактов и фактов духовной культуры и потому должно рассматриваться как коллективный носитель культуры.

3. Для определенных (возможно, пересекающихся) групп индивидов в обществе характерны определенные артефакты и факты духовной культуры, и поэтому такие



группы также следует рассматривать в качестве коллективных носителей культуры. Примеры – такие институты, как католическая церковь, евангелическая церковь и другие религиозные сообщества.

Но в таком случае получается, что и индивиды, и общества, и институты выступают в качестве самостоятельных пользователей знаков. Что касается индивидов, можно с полным правом задаться вопросом, не именно ли потому их называют «индивидами», т. е. «неделимыми», что они могут играть роль отправителя, адресата или получателя посланий (по меньшей мере, посланий определенного типа – не таких, которые передаются при помощи энзимов, разрядки нейтронов и инфракрасного излучения): индивиды выступают в качестве пользователей знаков и теряют эту способность, будучи разделенными на части.

То же верно в отношении институтов, таких, как церковь, больница, община, административный орган или театр: всякий может обратиться к университету как к целостному объединению, и университет ответит соответствующим образом («и. о. ректора Майер»).

И общество как целое также выступает в качестве пользователя знаков: в форме государства оно может вести переговоры, объявлять войну или мир, заключать и нарушать договоры.

Таким образом, носители культуры – пользователи знаков. Чтобы семиотически описать их, необходимо ответить на вопрос: какие критерии предлагает нам семиотическая теория для разграничения различных типов носителей культуры? Что отличает семиотические процессы между индивидами от семиотических процессов между институтами и между государствами? Что делает такими разными знаковые процессы в церковном богослужении, в больнице, в совете общины, в судебном заседании или в театральном представлении? По каким признакам человек может понять, находится ли он на заседании парламента, на спортивном мероприятии или на университетском семинаре? К сожалению, до настоящего времени такие вопросы недостаточно систематически изучались антропологами (исключения составляют Homans 1950, Blumer 1962, Tenbruck 1963, Goffman 1963, 1981, Pike 1967, Gumperz & Hymes 1972, Bourdieu 1982, Douglas 1986), однако и в семиотике дело обстоит не иначе (ср. первые подходы к этой проблеме в тематическом выпуске «Zeitschrift für Semiotik» 2,3 (1980), выпущенном Зайбертом (Seibert) и озаглавленном «Код – тайный язык институции», а также в Eininger & Rath 1982 и Posner 1987).

Это значит, что вынести окончательное решение об успехах и границах семиотической экспликации социальной культуры пока невозможно.

## **3.2 Цивилизация.**

Выше цивилизация была определена как целостная совокупность артефактов общества, включая навыки их изготовления и применения. Каждая цивилизация является отправной точкой знаковых процессов разного рода. Чтобы дать их точное описание, необходимо выяснить, что следует понимать под артефактом.

### **3.2.1 Артефакты.**

Термин «артефакт» обычно служит в антропологии, этнологии и социологии как обозначение всего того, что сделано человеком. Так, J. Folsom (1982, с. 15), давая определение культуры, пишет:

«Культура – это совокупность всего искусственно созданного. Это все инструменты, которые были изобретены людьми и затем передавались из поколения в поколение».

Kluckhohn (1951, с. 86) говорит:

«Под культурой понимаются те аспекты всей окружающей человека среды, которые – материальные или нематериальные – были созданы людьми».

Проблемы нематериальных артефактов касается и L. L. Bernard (1942, с. 699), когда он пишет:

«В этой книге термин 'культура' применяется для обозначения всего, что создано людьми, неважно, идет ли речь о материальном предмете, явном поведении, символическом поведении или общественной организации».

Такие широкие формулировки показывают, что понятие артефакта требует уточнения. Чтобы найти основу такого уточнения, предположим, что поведение индивида можно отграничить от его результатов и что возможно различать намеренное и ненамеренное поведение. В соответствии с этими предпосылками все, что является результатом намеренного поведения (будь сам этот результат намеренным или нет), мы будем называть «артефактом»<sup>11</sup>.

Артефакты могут существовать непродолжительное время, как, например, звуки, издаваемые женщиной, семенящей по тротуару в туфлях на высоких каблуках; и могут существовать долгое время, как следы, оставляемые туфлями женщины в глинистой почве. Мы различаем соответственно моментальные и перманентные артефакты.

### **3.2.2 Инструменты.**

Когда артефакт используется для определенной цели, он тем самым превращается в инструмент. Но не всякий инструмент является артефактом. Палка, которую мы подбираем в лесу, – не артефакт, но она становится инструментом, если мы используем ее в качестве трости (ср. Rossi-Landi 1968, с. 53 и 1975, с. 34).

Перманентный объект, представляющий собой одновременно и артефакт, и инструмент, мы называем «орудием». На вопрос о том, является ли данный предмет артефактом, возможен объективный ответ: артефакт должен быть изготовлен людьми. Напротив, решить, является ли предмет инструментом или же орудием, не так просто: это зависит от того, может ли он использоваться человеческим существом. Но перманентные объекты могут последовательно использоваться многими различными способами – так, один и тот же камень может служить как для того, чтобы вбить вежу на дороге, так и для того, чтобы не дать ветру унести белье, разложенное на траве для сушки. Впрочем, искусственно изготовленные перманентные объекты в большинстве случаев имеют одно стандартное предназначение, то есть функцию, для которой они и были изготовлены. Таким образом, ответ на вопрос о том, является ли данный предмет инструментом и какую функцию он выполняет, зависит от культурного контекста. Нечто может в одной культуре быть инструментом, а в другой – артефактом, не выполняющим никакой функции. Во всех культурах инструменты классифицируются по их функциям – об этом свидетельствует множество обозначений, используемых в языке для орудий: так, «молоток» – инструмент для того, чтобы по чему-либо молотить, «сверло» – приспособление для сверления, и то же можно сказать о «резце», «пиле», «косе», «коловороте», «дыроколе», «отвертке» и т. д.

### **3.2.3 Тексты.**

Когда нечто является артефактом и имеет в культуре не только функцию (типовое предназначение), но и (кодированное) значение, такое нечто мы называем «текстом данной культуры». Таким образом, чтобы мы могли считать предмет текстом, необходимо следующее:

(1) Этот предмет должен быть артефактом, то есть результатом целенаправленных действий.

(2) Он должен быть инструментом, то есть должна существовать культура, в которой действует конвенция, приписывающая данному предмету (по меньшей мере одну) функцию.

(3) Он должен быть кодированным, то есть должна существовать культура, в которой функционирует код, наделяющий данный предмет одним или несколькими означаемыми.

Эти тезисы можно проиллюстрировать опять-таки на примере акустических и оптических следов. В западных культурах последовательность звуков, производимых туфлями на высоком каблуке, принято считать сигнификативным знаком присутствия женщины и, следовательно, текстом; в других культурах то же событие будет воспринято в крайнем случае как необычный шум. Следопыт с дикого Запада увидит в последовательности отпечатков ног сигнификативные знаки, говорящие о поле, весе, скорости и настроении того индивида, который оставил эти отпечатки, то есть увидит текст, который он сможет прочесть по соответствующим правилам; другие же люди увидят в тех же формах лишь неровную поверхность и не смогут опознать их как отпечатки ног. Эти примеры говорят о том, что отпечатки ног могут инициировать процесс сигнификации, даже если это вовсе не входило в намерения того, кто оставил эти следы. И наоборот, некто может оставить следы с расчетом, что они будут интерпретированы как сигнификативные знаки, но не будет никого, кто интерпретировал бы их таким образом. Тем не менее в обоих случаях отпечатки ног выступают в качестве текста в культуре, располагающей кодом, который позволяет их интерпретировать.

<...> Тексты – это всегда результат намеренных действий, даже если не все свойства текстов были замыслены тем, кто их создал. Это обстоятельство позволяет реципиенту текста предполагать, что существует создатель текста, имеющий определенное намерение, но не заставляет думать, будто это намерение не было искажено при осуществлении (о связанных с этим проблемах «intentional fallacy» см. Beardsley & Wimsatt 1946, Hirsch 1967, Grice 1973, а также Dannenberg & Müller 1983).

В качестве создателя текста может выступать отдельный индивид, группа (коллектив), институт (представляемый уполномоченным индивидом или уполномоченной группой) либо ряд индивидов, групп или институтов, каждый из которых вносит в оставленный предшественниками текст новые изменения. Можно сравнить это с отдельным индивидом, путешествующим самостоятельно, шагающей вместе группой и рядом людей, проходящих мимо определенного места в различное время. В каждом из этих случаев возникающая конфигурация отпечатков ног может быть вновь изменена. Другой, напрашивающийся сам собою пример – Библия, священная книга христиан: достаточно вспомнить, как она была написана и какие манипуляции производили над ней те институты, в попечении которых она находилась.

Тексты – это артефакты, а артефакты можно не только производить, но и воспроизводить. Таким образом получают ряд экземпляров (токенов) одного артефакта-типа. Примеры – пластиковая мебель, готовая одежда и создаваемые на конвейере автомобили. Если воспроизводится текст как таковой, его кодированные свойства (его означающие и означаемые) остаются неизменными. По этой причине я могу сказать, что в твоей Библии – «тот же» текст, что и в моей (например, если обе они – результат первого печатного издания Лютерова перевода). В таком случае мы различаем мой и твой текст-токен и противопоставляем их тексту-типу<sup>12</sup> этого издания.

Но какие преимущества дает нам столь широкая трактовка понятия текста, включающего в себя наряду с отпечатками ног записанные языковые высказывания? – Первоначально текстами называли только записанные языковые высказывания, и некоторые и по сей день считают артефакты такого рода собственно текстами, текстами-прототипами (ср. Fine 1984). Однако в последние десятилетия потребность в эффективных обобщениях становилась все больше, а споры об их ценности продолжаются до сих пор.

При первом обобщении, широко принимаемом сегодня, абстрагировались от письменной формы и обозначали устные языковые высказывания (т. е. результаты процесса производства слов) также как тексты. По предложенной в этой статье терминологии, речь идет о моментальных артефактах, имеющих значение, определяемое кодом. Если такое высказывание записать на бумагу или на магнитофонную пленку, мы вновь получим перманентный артефакт. Как уже отмечалось, перманентный артефакт отличается от моментального одна важная особенность: перманентный факт может быть использован в различных ситуациях и находить в каждой из них совершенно различное применение; так, записанный или устно воспроизводимый текст может быть истолкован по-разному в зависимости от контекста. Для того, чтобы ограничить количество возможных способов использования, производители обычно кодируют функцию, ради которой они создают артефакт. В случае технических орудий это достигается при помощи сужающих функцию деталей – элементов формы, в случае языковых текстов – при помощи индикаторов жанра (ср. Fokkema 1985 и 1986).

Первое обобщение традиционного понятия текста хотя и абстрагировалось от письма, но оставило неприкосновенным языковой характер текстов. Результатом стали линейные последовательности слов в пространстве и времени. Но напрашивается второе обобщение, позволяющее отвлечься от языкового характера текста и считать любую линейную последовательность кодированных знаков текстом. Представим себе водителя машины на скоростной дороге, воспринимающего один за другим следующие дорожные знаки (ср. рис. 3):

- 1) запрет ехать быстрее 80 км/ч,
- 2) запрет ехать быстрее 60 км/ч,
- 3) предупреждение о том, что ведутся дорожные работы,
- 4) сообщение о том, что через 400 м двухполосная дорога сужается в

однополосную.

На основании второго обобщения эту последовательность неязыковых знаков также можно рассматривать в качестве текста.

<...> В только что рассмотренном примере последовательность восприятия знаков параллельна во времени той последовательности, в которой должны производиться предписываемые знаками действия. Но даже и это нельзя считать необходимым. Рассмотрим последовательность дорожных знаков, информирующих о направлениях выездов с находящегося впереди кругового перекрестка (ср. рис. 4). В нее входят:

- 1) знак, оповещающий о круговом перекрестке,
- 2) знак, указывающий направление выезда, находящегося непосредственно напротив въезда,
- 3) знак, указывающий направления выездов, находящихся непосредственно справа и слева от въезда,
- 4) знак, указывающий направление выезда, удаленного от въезда на три четверти круга.

В этом случае последовательность знаков 2-4 совершенно произвольна, и ее изменение ничего не изменило бы в сообщении, передаваемом текстом.

<...> Как мы видим, порядок кодированных знаков может быть как релевантным, так и нерелевантным.

Сообщение, в котором порядок отдельных знаков не имеет значения, вообще не требует разложения на отдельные знаки. Оповещение о круговом перекрестке в описанной форме имеет смысл только на скоростных дорогах, где из-за короткого времени, в течение которого водитель видит знак, невозможно было бы воспринять всю сложную информацию, если бы она размещалась на одном-единственном указателе. Пешеходы в парке с такой проблемой не сталкиваются: для них информация сопоставимой сложности объединяется на одной табличке (ср. рис. 5).

Эти примеры дают нам основания не считать необходимыми условиями текста и последовательную упорядоченность и дискретность. Если следовать этому третьему обобщению, то каждый кодированный токен текста представляет собой текст, неважно, отдельный ли это дорожный знак, последовательность ли дорожных знаков, или картина, скульптура, музыкальное произведение, танец<sup>13</sup>.

<...> Поскольку кодированные токены знаков, вообще говоря, могут быть воспроизведены, то каждое воспроизведение картины или скульптуры, каждое исполнение музыкального произведения – это текст. Оно даже может быть названо «тем же текстом», что и оригинал, так как воспроизведение превращает его в токен того же текста-типа. Тексты можно создавать и на основе текстов-типов, и потому музыкальная партитура – это тоже текст, а если ее растиражировать, то появится множество токенов одного текста-типа, который, в свою очередь, определяет тип музыкального исполнения (ср. Goodman 1968).

Но для чего мы обсуждаем здесь все эти частности теории текста? – Причина в том, что ряд семиотистов и антропологов утверждает: культура – не что иное, как множество текстов (ср., например, Lévy-Strauss 1958, Barthes 1964, Лотман & Пятигорский 1968, Galaty 1981). Это чрезвычайно интересный тезис, и если бы он выдержал критику, то стал бы значительной вехой на пути к семиотической экспликации культуры. Очевидно, что этот тезис затрагивает только культуру в смысле цивилизации. Но справедлив ли он в отношении культуры и в этом узком смысле?

Главную трудность для сторонников этого убеждения представляют артефакты, не являющиеся текстами. Как же обстоит дело с орудиями – молотками, сверлами, пилами, насосами, коловоротами, дыроколами, пишущими машинками, велосипедами, автомобилями? Не выпадают ли они даже из самого общего определения текста? Это была бы, несомненно, слишком высокая цена за связанные с этим тезисом преимущества в систематизации. Ведь орудия с давних пор рассматриваются в антропологии как показатели уровня развития культуры, а в археологии и в исследованиях доисторических времен они представляют собой основной материал.

Но следует ли тезис о культуре как множестве текстов действительно интерпретировать так, что орудия оказываются из нее исключены? Как уже отмечалось, для того, чтобы предупредить неконвенциональное применение перманентного инструмента, его создатель обычно определяет (кодирует) функцию, для выполнения которой инструмент задуман. Рассмотрим для начала рубило эпохи раннего каменного века, т. е. камень, который удобно держать в ладони, камень с острым (отбитым единственным ударом) краем, что делает его пригодным для резания и царапания (ср. Isaac 1976, с. 40). Если край камня не острый, им нельзя ни резать, ни царапать, и в таком случае можно сказать: это не рубило. Плохое рубило – вовсе не рубило, его невозможно и опознать как рубило. Рассмотрим теперь нож эпохи бронзы, т. е. инструмент с ручкой и металлическим лезвием, делающим его пригодным для резания и царапания. Как показывает Oakley (1961, с. 22), скандинавские культуры каменного века ок. 1000 г. до н. э. делали по образцу бронзовых ножей с Востока ножи из камня. Но таким каменным ножом резать было нельзя: он был слишком мал, слишком тяжел для своего размера и недостаточно остр. Следовательно, это был плохой нож. Тем не менее он идентифицировался как нож. Даже если бы его делали из резины, его все равно можно было бы опознать как нож. Современный пластиковый нож тоже не может выполнять функций ножа; тем не менее мы называем его «ножом». Причина заключается в том, что он имеет форму тех предметов, которые в нашей культуре обычно используются в качестве ножей. Он кодирован как нож. Его форма – означающее, которому в качестве означаемого подчинена функция быть ножом. Обобщая, мы можем сказать: рубило раннего

каменного века имело функцию рубила, не обладая при этом дополнительными особенностями формы, которые обозначали бы эту функцию; нож века бронзы имел функцию ножа, а также форму, обозначающую эту функцию для людей соответствующей культуры бронзового века; каменные ножи, изготовленные в позднем каменном веке по образцу бронзовых, не выполняли нормальной функции ножа, но обладали формой, обозначающей эту функцию для людей соответствующей культуры. Коротко говоря: бронзовый нож и сделанный по его образцу каменный – текст, рубило – не текст.

Появление в некоторой цивилизации непригодных для использования орудий, скопированных у других цивилизаций, – вернейший признак того, что данная цивилизация обладала кодом для копируемого объекта, кодом, превращавшим форму орудия в означающее, которое, в свою очередь, в качестве означаемого указывало на функцию этого орудия. На рисунке 6 показана эволюция топоров до той стадии, когда возможно подражание. На рисунке 7 можно видеть, что в бронзовом веке топоры с непригодными для использования лезвиями производились и в Китае, и в Европе. Можно предположить, что они играли какую-то роль в церемониях, где использование топора для разрубания только симулировалось. Это происходило, например, при символическом порабощении захваченных пленных, при инициации молодых воинов или при передаче политической власти. Интересно при этом, что кодификация функций у топоров, изображенных на рисунке 7, намного сложнее, чем у скандинавских каменных ножей. Первые, как и вторые, сигнифицируют первичную функцию («орудие для разрубания») и тем, как они изготовлены, индицируют, что не могут эту функцию выполнять. Но кроме того, на лезвиях ритуальных топоров изображены орнаменты, а на рукоятках – стилизованные тела животных, рисунки, не добавляющие ничего к сигнифицированной первичной функции, однако необходимые для церемоний. Эти украшения для всякого служат очевидными означающими вторичной функции («церемониальные орудия»). Таким образом, церемониальные топоры дважды кодированы. С точки зрения церемониальной функции они находятся в таком же отношении к каменным ножам, как каменные ножи – к рубилу с точки зрения первичной функции. Каменные ножи – ножи фиктивные, церемониальные топоры – фиктивные топоры, но если каменные ножи только индицируют свой фиктивный характер без визуального кодирования, то церемониальные топоры сигнифицируют его.

<...> Эти примеры показывают, как переход от индикации к сигнификации создает возможность появления новых индикаций более высокого уровня, так что сообщения, передаваемые этими индикациями, также, в свою очередь, могут быть сигнифицированы, что создает возможность новых индикаций более высокого уровня, и т. д. Здесь перед нами эволюция, которую можно наблюдать и в сфере письменных языковых текстов; сегодня это отражается в повсеместно принятом в книготорговле разграничении между текстами справочными (напр., учебники) и художественными. Очевидно возрастающая при этом развитии роль конвенциональных кодов – важное условие эволюции культуры.

Но для нашего рассуждения существенно то, что согласно сформулированному выше определению и искусственно созданные инструменты, не сигнифицирующие в данной культуре ничего, кроме своей типовой функции, также следует рассматривать как тексты этой культуры. И за исключением недифференцированных инструментов раннего каменного века орудия всех цивилизаций являются текстами в том смысле, что их форма в данной культуре воспринимается как означающее их функции. Инструменты, не обнаруживающие свою функцию таким образом, представляют лишь частный интерес и поэтому не играют роли в материальной культуре данного общества. Итог наших рассуждений – в том, что определение, согласно которому

культура представляет собой множество текстов, включает в себя не только письменные и устные языковые тексты, но также линейные и нелинейные, дискретные и недискретные неязыковые кодированные тексты, к которым – как простейший случай – относятся артефакты, не обозначающие ничего, кроме своей функции. Таким образом, все аспекты материальной культуры, релевантные для антропологов, археологов и исследователей доисторического времени, объединены под понятием текста.

Следует отметить, что при таком подходе не учитываются артефакты, не являющиеся инструментами, т. е. либо те, что не имеют никакой функции, поскольку играют роль лишь в неосознанном поведении человека, либо те, которые не имеют типовой функции, например, хлам, пыль, шум, вонь, мусор, объедки (ср. Enzensberger 1968 и Thompson 1979).

### 3.3 Культура в узком смысле.

Некоторые семиотисты и антропологи – в их числе David Schneider (1968, с. 7сл.) и Умберто Эко (1976, с. 21-28) – считают неверным исключение из исследования культуры артефактов, не имеющих функции. Они предлагают считать принадлежащим к данной культуре все, для чего в ней существует понятие, т. е. все, что в ней концептуализировано. Концептуализация в этом смысле не предполагает вербальной формулировки и тем более не предполагает существование лексической единицы в языке данного общества (ср. Sperber & Wilson 1986, с. 86слл.). Необходимо лишь, чтобы предмет, о котором идет речь, был элементом определенной предметной категории, входящей в конвенцию соответствующего общества. Таким образом обычно концептуализируются и орудия, имеющие стандартные функции, и другие типы артефактов, не имеющих специального предназначения или типовой функции.

Такой подход учитывает сферы материальной культуры, выпадающие из поля семиотического анализа текста. Но он исключительно широк, поскольку объявляет все, для чего культура создает понятие, элементом этой культуры. Так элементами нашей западной культуры становятся не только трости и автомобили, но также птицы и единороги (не относящиеся к артефактам в сформулированной выше трактовке) и даже такие предметы, как нирвана или космические черные дыры, потому что мы имеем понятие для каждого из них, причем лексикализованное. Строго говоря, такое рассуждение выходит за пределы семиотической экспликации цивилизации и является подходом к реконструкции духовной культуры (культуры<sup>1</sup>). Ведь понятия – это факты духовной культуры, и если культура определяется как множество конвенционализированных понятий, то принадлежность артефактов к ней не представляет никакой проблемы, поскольку артефакты исчерпываются фактами духовной культуры. И это, по-видимому, верно для всех артефактов любой из человеческих культур, где они производятся.

Но как охарактеризовать факты духовной культуры с семиотической точки зрения? В рамках наших теоретических рассуждений ответить на этот вопрос легко. Факт духовной культуры может играть роль в культуре только в том случае, если данная культура располагает субстратом, обеспечивающим возможность трансляции, т. е. если существует означающее, означаемым которого является этот факт. Кроме того, пары означающих и означаемых всегда выступают только в системном контексте. Поскольку системы, образуемые парами означающих и означаемых, называются кодами, это приводит нас к заключению, что всякую духовную культуру можно рассматривать как множество кодов. Это проясняет также, как на семиотической основе можно реконструировать предметную область третьей антропологической дисциплины – культурной антропологии.

Одно из преимуществ семиотического подхода заключается в том, что он приводит

в теоретически обоснованную систему три предметных области антропологии, взаимосвязи которых так долго оставались непроясненными: если общество можно определить как множество пользователей знаков, цивилизацию – как множество текстов, а духовную культуру – как множество кодов, то эти три сферы по необходимости связаны друг с другом, и ни одна не может быть исследована вне связей с другими.

Таким образом, семиотика может показать единство предметов антропологического исследования<sup>14</sup>. Она делает это исходя из предпосылки, что культурное поведение – это в значительной мере семиозис, основанный на конвенциях, т. е. сигнификативные знаковые процессы, в которых пользователи знаков, тексты и коды связаны друг с другом.

Дисциплина	(исследует:) Предметная область	(включает:) Антропологические объекты	Семиотические объекты
Социальная антропология	Социальная культура	Общество (институты)	Пользователи знаков
Материальная антропология	Материальная культура	Цивилизация (артефакты)	Тексты
Культурная антропология	Духовная культура	Культура в узком смысле (факты духовной культуры)	Коды

Таблица к семиотической экспликации антропологических понятий

Против такого определения предмета антропологии может быть выдвинут последний аргумент: как же связаны культура и коммуникация? Сводится ли культура к сигнификации? Разве коммуникативные процессы, протекающие в обществе, не являются частью его культуры? Для ответа на этот вопрос необходимо разграничение, которое уже было проведено в разделе 2.1: коммуникативный процесс либо основан на кодах и, следовательно, на сигнификативных знаках – в этом случае он, разумеется, включен в культуру, в которой действуют данные коды; либо же коммуникативный процесс опирается на индикативные знаки: они представляют собой инструменты, которые лишь задним числом (*ad hoc*) используются для коммуникации – они по определению не относятся ни к одному из действующих в данном обществе кодов и потому не могут быть причислены к его духовной культуре. Впрочем, производство индикативных знаков определенного типа постепенно может стать привычкой для отправителя, а в конечном итоге – и для получателя. Таким образом эти знаки теряют свой неинструментальный характер, и возникает новая конвенция, все больше распространяющаяся в обществе. Но пока этого не произошло, коммуникацию, осуществляемую при помощи таких знаков, нельзя рассматривать как часть культуры данного общества<sup>15</sup>.

Эти замечания завершают дискуссию о семиотическом статусе предметов антропологии. Анализ показал, что между социальной, материальной и духовной культурой общества существует тесная связь, которая может быть описана с точки зрения семиотической теории. На метауровне из этого следует, что социальную, материальную и культурную антропологию следует рассматривать не как взаимоисключающие конкурирующие направления в антропологии (что часто делается), но как взаимодополняющие отрасли единой науки.

#### **4. Механизм культуры.**

Экспликация понятий – не самоцель. Успех этой работы следует оценивать по тому, насколько эксплицированные понятия эффективны в дальнейших



исследованиях ключевых проблем науки (ср. Stegmüller 1969, с. 373-376 и Pawlowski 1975).

При разделении антропологии на три субдисциплины в разделе 2.2 уже указывалось на главенствующий познавательный интерес этой науки. Он связан с вопросом о том, как данная социальная, материальная и духовная культура передается от одного поколения к другому. Словами Гердера: из каких звеньев состоит «цепь культуры и просвещения», которая «простирается до края земли»? (1784-91, т. 9, с. 1 = Suphan т. 13, с. 348). Все многочисленные различные предметные области, которые можно найти в ранних определениях антропологии, оправданны в этом качестве только потому, что они, как кажется, играют роль в том, что называют «традицией» или «культурным наследием». Kluckhohn & Kelly (1945, с. 96) ясно формулируют этот аспект:

«[...] культура вообще, трактуемая как описательное понятие, подразумевает сокровищницу накопленных результатов творческой деятельности человека: (б) книги, картины, здания и тому подобное; (а) знание о способах приспособления к нашему окружению – человеческому и физическому; (в) язык, обычаи и правила этикета, этика, религия и мораль, вырабатываемые на протяжении многих эпох» 16.

Наряду с поиском ответа на вопрос о том, что же следует включать в «сокровищницу накопленных результатов творческой деятельности человека», антропологическое исследование стремится выяснить, каким образом эти результаты оказывают влияние на образ жизни тех организмов, которые ими располагают. Так, Kroeber (1948, с. 8сл.) утверждает:

«культура [...] – это совокупность произведений человеческого общества и в то же время – огромная сила, воздействующая на все человеческие существа в индивидуальном и в социальном плане».

Таким образом, вопрос не только в том, «как поведение членов данного общества определяется его культурой?», но и в том, «как общество определяет свою культуру?», или, словами Thurnwald'a (1936-37 и 1950), в чем заключается «механизм культуры»?

Если удастся ответить на этот сложный вопрос при помощи тех понятий, которые были введены при экспликации категории культуры, такой ответ можно будет расценивать и как свидетельство эффективности этих понятий.

Самый значительный вклад в решение этого вопроса в последние десятилетия внесли Юрий Лотман (ср. Лотман 1981) и его коллеги из Московско-тартуской школы. Наиболее четко их исходные положения сформулированы в тезисах доклада Лотмана, Успенского, Топорова и Пятигорского на Московском конгрессе славистов в 1973 году – «Theses on the Semiotic Study of Cultures» (ср. Shukman 1977, 1982 и 1986, а также Posner 1984). Как считают Лотман и его коллеги (1975, с. 73),

«культуру можно рассматривать как (в) иерархию знаковых систем, (б) как совокупность текстов и их функций или (а) как определенный механизм, производящий эти тексты».

Всякая культура (в наиболее широком смысле слова, см. выше, 2.2) организована как концентрическая система семиосфер, во многих слоях окруженная несемиотическими сферами (ср. Лотман 1985 и 1990). Каждая сфера соответствует определенному отрезку действительности. Семиосферы членят соответствующий сегмент действительности при помощи культурных кодов; сегменты действительности, которым соответствуют несемиотические сферы, остаются нерасчлененными. Сферы распадаются на четыре различных области:

- 1) внекультурное: оно совершенно неизвестно членам данного общества;
- 2) некультурное: оно известно членам данного общества, но представляется противопоставленным их культуре;
- 3) культурная периферия: члены данного общества признают ее частью своей

культуры, но не считают центральной;

4) культурный центр: члены данного общества рассматривают его как часть своей культуры, обеспечивающую ее идентичность.

Если семиотические сферы относятся к первой из этих областей, то семиосферы распределяются по трем другим. Среди них следует различать некультурные семиосферы, относящиеся ко второй области, и культурные сферы, входящие в третью и четвертую.

Это разделение позволяет описать принципиальные этапы культурных изменений. Эти изменения происходят как смещение границ между сферами или областями.

Смещаться может

а) характерная для общества граница между внекультурным (1) и некультурным (2),

б) проводимая в обществе граница между некультурным (2) и культурным (3 и 4),

в) проводимая в обществе граница между культурной периферией (3) и культурным центром (4).

Как семиотически описать эти границы и их смещения? В случае перехода от внекультурного к некультурному на этот вопрос ответить легко: этот переход совпадает с переходом от несемиотических сфер к семиотическим. Когда общество открывает новый сегмент действительности (например, новый континент, или новый вид излучения, или новый способ изготовления искусственных материалов), оно вводит рудиментарный код, поскольку эта действительность должна быть идентифицирована, названа и соотнесена с уже известными сегментами действительности. Когда общество утрачивает доступ к прежде известному сегменту действительности, то и соответствующие коды выходят из употребления. Таким образом, обретение и утрата действительности с введением и забвением кодов. В дальнейшем эти сложные процессы будут названы семиотизацией и десемиотизацией.

Чтобы показать, как можно семиотически реконструировать оба вида культурных изменений, необходимы дальнейшие рассуждения.

#### **4.1 Культура vs. не-культура.**

Коды, которыми располагает общество, по-разному анализируют соответствующие им сегменты действительности: частью наделяют их дифференцированными структурами, частью ограничиваются поверхностными ярлыками. Структурирующие коды позволяют четко ориентироваться и представляют свой объект многообразным и упорядоченным, благодаря чему он становится отличимым от прочих известных объектов. Каждая исторически данная культура выделяет культурно структурированную действительность из всей известной действительности, которая противопоставляется первой как «бескультурная», «нецивилизованная», как «не-культура». Эта не-культурная сфера представляется наблюдателю, включенному в культуру, неупорядоченной, хаотичной, в то время как наблюдатель извне считает ее по меньшей мере иначе упорядоченной.

Все исторически зафиксированные примеры не-культуры четко ориентируются на перспективу определенной культуры. Таковы

(1) классическая культура Греции в противопоставлении «варварам»,

(2) религиозная культура средневековья в противопоставлении «язычеству»,

(3) ортодоксальные религиозные культуры эпохи Реформации в противопоставлении «ереси»,

(4) европейские культуры эпохи великих открытий в противопоставлении «экзотике»,

(5) культуры Просвещения в противопоставлении «незнанию»,

(6) французская культура 19 века (которая сама обозначала себя как «la civilisation

francaise») в противопоставлении «нецивилизованности»,

(7) русская и немецкая культуры рубежа 19-20 веков в противопоставлении «западной цивилизации и декадансу»,

(8) гетерогенная в расовом и языковом отношении культура Соединенных Штатов в противопоставлении «иностранным», «чужому» («alienness»),

(9) взрослая культура государств-колонизаторов в 16 и 17 веках в противопоставлении «детскому» («infantility»),

(10) буржуазные культуры 19 и 20 веков в противопоставлении «бессознательному»,

(11) фашистские культуры 20 века в противопоставлении «упадочному», «болезненному»,

(12) рабочая культура в послереволюционной России и послереволюционном Китае в противопоставлении «реакции»,

(13) культуры современных индустриальных обществ в противопоставлении «нетронутой природе».

Как показывают эти примеры, ярлык, которым культура наделяет коррелирующую не-культуру, служит не только для того, чтобы установить содержательное отношение последней к идеям и ценностям, определяющим для данной культуры. Фрагмент действительности вычленяется потому, что представляется, будто принципиальные для данного общества факты духовной культуры в нем не имеют места. Отграничение позволяет отвести потенциальную угрозу по отношению к специфическим фактам духовной культуры и вместе с тем укрепить идентичность данной культуры. Таким образом, отношение между культурой и не-культурой амбивалентно. С одной стороны, от не-культуры отворачиваются, ее оценивают негативно, с другой – ее пытаются превратить в культуру: в каждой культуре существует тенденция либо элиминировать противопоставленную ей не-культуру, либо интегрировать ее. Последнее в названных случаях означает:

- дать культуру варварам,
- окрестить язычников,
- помиловать еретиков,
- интегрировать туземцев,
- научить незнющих,
- цивилизовать нецивилизованных,
- образовать необразованных,
- помочь чужим освоиться,
- воспитать детей,
- поднять бессознательное на уровень сознательного,
- излечить болезненное,
- перевоспитать реакционеров,
- преобразовать природу в парки.

Если интеграция происходит, специфические для культуры коды переносятся на прежде отграниченный сегмент действительности. Это приводит не только к изменению сегмента действительности, но и к дальнейшей разработке соответствующего кода. Собираемые ярлыки уступают место все более дифференцированным описаниям.

Первая стадия процесса семиотизации заключалась в том, что сегмент действительности был обнаружен, описан при помощи рудиментарного кода и квалифицирован как не относящийся к данной культуре. Теперь начинается вторая стадия, на которой этот код дополняется другими, становится более совершенным, а сегмент действительности включается в культуру и рассматривается как принадлежащий к ней.

Однако такой способ семиотизации чреват и проблемами: если каждая культура

стремится сохранять свою идентичность, основанную на противостоянии не-культуре, и если каждая культура имеет тенденцию последовательно элиминировать либо интегрировать не-культуру, то возникает постоянная потребность в новом хаосе, которому культура могла бы противостоять и затем либо элиминировать, либо интегрировать. Примеры такой культуры-молоха – ранние высокоразвитые культуры Египта и Междуречья, а также классические империи – римская и греческая или колониальные государства прошедших столетий.

В современных индустриальных культурах Запада негативные действия культурного механизма обнаруживаются в так называемом загрязнении окружающей среды, которое уже давно не ограничивается только окружающей средой, т. е. областью не-культуры, но все больше изменяет саму сферу культуры. Происходит загрязнение культуры («cultural pollution») – например, когда в прежде упорядоченном культурном сегменте действительности старые коды перекрываются новыми, более престижными, но недостаточно известными пользователями: ни старые, ни новые знаки не могут быть использованы для структурирования данной сферы. Возникает ситуация, в которой означаемые старых кодов больше не воспринимаются всерьез, а означаемые новых еще не могут быть поняты. От означающих старых кодов остается только неинтерпретированная знаковая материя, усугубляющая дезориентацию. Следствие – появление культурного мусора, что связано с происходящим в обществе резким снижением способности ориентироваться в данной сфере. Область, которая раньше была в высокой степени семиотизированной, десемиотизируется. Общество обнаруживает, что противостоит возникшему внутри культуры хаосу, который вновь включается в диалектический круговорот культуры и не-культуры.

Если такие процессы происходят в сфере, периферийной для культуры, то затронутый ими сегмент действительности либо отбрасывается и рассматривается как больше не принадлежащий к культуре, либо подвергается семиотизации по образцу центральных кодов культуры.

Если же культурный мусор появляется в центральной культурной сфере, а вызвавшие его новые коды происходят из иной культуры, то это в конечном счете приводит к полному заимствованию обществом чужой культуры и к отказу от старой культуры.

## 4.2 Центр vs. периферия.

Культурная тенденция к семиотизации действительности не завершается на кодировании сегмента действительности и его включении в сферы культуры. Каждый код, в свою очередь, имеет тенденцию к тому, чтобы занять в культуре центральное положение. Но такая централизация вызывает регулярные изменения в самом коде, которые в конце концов приводят к тому, что код вновь вытесняется на периферию (ср. Even-Zohar 1979 и 1986). В дальнейшем будет сделан краткий очерк того, как это происходит.

Насколько центральное положение занимает код, можно определить по трем признакам:

1) широкое распространение: количество членов данного общества, владеющих этим кодом, больше, чем количество тех, кто владеет другими кодами;

2) высокая частотность: в данном обществе этот код используется в большем количестве ситуаций, нежели другие коды;

3) высокий престиж: использование этого кода в некоторой ситуации оценивается в данном обществе выше, нежели использование конкурирующих кодов.

По этим критериям путем эмпирических исследований можно выявить, какой код в определенный момент времени является в культуре центральным. Так, центральными могут быть:

- аудиальный (т. е. устный) код естественного языка и жанровый код эпического пения, как в ранней греческой культуре,
- визуальный (т. е. письменный) код естественного языка и теоретические трактаты, как в европейских культурах эпохи Просвещения,
- визуальный неязыковой код «движущихся картин» (в фильме, на телевидении, видео, в комиксах), как в современных западных культурах,
- аудиальный неязыковой код домашней музыки, как в эпоху бидермайера,
- пластический код каменной архитектуры, нашедший воплощение в египетских пирамидах и соборах Высокого Средневековья.

Если код занимает в культуре центральное положение, это вызывает последствия и для других кодов данной культуры.

а) Артефакты, произведенные на основании центрального кода, приобретают функцию модели для других типов артефактов:

- так материал устного греческого эпоса стал моделью для материала классических греческих драм;
- типы аргументации теоретических трактатов европейского Просвещения проникли почти во все прочие жанры литературы Просвещения;
- структура киномонтажа в конце 20-х годов 20 века послужила образцом для экспериментов в литературе и в музыке;
- жанры и стили камерной музыки бидермайера дают о себе знать и в литературных произведениях этого времени;
- архитектурное строение соборов Высокого Средневековья воспроизводится в ратушах и больницах той эпохи и даже определяет форму некоторых научных исследований того времени.

б) Если код стал центральным в культуре, возрастает степень разработанности определяемых им артефактов. Это легко проследить, если сравнить раннехристианские молельни в Западной Европе с готическими соборами, в которых не только здание в целом выступает в качестве означающего своей функции, но и части здания стали означающими: главные ворота указывают на переход с земли (через чистилище) на небеса; апсида выстроена над дарохранительницей, которая своей внешней формой сигнифицирует присутствие Бога; горизонтальная проекция имеет форму креста, указывающего на восток, и таким образом характеризует весь собор как инструмент спасения. Благодаря такой конфигурации сигнификативных знаков собор в средневековой культуре приобретал статус комплексного текста, который с большим вниманием читали и постоянно дополняли. Каждое собрание общины на торжестве богослужения было посвящено чтению этого текста. – Сопоставимое развитие можно показать также на примере классической европейской концертной музыки, развлекательного фильма 20 века, математических исследований 18 века и классической греческой драмы.

в) Высокая разработанность артефактов требует повышенной стандартизации знаковой системы, лежащей в основе. Пользоваться большинством знаковых систем мы обучаемся путем подражания. При этом не обязательно самому производить текст, обозначающий соответствующий код. Но чем сложнее становится код, тем больше потребность коммуницировать о нем и формулировать рекомендации, правила и инструкции. Если это происходит, то в большинстве случаев используется другой код – например, когда синтаксическую структуру предложения представляют в виде дерева схем, или когда определенные правила музыкальной композиции записываются в партитурах, или когда значение каких-либо дорожных знаков фиксируется в языковых описаниях. Полная стандартизация кода возможна в том случае, если существует метатекст, включающий в себя все без исключения правила кода, – такой, как грамматика естественного языка, учебник по музыкальной композиции или правила дорожного движения. Уже сам факт фиксации воздействует

на применение кода. Если сначала метатекст в большинстве случаев мыслился лишь как описание правил, употребительных во время его создания, то вскоре в нем начинают видеть инструкцию, указывающую, каким правилам нужно следовать. Функция метатекста из описания обращается в предписание, он становится инструментом стандартизации, а тем самым, как правило, – препятствием к дальнейшему развитию кода, поскольку при следовании предписываемому метатексту сначала приходится изменить каждое отдельное правило, прежде чем может быть изменено определяемое этим правилом практическое действие.

г) Функционирование в качестве модели, разработанность и стандартизация приводят к тому, что в применении кода все больше становится степень автоматизации. Менее употребительные варианты либо подавляются, либо семантизируются, и применение кода все больше ограничивается стандартными ситуациями и темами. Благодаря автоматизации повышается экономичность в пользовании кодом, но происходит это за счет снижения его подвижности. Проблемы, которые могут быть решены при помощи кода, становятся стереотипными, и если меняется общий контекст, код выходит из употребления (ср. Posner 1982, с. 118 сл.).

Чем дольше код был центральным в обществе, тем выше опасность, что он окаменеет и потому потеряет свою притягательность, обеспечивавшую его центральным положением. Другие, более подвижные коды начинают превосходить его по престижности, их частота и распространение возрастают, и они вытесняют старый код на периферию в системе культурных сфер.

Обрисованные сейчас процессы изменений в рамках культурных сфер соответствуют описанным прежде процессам перехода от внекультурного к некультурному и от некультурного к культурному. Речь идет лишь о третьей ступени процесса семиотизации и о его продолжении вплоть до самого конца.

Следует, впрочем, отметить, что чрезмерной стандартизации и чрезмерной автоматизации центрального кода можно избежать, если произойдет интерференция с другими, в сходном отношении центральными кодами. Интерференция происходит в том случае, если два кода структурируют одинаковые или сходные фрагменты действительности и часто используются в одинаковых ситуациях.

Примером может послужить перевод. Если текст циркулирует в рамках культуры не на одном, а на нескольких языках, как Библия на протяжении столетий, то каждая из версий деавтоматизирует язык другой. Отклонения в содержании и трудности перевода обращают внимание читателя на особые свойства данного языка и принуждают его разрабатывать эти свойства, чтобы язык мог лучше выполнять соответствующие задачи.

Другой пример – взаимодополнительное использование многих различных кодов, например, в барочных эмблемах, где графический образ, предложение-афоризм и философский трактат соседствуют друг с другом и объясняют друг друга. Благодаря тому, что графические образы протяженны и нелинейны, вербальные же тексты пространственно не протяженны и линейны, их комбинация весьма эффективна. Она побуждает читателя рассматривать написанный текст как графический образ и в то же время читать графическое изображение так же, как если бы это был написанный текст. Благодаря этому особенное внимание привлекается к потенциальным графическим свойствам письменного языка (например, в том, что касается выбора букв и их распределения на книжной странице) и к потенциальным языковым свойствам живописи (например в том, что касается деления картины на части и установления синтаксических связей между ними). Таким образом интерференция противостоит тенденции к автоматизации (ср. Val 1989 о созерцающем чтении и читающем созерцании).

В рамках этой статьи мы можем лишь упомянуть многочисленные примеры

рассмотренных типов культурных изменений. Но сказанного достаточно, чтобы подтвердить главный тезис этого раздела: механизм культуры повышает семиотизированность мира. Создание кода (для освоения вновь открытой действительности), его разработка (при ее включении в культурные сферы), централизация и, наконец, замена другими кодами (менее семиотизированными и потому более подвижными) – это циклический процесс, заканчивающийся лишь тогда, когда данная культура перестает существовать. Описать этот процесс было бы едва ли возможно без обращения к понятию кода и без экспликации понятия культуры как множества кодов. Если признать предложенный набросок процессов культурных изменений конструктивным, то и лежащую в его основе экспликацию понятия культуры следует считать плодотворной.

### **4.3. Культура как коллективная память.**

Чего не хватало бы членам общества, если бы они не были частью культуры, наряду со сложной системой семиотических сфер и циклических процессов семиотизации? Что было бы, если бы не существовало механизма культуры? Ответ становится ясен, когда мы обращаемся к исследованию животных, не имеющих культуры. Культура предоставляет в распоряжение каждого из членов соответствующего общества навыки его предшественников, что позволяет ему воспроизводить и совершенствовать эти навыки, если они были эффективными, и избегать их, если они приводили к негативным последствиям. Таким образом, для общества культура является тем же, чем память – для индивида (ср. Assmann & Hölischer 1988).

Для коллективного хранения информации коды необходимы так же, как коммуникация, сигнификация и индикация. Коллективное хранение информации было бы невозможным без коммуникации, так как первоначальный опыт может быть передан другому только в том случае, если человек, приобретший этот опыт, принимает на себя роль отправителя. Оно было бы невозможным без сигнификации: ведь если бы вся коммуникация ограничивалась только индикативными знаками, первоначальный опыт мог бы передаваться только от отправителя к его адресату и от него – к следующему адресату; для индивидов, не вовлеченных в такую коммуникативную цепочку в качестве предполагаемых адресатов, этот опыт остался бы недоступным. И оно было бы невозможным без индикации: если бы коммуникация ограничивалась исключительно сигнификативными знаками, отправители были бы не в состоянии создавать сообщения, престапующие границы кода, а получатели – не в состоянии соотносить кодированные сообщения с собственным меняющимся положением.

Таким образом, коллективное хранение информации основано на создании текстов при помощи культурных кодов и на восприятии этих текстов при помощи процессов индикации. Именно благодаря такой комбинации однажды приобретенный опыт может оказывать влияние на поведение членов некоторого общества на протяжении столетий после смерти того человека, который приобрел этот опыт первым (ср. Posner 1984).

Однако информация сохраняется не только в отдельных текстах. Напротив, этот способ хранения информации крайне уязвим – ведь когда уничтожается текст, утрачивается и информация.

Одна из возможностей преодолеть это ограничение заключается в тиражировании текста-токена путем изготовления его реплик (экземпляров) и в повышении частотности восприятия текста путем включения текста в ритуал. Даже использование фрагментов текста как поговорки гарантирует его дальнейшую жизнь.

Высокую частотность восприятия можно обеспечить, если данная информация становится обязательной частью класса текстов(-типов). Сюда относятся жанровые

формулы, как «Жили-были» в сказке или «Quod erat demonstrandum» в доказательстве. Схематическая информация содержится и в связках между предложениями, например, в стереотипном «и тогда» рассказывающего или в «так как» и «поэтому» аргументирующего.

Шансы на сохранение информации выше всего тогда, когда существует код, в каждом случае своего применения требующий сформулировать эту информацию. Такова грамматикализованная информация в естественных языках: необходимость использовать в каждом предложении финитный глагол сохранила в индоевропейских языках древнейшие категории времени и модальности действия.

Таким способом каждая культура сохраняет определенные прототипы действия, обнаружившие свою важность в ходе эволюции этой культуры. Именно эти прототипы поддерживают идентичность культуры и содержат структурную информацию, определяющую ее дальнейшее развитие.

Но если сопоставить эту информацию с той богатой и многообразной информацией, которую каждый индивид в состоянии непосредственно коммуницировать, пока он жив, – она покажется чрезвычайно ограниченной. Значит, процессы формулирования текста, ритуализации, образования жанров и грамматикализации – это также эффективный информационный фильтр.

Таким образом, культура как коллективная память – не только механизм хранения, но и устройство отбора, на языке филологии – *dictionnaire raisonné*, на языке биологии – механизм выживания.

Можно задаться вопросом, о каком выживании в конечном счете идет речь:

– выживание фактов духовной культуры, в семиотических понятиях – кодов, то есть духовной культуры,

– выживание артефактов, в семиотических понятиях – текстов, то есть цивилизации,

– выживание институтов, в семиотических понятиях – пользователей знаков, то есть общества?

Или же речь идет лишь о сохранении существования генов? Этот вопрос оставим открытым.

-----

## **ЛИТЕРАТУРА**

Adelung, J.C. (1782): Versuch einer Geschichte der Cultur des Menschlichen Geschlechts. Leipzig.

Adelung, J.C. (1793): Cultur. In: Adelung, J.C.: Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart. Leipzig.

Assmann, J./Hölscher. T. (Hgg.) (1988): Kultur und Gedächtnis. Frankfurt.

Arnold, M. (1869): Culture and Anarchy. New York.

Bagby, Ph. (1958): Culture and History. Prolegomena to the Study of Civilizations. London.

Bai, M. (1980): De theorie van verteilten en verhalen. Mulderberg. Английский перевод – C. van Boheemen: Narratology. Introduction to the Theory of Narratives. Toronto 1985.

Bai, M. (1989): Visual Readers and Textual Viewers. In: Versus 52-53, S. 133-150.

Ball, J.A. (1984): Memes as Replicators. In: Ethology and Sociobiology 5. S. 145-161.

Barth, P. (1897): Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. 2 Bde., Leipzig.

Русский перевод: Философия истории как социология. СПб. 1902.

Barthes, R. (1964): Elements de Semiologie. Paris. Немецкий перевод – E. Moldenhauer: Elemente der Semiologie. Frankfurt 1979. Русский перевод – М.С.

Модель: Барт Р. Основы семиологии. В: Структурализм: «за» и «против». М.: «Прогресс», 1975. С. 114-163.

Baumann, Z. (1971): Semiotics and the Functions of Culture. In: Kristeva, J., Rey-



- Debove, J., Umiker, J. (Hgg.): *Essays In Semiotics*. Den Haag.
- Baur, I. (1952): *Die Geschichte des Wortes «Kultur» und seiner Zusammensetzungen*. München.
- Beardsley, M.C. / Wimsatt, W.K. (1946): *The Intentional Fallacy*. In: *Sewanee Review* 54. Републикация 1967 г. в: Wimsatt, W.K. (Hg.): *The Verbal Icon*. Lexington. S. 1-20.
- Beaugrande, R. de (1980): *Text, Discourse and Process. Toward a Multidisciplinary Science of Texts*. Norwood, New Jersey.
- Bénéton, Ph. (1975): *Histoire des mots: culture et civilisation*, Paris.
- Bense, M. (1967): *Semiotik: Allgemeine Theorie der Zeichen*. Baden-Baden.
- Bernard, L. L. (1942): *An Introduction to Sociology*. New York.
- Bernardi, B. (Hg.) (1977): *The Concepts and Dynamics of Culture*. Den Haag.
- Bidney, D. (1953): *Theoretical Anthropology*. New York.
- Blumenthal, A. (1937): *The Best Definition of Culture*. Marietta, Ohio.
- Blumer, H. (1962): *Society as Symbolic Interaction*. In: Rose, A.M. (Hg.): *Human Behavior and Social Processes*. New York.
- Boas, F. (1908): *Anthropology*. New York.
- Boas, F. (1911): *The Mind of Primitive Man*. Немецкий перевод – E. Hellmann и G. Kutscher: *Das Geschöpf des sechsten Tages*. Berlin 1955.
- Bogatyrev, P.G. (1936): *Le chanson populaire du point de vue fonctionnel*. In: *Travaux du Cercle Linguistique de Prague* 6, S. 222-234.
- Bogatyrev, P.G. (1971): *The Function of the Folk Costume In Moravian Slovakia*. Den Haag. На русском языке: Богатырев П.Г. *Функции костюма в Моравской Словакии*. В: Богатырев П.Г. *Вопросы теории народного искусства*. М. 1971. С. 297-368.
- Bonner, J.T. (1980): *The Evolution of Culture In Animals*. Princeton. Немецкий перевод – J. Hörn: *Kulturevolution bei Tieren*. Stuttgart 1983.
- Bourdieu, P. (1982): *Ce que parier veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Paris.
- Buysens, E. (1943): *Les langages et le discours*. Bruxelles.
- Cassirer, E. (1923-29): *Philosophie der symbolischen Formen*. 3 Bde. Berlin. Русский перевод: Кассирер Э. *Философия символических форм*. В 3 т. М. 2002.
- Cassirer, E. (1944): *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New Haven. Немецкий перевод – E. Cassirer: *Was ist der Mensch*. Stuttgart 1960.
- Cavalli-Sforza, L.I. / Feldman, M.W. (1981): *Cultural Transmission and Evolution: A Quantitative Approach*. Princeton.
- Cicero, M.T. (54 г. до н. э.): *Tusculanae Disputationes*. Немецкий перевод – O. Gigon: *Gespräche in Tusculum*. München 1951. Русский перевод – М.Л. Гаспаров: *Цицерон М.Т. Тускуланские беседы*. В: Цицерон М.Т. *Избранные сочинения*. М. 1975. С. 207-357.
- Clarke, D.L. (1978): *Analytical Archeology*. New York (первое издание 1968).
- Cohen, Y.A. (Hg.) (1971): *Man in Adaption: The Institutional Framework*. Chicago.
- Cohen, Y.A. (Hg.) (1974): *Man in Adaption: The Cultural Present*. Chicago (первое издание 1968).
- Cowell, F.R. (1959): *Culture in Private and Public Life*. London.
- Crick, M. (1976): *Explorations in Language and Meaning. Towards a Semantic Anthropology*. New York.
- Danneberg, L./Müller, H.-H. (1983): *Der 'Intentionale Fehlschluß' – ein Dogma? Systematischer Forschungsbericht zur Kontroverse um eine Intentionalistische Konzeption der Textwissenschaften*. In: *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 14, S. 103-137 и 376-411.
- Dawkins, R. (1976): *The Selfish Gene*. Oxford. Немецкий перевод S. Ferelra: *Das egoistische Gen*. Berlin 1982.

- Dawkins, R. (1981): *The Extended Phenotype. The Gene as the Unit of Selection.* Oxford & San Francisco.
- Douglas, M. (1986): *How Institutions Think.* Syracuse. New York.
- Durkheim, E. (1912): *Les formes elementaires de la vie religieuse.* Paris. Фрагмент на русском языке в: *Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения.* Антология. М. 1998. С. 175-231.
- Eco, U. (1975): *Looking for a Logic of Culture.* In: Sebeok, T.A. (Hg.): *The Teil-Tale Sign: A Survey of Semiotics,* Lisse, S. 9-18.
- Eco, U. (1976): *A Theory of Semiotics.* Bloomington. Немецкий перевод – G. Memmert: *Semiotik – Entwurf einer Theorie der Zeichen.* München 1987.
- Ekman, P. / Friesen, W.P. (1969): *The Repertoire of Nonverbal Behavior: Categories, Origins, Usage, and Coding.* In: *Semiotica* 1, S. 49-98.
- Ellas, N. (1939): *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen.* 2 Bde. Basel.
- Eliot, T.S. (1948): *Notes Toward the Definition of Culture.* London. Немецкий перевод – G. Hensel: *Beiträge zum Begriff der Kultur.* Berlin und Frankfurt 1949. Русский перевод: Элиот Т.С. *Заметки к определению культуры.* В: *Антология культурологической мысли.* М. 1996. С. 259-261.
- Enninger, W. / Ralsh, J. (1982): *Linguistic Modalities of Liturgical Registers: The Case of the Old Order Amish Church Service.* In: *Yearbook of the Society for German American Studies.*
- Enzensberger, C. (1968): *Größerer Versuch über den Schmutz.* München.
- Erasmus, C. (1953): *Las Dimensiones de la Cultura: Historia de la Etnologia en los Estados Unidos entre 1900 y 1950.* Bogota.
- Eucken, R. (1878): *Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart.* Leipzig.
- Europäische Schlüsselwörter III (1976): *Kultur und Zivilisation.* München.
- Evans-Pritchard, E.E. (1962): *Social Anthropology and other Essays.* New York.
- Even-Zohar, I. (1979): *Polysystem Theory.* In: *Poetics Today* I, S. 287-310.
- Even-Zohar, I. (1986): *Literature: Literary Dynamics.* In: Sebeok, T.A. (Hg.): *Encyclopedic Dictionary of Semiotics.* Berlin und New York.
- Fine, B.C. (1984): *The Folklore Text. From Performance to Print.* Bloomington.
- Fokkema, D.W. (1985): *The Concept of Code in the Study of Literature.* In: *Poetics Today* 6, S. 643-656.
- Fokkema, D.W. (1986): *The Canon as an Instrument for Problem Solving.* In: Riesz, J., Boerner, P., Scholz, B. (Hgg.): *Sensus Communis: Contemporary Trends In Comparative Literature.* Tübingen.
- Folsom, J. (1928): *Culture and Social Progress.* New York.
- Freud, S. (1930): *Das Unbehagen In der Kultur.* Wien. Русский перевод: Фрейд З. *Недовольство культурой.* В: *Психоанализ. Религия. Культура.* М. 1991. С. 65-134.
- Galaty, J.G. (1981): *Models and Metaphors: On the Semiotic Explanation of Segmentary Systems.* In: Holy, L., Stuchlik, M. (Hgg.): *The Structure of Models.* London 1981.
- Geertz, C. (1973): *The Interpretation of Cultures: Selected Essays.* New York. Немецкий перевод – В. Luchesi: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme.* Frankfurt 1983.
- Godelier, M. (1977): *Perspectives in Marxist Anthropology.* Cambridge, England.
- Goffman, E. (1963): *Behavior in Public Places.* New York. Немецкий перевод – H. Herkommer: *Verhalten in sozialen Situationen.* Gütersloh 1971.
- Goffman, E. (1981): *Forms of Talk.* Philadelphia.
- Goodenough, W.H. (1971): *Culture, Language, and Society.* Reading.
- Goodman, N. (1968): *Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols.* Indianapolis. Немецкий перевод – J. Schlaeger: *Sprachen der Kunst.* Frankfurt 1973.

- Goudsblom, J. (1980): *Nihilism and Culture*. Oxford. England.
- Greimas, A.J. (1966): *Sémantique structurale*. Paris. Немецкий перевод – J. Ihwe: *Strukturelle Semantik*. Braunschweig 1971.
- Greimas, A.J. (1970): *Du sens*. Paris.
- Grice, H.P. (1975): *Logic and Conversation*. In: Cole, P., Morgan. J. (Hgg.): *Syntax and Semantics*. Bd. 3.: *Speech Acts*. New York. San Francisco. S. 41-58. Немецкий перевод в: Meggle, G. (Hg.): *Handlung. Kommunikation, Bedeutung*. Frankfurt 1979. S. 243-265. Русский перевод: Грайс Г. *Логика и речевое общение*. В: *Новое в зарубежной лингвистике*. М. 1985. Вып. XVI. С. 217-237.
- Gülich, E. / Raible, W. (Hgg.) (1972): *Textsorten: Differenzierungskriterien aus linguistischer Sicht*. Frankfurt.
- Gumperz, J.J. / Hymes, D.H. (Hgg.) (1971): *Directions In Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*. New York.
- Hanson, F.A. (1975): *Meaning in Culture*. London.
- Harris, M. (1968): *The Rise of Anthropological Theory*. New York.
- Haug, W.F. / Maase, K. (Hgg.) (1980): *Materialistische Kulturtheorie und Alltagskultur*. Berlin.
- Hell, V. (1981): *L'idée de culture*. Paris.
- Hempfer, K.W. (1973): *Gattungstheorie – Information und Synthese*. München.
- Herder, J.G. (1784-91): *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. In: Suphan. B. (Hg.): *Herder: Sämmtliche Werke*. Bd. 13 und 14. Berlin 1887. Русский перевод: Гердер И.Г. *Идеи к философии истории человечества*. М. 1977.
- Herskovits, M.J. (1948): *Man and his Works. The Science of Cultural Anthropology*. New York.
- Herskovits, M.J. (1955): *Cultural Anthropology*. New York.
- Herzfeld, M. (1985): *Converging Paths in Semiotics and Anthropology?*. In: *Semiotica* 56, 1-2, S. 153-177.
- Hirsch, E.D. (1967): *Validity in Interpretation*. New Haven & London. Немецкий перевод – A.A. Späth: *Prinzipien der Interpretation*. München 1972.
- Homans, G.G. (1950): *The Human Group*. New York. Немецкий перевод – R. Grüner: *Theorie der sozialen Gruppen*. Köln und Opladen 1965.
- Huizinga, J. (1954): *Geschichte und Kultur*. (Köster, K., Hg.) Stuttgart.
- Isaac, G. (1976): *Early Stone Tools: An Adaptive Threshold?* In: Sieveking. G. G., Longworth, I. H., Wilson, K. E. (Hgg.): *Problems in Economic and Social Archeology*. London. S. 39-47.
- Jaeger, W. (1934): *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. Berlin.
- Jakobson, R. (1953): *Results of a Joint Conference of Anthropologists and Linguists*. In: *International Journal of American Linguistics* 19.
- Jakobson, R. (1968): *Language In Relation to Other Communication Systems*. In: *Linguaggi nella Società e nella Tecnica*. Milano. Русский перевод: Якобсон Р.О. *Язык в отношении к другим системам коммуникации*. В: Якобсон Р.О. *Избранные работы*. М. 1985. С. 319-330.
- Jakobson, R. (1975): *Coup d'oeil sur le développement de la sémiotique*. Bloomington. Немецкий перевод: Ein Blick auf die Entwicklung der Semiotik. In: Jakobson, R.: *Ausgewählte Texte 1919-1982*. (Holenstein. E., Hg.) Frankfurt 1988, S. 108-138. Русский перевод: *Взгляд на развитие семиотики*. В: Якобсон Р. *Язык и бессознательное*. М. 1996, с. 139-154.
- Janse, O. (1930): *Quelques antiquités chinoises d'un caractère Hallstattien*. In: *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities (Stockholm)* 2.
- Kanapa, J. (1957): *Critique de la culture*. Paris.
- Karp, I. (1986): *Anthropology*. In: Sebeok, T.A. (Hg.): *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*. Berlin und New York.

- Kaufmann, P. (1974): *Psychoanalyse et théorie de la culture*. Paris.
- Klemm, G.E. (1843-52): *Allgemeine Culturgeschichte der Menschheit*. 10 Bde. Leipzig.
- Klemm, G.E. (1854-55): *Allgemeine Culturwissenschaft*. 2 Bde. Leipzig.
- Kluckhohn, C. (1951): *The Concept of Culture*. In: Lerner, D., Lasswell, H.D. (Hgg.): *The Policy Sciences*. Stanford.
- Kluckhohn, C. (1962): *Culture and Behavior*. New York.
- Kluckhohn, C. / Kelly, W.H. (1945): *The Concept of Culture*. In: Linton, R. (Hg.): *The Science of Man in the World Crisis*. New York. S. 78-105.
- Koch, W.A. (1986): *Evolutionary Cultural Semiotics*. Bochum.
- Kowzan, T. (1988): *Spectacle, domaine signifiant*. In: *Semiotica* 71, 1-2, S. 173-181.
- Kroeber, A. L. (1923): *Anthropology*. New York.
- Kroeber, A.L. (1952): *The Nature of Culture*. Chicago.
- Kroeber, A.L. / Kluckhohn, C. (1952): *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, Massachusetts. Русский перевод: Кребер, А., Клакхон, С. *Культура. Критический анализ концепций и дефиниций* М. 1992.
- Leach, E.R. (1972): *The Structure of Symbolism*. In: La Fontaine, J.S. (Hg.): *The Interpretation of Ritual*. London.
- Leach, E.R. (1976): *Culture and Communication: The Logic by which Symbols are Connected*. Cambridge. England. Немецкий перевод – E. Bubser: *Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge*. Frankfurt 1978.
- Leroi-Gourhan, A. (1964): *Le geste et la parole*. 2 Bde. Paris. Немецкий перевод – M. Bischoff: *Hand und Wort*. Frankfurt 1980.
- Lévi-Strauss, C. (1949): *Nature et culture*. In: Lévi-Strauss, C.: *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris.
- Lévi-Strauss, C. (1953): *Social Structure*. In: Kroeber, A.L. (Hg.): *Anthropology Today*. Chicago.
- Lévi-Strauss, C. (1958): *Anthropologie structurale*. Paris. Немецкий перевод – H. Naumann и E. Moldenhauer: *Strukturelle Anthropologie*. 2 Bde., Frankfurt 1977. Русский перевод: *Структурная антропология*. М. 1983.
- Lévi-Strauss, C. (1960): *The Scope of Anthropology*. London.
- Lieb, H.H. (1982): *A Text: What Is It? A Neglected Question in Text Linguistics*. In: *Text vs. Sentence Continued*. Hamburg: 134-158.
- Lorenz, K. (1975): *Die Rückseite des Spiegels*. München und Zürich. Русский перевод: *Обратная сторона зеркала*. М. 1989.
- Lotman, J.M. (1967): *Лотман Ю. М. К проблеме типологии культуры*. В: *Ученые записки Тартуского ун-та*. Тарту, 1967. Вып. 198, С. 30-36. Английский перевод в: Lucid, D.P. (Hg.): *Soviet Semiotics: An Anthology*. Baltimore und London 1977, S. 213-221.
- Lotman, J.M. (Hg.) (1970-73): *Лотман Ю.М. Статьи по типологии культуры (Материалы к курсу литературы)*. В 2 т. Тарту.
- Lotman, J.M. (1981): *Kunst als Sprache*. Немецкий перевод – M. Dewey, C. Ebert, E. Lang и K. Müller. (Staedtke, K., Hg.) Leipzig. На русском языке: *Лотман Ю.М. Структура художественного текста*. М. 1970.
- Lotman, J.M. (1985): *La Semiosfera. L'Assimetria e il Dialogo nelle Strutture Pensanti*. (Salvestioni, S., Hg.) Venedig.
- Lotman, J.M. (1990): *Über die Semiosphäre*. In: *Zeitschrift für Semiotik* 12, S. 287-305. На русском языке: *Лотман Ю. М. О семиосфере*. В: *Труды по языковым системам*. Тарту, 1984. Вып. 10, с. 21-36.
- Lotman, J.M. / Piatigorskij, A.M. (1970): *Лотман, Ю.М. / Пятигорский, А.М. Текст и функция*. В: *Lotman 1970-73 I*, с. 64-77.
- Lotman, J.M. / Uspenskij, B.A. (1971): *Лотман, Ю.М. / Пятигорский, А.М. О семиотическом механизме культуры*. В: *Труды по знаковым системам* 5, с. 144-176.
- Lotman, J.M. / Uspenskij, B.A. / Piatigorskij, A.M. (1975): *Theses on the Semiotic Study*

of Cultures (as Applied to Slavic Texts). In: Sebeok, T.A. (Hg.): *The Teil-Tale Sign: A Survey of Semiotics*. Lisse, S. 57-84. На русском языке см.: Иванов Вяч. Вс., Лотман Ю. М., Пятигорский А. М., Топоров В. Н., Успенский Б. А. Тезисы к семиотическому изучению культур: (В применении к славянским текстам). В: *Semiotyka i struktura tekstu*. Pod. red. M. R. Maienowej. Wrocław 1973.

Lowell, A.L. (1934): *Culture*. In: Lowell, A.L.: *At War with Academic Traditions In America*. Cambridge, Mass., S. 115-124.

Lumsden, C.J. / Wilson, E.O. (1981): *Genes, Mind, and Culture. The Coevolutionary Process*. Cambridge, Mass.

Lumsden, C.J. / Wilson, E.O. (1983): *Promethean Fire. Reflections on the Origin of Mind*. Cambridge, Mass. Немецкий перевод – H. Koskull: *Das Feuer des Prometheus. Wie das Denken entstand*. München 1984.

Maclver, R.M. (1931): *Society, Its Structure and Changes*. New York.

Maclver, R.M. (1942): *Social Causation*. Boston.

Malinowski, B. (1944): *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. Chapel Hill. North Caro-Una. Немецкий перевод – P. Relwald: *Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur und andere Aufsätze*. Zürich 1949. Русский перевод – И. Утехин: *Малиновский Б. Научная теория культуры*. М. 1999.

Marshack, A. (1972): *The Roots of Civilization*. London.

Mead, G. H. (1912): *The Mechanism of Social Consciousness*. In: *Journal of Philosophy* 9, S. 401-406.

Mead, M. (1964): *Continuities in Cultural Evolution*. New Haven und London.

Menghin, O. (1931): *Weltgeschichte der Steinzeit*. Wien.

Merton, R.K. (1936): *Civilization and Culture*. In: *Sociology and Social Research* 21, S. 103-113.

Montassier, G. (1980): *Le fait culturel*. Paris.

Morris, C. (1938): *Foundations of the Theory of Signs*. Chicago. Немецкий перевод – R. Posner и J. Rehbein: *Grundlagen der Zeichentheorie*. München 1972. См. фрагменты на русском языке: Моррис Ч. Основания теории знаков. В: *Семиотика / Под ред. Ю.С. Степанова*. М. 1983, С. 37-98.

Morris, C. (1946): *Signs, Language, and Behavior*. New York. Немецкий перевод – A. Eschbach и G. Kopsch: *Zeichen, Sprache und Verhalten*. (Apel, K.O., Hg.) Düsseldorf 1973.

Mounin, G. (1970): *Introduction à la sémiologie*. Paris.

Mühlmann, W.E. (1948): *Geschichte der Anthropologie*. Bonn.

Mühlmann, W.E. / Müller, E.W. (Hgg.) (1966): *Kulturanthropologie*. Köln.

Mukarovsky, J. (1936): *Estetická Funkce. Norma a Hodnota Jako Sociální Fakty*. Prag. Немецкий перевод – W. Schamschuk: *Ästhetische Funktion. Norm und ästhetischer Wert als soziale Fakten*. In: Mukarovsky, J.: *Kapitel aus der Ästhetik*. Frankfurt 1970. Русский перевод: Мукаржовский Я. Эстетическая функция, норма и ценность. В: *Мукаржовский Я. Исследования по эстетике и теории искусства*. М. 1994, С. 38-57.

Mukarovsky, J. (1974): *Studien zur strukturalistischen Ästhetik und Poetik*. Немецкий перевод – H. Grönebaum и G. Riff. München. См. на русском языке: Мукаржовский Я. *Исследования по эстетике и теории искусства*. М. 1994.

Mukarovsky, J. (1977): *The World and Verbal Act*. Английский перевод – J. Buribank и P. Stetner. New Haven.

Mukarovsky, J. (1978): *Structure, Sign, and Function*. Английский перевод – J. Burbank и P. Stetner. New Haven.

Murdock, G.P. (1932): *The Science of Culture*. In: *American Anthropologist* 34, S. 200-216.

Murdock, G.P. (1941): *Anthropology and Human Relations*. In: *Sociometry* 4, S. 140-150.

- Murdock, G.P. (1949): *Social Structure*. New York. Русский перевод – А.В. Коротаев: Мердок Дж.П. Социальная структура. М. 2003.
- Niedermann, J. (1941): *Kultur: Werden und Wandlungen des Begriffes und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*. Florenz.
- Oakley, K.P. (1961): *Man, the Tool-Maker*. London.
- Ortega y Gasset, J. (1923): *El Tema del Nuestro Tiempo*. Madrid. Немецкий перевод – Н. Weyl: *Das Thema der Moderne*. Stuttgart 1930. Русский перевод – В. Бибахин: Ортега-и-Гассет Х. Тема нашего времени. В: Самосознание культуры и искусства XX века. М. 2000. Интернет-версия: <http://www.countries.ru/library/texts/gasset.htm>.
- Parsons, T. (1973): *Cultural and Social System Revisited*. In: Schneider, L., Bonjean, D. (Hgg.): *The Idea of Culture in the Social Sciences*. Cambridge, England.
- Pawlowski, T. (1975): *Begriffsbildung und Definition*. Berlin und New York.
- Peirce, C.S. (1931-35): *Collected Papers*. (Hartshorne, C., Weiss, P., Hgg.) Cambridge, Mass.
- Pike, K.L. (1967): *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*. 2. Auflage. Den Haag.
- Posner, R. (1979): Charles Morris und die verhaltenstheoretische Grundlegung der Semiotik. In: *Zeitschrift für Semiotik* 1, S. 49-80. Расширенная версия в: Krampen, M. u.a. (Hgg.): *Die Welt als Zeichen. Klassiker der modernen Semiotik*. Berlin 1981, S. 51-98.
- Posner, R. (1982): *Rational Discourse and Poetic Communication: Methods of Linguistic, Literary, and Philosophical Analysis*. Berlin und New York.
- Posner, R. (1984): *Mitteilungen an die ferne Zukunft*. In: *Zeitschrift für Semiotik* 6, S. 195-228.
- Posner, R. (1986): *Syntactics*. In: Sebeok, T.A. (Hg.): *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*. Berlin und New York.
- Posner, R. (1987): *Zur Systematik der Beschreibung verbaler und nonverbaler Kommunikation – Semiotik als Propädeutik der Medienanalyse*. In: Bosshardt, H.-G. (Hg.): *Perspektiven auf Sprache*. Berlin und New York, S. 267-313.
- Posner, R. (1990): *Gesellschaft. Zivilisation und Mentalität: Vorüberlegungen zu einer Sprachpolitik in Europa*. In: Hess-Lüttich, E. W. B., Papior, J. (Hgg.): *Dialog: Interkulturelle Verständigung in Europa – Ein deutsch-polnisches Gespräch*. Saarbrücken, S. 23-42.
- Powys, C.J. (1929): *The Meaning of Culture*. New York.
- Prieto, L.J. (1966): *Messages et Signaux*. Paris. Немецкий перевод – G. Wotjak: *Nachrichten und Signale*. München 1972.
- Prieto, L.J. (1975): *Pertinence et pratique*. Paris.
- Radcliffe-Brown, A.R. (1940): *On Social Structure*. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 70, S. 1-12. На русском языке: Радклифф-Браун, А.Р. О социальной структуре. В: *Культурология XX век*, 2000, 1, с. 184-203.
- Radcliffe-Brown, A.R. (1949): *White's View of a Science of Culture*. In: *American Anthropologist* 51, S. 503-512.
- Radcliffe-Brown, A.R. (1952): *Structure and Function in Primitive Society*. London.
- Rey, A. (1978): *Communication vs. Semiosis: Two Conceptions of Semiotics*. In: Sebeok, T.A. (Hg.): *Sight, Sound, and Sense*. Bloomington, S. 98-110.
- Rickert, H. (1899): *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. Freiburg. Русский перевод: *Науки о природе и науки о культуре*. СПб. 1911, а также в: Риккерт Г. *Науки о природе и науки о культуре (Избранное)*. М. 1998, С. 44-128.
- Rosner, K. (1984): *On Some Difficulties Involved in Lotman's Concept of the Semiotics of Culture*. In: Pelc, J. u.a. (Hgg.): *Sign. System and Function*. Berlin, New York, Amsterdam 1984.
- Rossi-Landi, F. (1968): *Il linguaggio come lavoro e come mercato*. Milano. Немецкий перевод: *Die Sprache als Arbeit und Markt*. München 1974.
- Rossi-Landi, F. (1975): *Linguistics and Economics*. Den Haag.

- Rothacker, E. (1948): Probleme der Kulturanthropologie. Bonn.
- Sahlins, M. (1976): Culture and Practical Reason. Chicago. Немецкий перевод – В. Luches: Kultur und praktische Vernunft. Frankfurt 1981.
- Sapir, E. (1924): Culture, Genuine, and Spurious. In: American Journal of Sociology 29, S. 401-429.
- Saussure, F. de (1916): Cours de linguistique générale. Lausanne, Paris. Немецкий перевод – H. Lommel: Grundfragen der Allgemeinen Sprachwissenschaft. Berlin 1931, 2. Aufl. 1967. Русский перевод – А.А. Холодович: Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики. В: Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. М. 1971, С. 31-269. Русский перевод – Б.П. Нарумов: Соссюр Ф.де Заметки по общей лингвистике. 2-е изд. М. 2000.
- Schmidt, S.J. (1973): Texttheorie. Probleme einer Linguistik der sprachlichen Kommunikation. München.
- Schneider, D.M. (1968): American Kinship: A Cultural Account. New York.
- Schneider, D.M. (1975): Notes Toward a Theory of Culture. In: Basso, K., Selby, H. (Hgg.): Meaning in Culture. Albuquerque.
- Schneider, D.M. (1980): American Kinship: A Cultural Account. Revised edition. Englewood Cliffs.
- Schneider, L. / BonJean, D. (Hgg.) (1973): The Idea of Culture in the Social Sciences. New York.
- Schwimmer, E. (Hg.) (1973ff.): Journal of Symbolic Anthropology. Den Haag.
- Schwimmer, E. (1986): Culture. In: T.A. Sebeok (ed.): Encyclopedic Dictionary of Semiotics. Berlin & New York.
- Segre, C. (1977): Culture and Modelling Systems. In: Critical Inquiry 4.
- Segre, C. (1979): Semiotica filologica. Teste e modelli culturali. Torino. Немецкий перевод –Henschelmann, K.: Literarische Semiotik – Dichtung. Zeichen. Geschichte. Stuttgart 1980.
- Segre, C. (1980): Testo. In: Enciclopedia Einaudi. Torino.
- Segre, C. (1984): Culture et texte dans la pensée de Yury M. Lotman. In: Halle, M. et.al. (Hgg.): Semiosis: Semiotics and the History of Culture. In: Honorem Georgii Lotman. Ann Arbor, S. 3-15.
- Segre, C. (1985): Avviamento all'analisi del testo letterario. Turin. Английский перевод – J. Meddemmen: Introduction to the Analysis of the Literary Text. Bloomington 1988.
- Seibert, Th.M. (Hg.) (1960): Der Kode – Geheimsprache einer Institution. In: Zeitschrift für Semiotik 2, S. 183-260.
- Shukman, A. (1977): Literature and Semiotics. A Study of the Writings of Y.M. Lotman. Amsterdam.
- Shukman, A. (1982): The New Soviet Semiotics. London.
- Shukman, A. (1986): Culture: The Moscow-Tartu School. In: Sebeok, T.A. (Hg.): Encyclopedic Dictionary of Semiotics. Berlin & New York.
- Silverstein, M. (1976): Shifters, Linguistic Categories, and Cultural Description. In: Basso, K.H., Selby, A.H. (Hgg.): Meaning in Anthropology. Albuquerque, S. 11-55.
- Singer, M. (1968): The Concept of Culture. In: International Encyclopedia of the Social Sciences. Vol. III, New York, S. 528-549.
- Singer, M. (1980): Signs on the Self: An Exploration in Semiotic Anthropology. In: American Anthropologist 32, S. 411-413.
- Sorokin, P.A. (1947): Society, Culture, and Personality: Their Structure and Dynamics. New York. См. на русском языке: Сорокин П.А. Человек, цивилизация, общества. М. 1992.
- Sperber, D. / Wilson, D. (1986): Relevance. Communication and Cognition. Oxford, England.
- Stegmüller, W. (1969): Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. 4. Auflage,

Stuttgart.

Steinbacher, F. (1976): Kultur: Begriff, Theorie, Funktion. Stuttgart.

Tenbruck, F.H. (1963): Über Kultur im Zeitalter der Sozialwissenschaften. In: Saeculum 14, S. 25-40.

Tessmann, G. (1930): Die Indianer Nordost-Perus. Hamburg.

Thompson, M. (1979): Rubbish Theory. The Creation and Destruction of Value. Oxford, England. Немецкий перевод – K. Schomburg: Die Theorie des Abfalls. Über die Schaffung und Vernichtung von Werten. Stuttgart 1981.

Thurnwald, R.C. (1931): Economics in Primitive Communities. Oxford.

Thurnwald, R.C. (1932): The Psychology of Acculturation. In: American Anthropologist 34, S. 557-569.

Thurnwald, R.C. (1936-37): Contributions to the Analysis of the Cultural Mechanism. In: American So-ciological Review 1, S. 387-395, S. 604-613, и ASR 2, S. 26-42.

Thurnwald, R. (1950): Der Mensch geringer Naturbeherrschung. Sein Aufstieg zwischen Vernunft und Wahn. Berlin.

Singer, M. (1978): For a Semiotic Anthropology. In: Sebeok, T.A. (Hg.): Sight, Sound, and Sense. Bloomington, S. 202-232.

Tonnelat, E. (1930): Kultur: histoire du mot, evolution du sens. In: Berr, H. (Hg.): Civilisation: Le mot et l'idée. Paris, S. 61-73.

Turner, V.W. (1967): The Forest of Symbols. Ithaka, New York.

Turner, V.W. (1975): Symbolic Studies. In: Annual Review of Anthropology 24, S. 137-143.

Tylor, E.B. (1871): Primitive Culture. 2 Bde., London. Немецкий перевод – J.W. Sprengel и F. Poske: Anfänge der Kultur. Leipzig 1873. Русский перевод: Тайлор, Э.Б. Первобытная культура. М. 1989.

Umiker-Sebeok, D.J. (1977): Semiotics of Culture: Great Britain and North America. In: Annual Review of Anthropology 6, S. 121-135.

Vivelo, F. R. (1978): Cultural Anthropology Handbook. A Basic Introduction. New York. Немецкий перевод – E. Stangl (Stangl, J., Hg.): Handbuch der Kulturanthropologie. Eine grundlegende Einführung. Stuttgart 1981.

Weber, A. (1920): Prinzipielles zur Kultursoziologie. In: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 47, S. 1-49. Русский перевод – М.И. Левина: Вебер А. Принципиальные замечания к социологии культуры. В: Вебер А. Избранное: Кризис европейской культуры. СПб. 1999, с. 7-40.

Weber, A. (1931): Kultursoziologie. In: Vierkandt, A. (Hg.): Handwörterbuch der Soziologie. Stuttgart.

Weber, A. (1935): Kulturgeschichte als Kultursoziologie. München (Измененное переиздание –1950).

White, L.A. (1940): The Symbol: The Origin and Basis of Human Behavior. In: Philosophy of Science 7, 4, S. 451-463.

White, L.A. (1949): The Science of Culture. New York.

Williams, R. (1958): Culture and Society 1780-1950. London.

Williams, R. (1976): Keywords. A Vocabulary of Culture and Society. London.

Winner, I.P. / Umiker-Sebeok, J. (Hgg.) (1979): Semiotics of Culture. Den Haag.

Wissler, C. (1923): Man and Culture. New York.

Примечания

1Перевод с нем. Н.С. Сироткина. Перевод выполнен по изданию: Posner R. Was ist Kultur? Zur semiotischen Explikation anthropologischer Grundbegriffe // Kultur-Evolution: Fallstudien und Synthese / Hrsg. von M. Landsch, H. Karnowski und I. Bystrina. Fr/M.: Lang, 1992. S. 1-65.

2Историю понятий культуры и цивилизации дают многие авторы. Общие обзоры см. в Eucken 1878, с. 187сл., Barth 1897, с. 597-613, Weber 1920, Tonnelat 1930,



Niedermann 1941, Baur 1952, Kroeber & Kluckhohn 1952, Schneider & Bonjean 1973, Bénétou 1975, Steinbacher 1976, Europäische Schlüsselwörter 1976 и Goudsblom 1980, с. 51-86.

Развитие этих понятий во Франции и Германии рассматривают Elias 1939, т. 1, с. 1-64 и с. 302-306, Huizinga 1954 и Hell 1981; специально об Англии пишет Cowell 1959, с. 237-348; о США информируют Erasmus 1953, Singer 1968, Harris 1968, Geertz 1973, Williams 1976, Umiker-Sebeok 1977 и Schwimmer 1986.

Использование обоих понятий в рамках философской и филологической традиции рассматривает Vagby 1958, с. 72 и сл. Другие исследования, содержащие важные в этом плане сведения, – Arnold 1869, Powys 1929, Freud 1930, Ortega 1933, Jaeger 1934, Eliot 1948 и Huizinga 1954.

С материалистической точки зрения понятие культуры рассматривается в Haug & Maase 1980.

Биологическую постановку вопроса обсуждают Lorenz 1975, Bonner 1980, а также Dawkins 1976 и 1982, Cavalli-Sforza & Feldmann 1981, Lumdsen & Willson 1981 и 1983.

33а два года до Гердера Иоганн Кристоф Аделунг (Adelung 1782) опубликовал опыт «Истории культуры человеческого рода»; ср. также Adelung 1783.

4В русском издании – на с. 18. Прим. переводчика.

5Терминологическое примечание: проводимое здесь и далее разграничение между «семиозисом» («знаковый процесс», «семиотический процесс») и «семиотикой» («теория знаков», «семиотическая теория») восходит к Моррису (Morris 1946, с. 353 сл., 1973, с. 241), определявшему семиотику как дисциплину, исследующую процессы семиозиса. – Понятие «знак» используется в широком смысле, как «носитель знака» (Morris 1938) или «сигнал» (Prieto 1966 и 1975). Означающее (сигнификат) и означаемое (сигнификант), взятые вместе, соответствуют тому, что Прието обозначает как «сем». Термин «отправитель» здесь понимается не как всего лишь «источник» знакового процесса (такое понимание принято в теории информации); чтобы выступать в качестве отправителя в знаковом процессе, необходимо не только создать знак, но и иметь определенное намерение, а именно намерение передать адресату сообщение при помощи знака.

6Более подробно об этом трехчастном делении и его отношении к другим разграничениям см. Posner 1979 и 1986.

7Это деление задумано как строгая дизъюнкция. Все прочие науки, рассматривавшиеся как входящие в антропологию, могут быть включены в один или в несколько из трех названных разделов. Лингвистика – часть культурной антропологии; археология характеризуется особыми методами и, следовательно, представляет собой один из специальных подразделов антропологии, входящий в каждый из трех разделов – в социальную, материальную и культурную антропологию. Сложнее определить отношения между этими тремя разделами и физической антропологией, занимающейся анатомическими и физиологическими особенностями человека и делением людей на расы. Без характерных физических особенностей человека развитие культуры было бы невозможным; но с другой стороны, культура изменила эти особенности во многих различных аспектах. В настоящее время эти вопросы рассматриваются в рамках социобиологии (ср. Dawkins 1976 и 1982, а также Lumdsen & Wilson 1981 и 1983), а значит, есть основания отнести физическую антропологию к социальной антропологии. Экономическая антропология, исследующая экономические предпосылки развития культуры, частью относится к социальной, частью – к материальной антропологии (ср. Godelier 1973, с. 15сл.). – О прочих разграничениях антропологических дисциплин см. Mühlmann 1948, Harris 1968 и Vivello 1978.

8Эту позицию разделяют также Dawkins 1976 и Ball 1984, которые обозначают артефакты и факты духовной культуры как «мемы» («Mem-Pool»), чтобы иметь

возможность противопоставлять их генам («Gen-Pool»), составляющим фундамент популяции людей в обществе. Lumsden & Wilson 1981 и 1983 сравнивают генетическую характеристику общества с его поведением, его артефактами и фактами его духовной культуры, передаваемым в обществе путем подражания, обучения и символизации. Эти ученые объединяют поведение, артефакты и факты духовной культуры в одно целое и называют их «culturgens». Сопоставление этой терминологии с терминологией других авторов проводится в Lumsden & Wilson 1981 на с. 7, 27 и 316.

9Также и в понятиях «социальная культура», «материальная культура» и «духовная культура» термин «культура» следует понимать в смысле «культура4»: сужение значения всего выражения происходит в каждом случае благодаря прибавлению атрибутов «социальная», «материальная» и «духовная».

10Даже в тех случаях, когда речь будет идти о культуре общества, имеются в виду не только артефакты и факты духовной культуры, но также и институты.

11В этом смысле растения и животные (а также виды растений и животных) также относятся к артефактам, если они стали результатом намеренного поведения, т. е. селекции.

12Понятие «текст-тип» не следует смешивать с понятиями «вид текста» (ср. Gülich & Raible 1972), «род текста» (ср. Hempfer 1973), «жанр текста» (ср. Segre 1980 и 1985); здесь этот термин употребляется в смысле «текста-формуляра» (ср. Schmidt 1976, с. 126). Текст-тип можно реконструировать как множество текстов-токенов (ср. Peirce 1931-35, т. 4, § 4.537). Предложенное Пирсом разграничение «типа» и «токена» близко, но не идентично разграничению «эмических» и «этических» артефактов в американской антропологии (ср. Posner 1986, с. 1048сл.).

13Вопрос о сложных структурных условиях, при которых можно говорить о тексте как о содержательно и формально завершенном единстве, здесь не рассматривается. См. об этом, например, Beaugrande 1980 и Bal 1980.

Чтобы избежать третьего обобщения понятия текста, Kowzan (1988) предлагает ввести термин «текстура», обозначающий любые конфигурации моментальных и перманентных неязыковых артефактов в театре, опере, балете, пантомиме или других изобразительных искусствах. Этот термин может оказаться полезным при анализе изобразительных искусств, но его не следует смешивать с обобщенным понятием текста, поскольку конфигурация предметов может быть названа «текстурой» и в том случае, если эти предметы не представляют собой артефакты или если они не имеют кодированного значения, т. е. не являются текстами в нашем смысле.

Понятие же, которое представляется необходимым при анализе цивилизации, – это понятие «произведения» (литературы, музыки, изобразительного искусства). Так как произведение может иметь множество вариантов, которые, в свою очередь, являются текстами-типами, то произведение можно реконструировать как множество текстов-типов, имеющих ряд определенных общих свойств (напр., свойство быть различными версиями одного оригинала); см. об этом Lieb 1982.

14Это первый шаг на пути к осуществлению того, что Koch (1986, с. 66слл.) считает одной из труднейших задач будущей семиотики, а именно к установлению эмпирически обоснованной иерархии форм организации природы, на одной из ступеней которой появляются культуры.

15Тот, кто небрежен в этих разграничениях, легко становится жертвой путаницы. Один из примеров – рассуждения о «культуре как коммуникации». Так, Leach (1976) во введении к своей книге считает необходимым высказать утверждение, что «культура коммуницирует», но не может при этом объяснить, какого рода отправитель задействован в коммуникации, в чем заключается его коммуникативное намерение и кто должен быть адресатом.

16Буквы в скобках указывают на параллели между делением, о котором идет речь в этой цитате, и тройным членением предметной области антропологии, введенном и рассмотренном в разделе 3.

=====

*Источник:* Критика и семиотика. Вып. 7, 2004. С. 21-65.