

**УНІВЕРСАЛІЇ ІНТЕРПРЕТАТИВНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ  
К. ГІРЦА ТА ЇЇ ПРЕДМЕТ (ФІЛОСОФСЬКО-  
КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ)**

*Аналізується спосіб утворення і застосування універсалій у концепції К. Гірца.*

*Ключові слова: універсалія, об'єкт, референт, уявлення, поняття, спільне, абстрактне, логіка, емпіризм, культура.*

*Анализируется способ образования и применения универсалий в концепции К. Гирца.*

*Ключевые слова: универсалия, объект, референт, представление, понятие, общее, абстрактное, логика, эмпиризм, культура.*

*The formation and application of universals in the conception of C. Geertz are analyzed.*

*Key words: universals, object, referent, representation, concept, generals, abstraction, logic, empirism, culture.*

Актуальність теми зумовлена тим, що, з одного боку, традиційні епістемологічні проблеми універсалій і визначення предмета ретельно опрацьовані європейською теорією культури межі ХІХ–ХХ ст.; з іншого, сучасний етап розвитку антропології з набутих нею значним обсягом дослідженого матеріалу потребує оновлення теоретичних основ. Наявна наукова ситуація змушує переглянути «давні проблеми» відповідно до сучасних досліджень культури.

**Мета** статті — визначення теоретичних підвалин застосування універсалій в інтерпретативній антропології К. Гірца й експлікація їх зв'язку з проблемою формування її предмета.

К. Гірц визначає універсалії як «емпірично наочні універсальні явища», які мають являти собою «дещо сутнісне», а не бути «порожніми категоріями» [1, с. 49–50]. Вони мусять ґрунтуватися «на конкретних біологічних, психологічних або соціологічних процесах, а не просто асоціюватися з «реаліями, що перебувають нижче». Під час визначення «сутності людини» має бути можливість їх «переконливо обґрунтувати як основоположні елементи, в порівнянні з якими... численні часткові елементи культури чітко поставали б як другорядні». К. Гірц убачає логічне протиріччя між твердженням, що «релігія», «шлюб» або «власність» є «емпіричними універсальними», і тією обставиною, що антропологи вкладають у них «дуже багато конкретного змісту». Адже гіпотеза, що універсалії мають єдиний зміст, суперечить наявності в них різного наповнення в різних культурах [1, с. 50].

Автор виводить поняття із сукупності відповідних йому феноменів. Така тенденція спостерігається і в емпірично укоріненій філософії культури В. Дільтея [2, с. 273]. Відзначене К. Гірцем «протиріччя» — аналог «конфлікту двох тенденцій» у науках про дух [3, с. 183]. Воно являє собою закон зворотного співвідношення обсягу

і змісту поняття. Але автор їх не розрізняє: він називає «змістом» і наповнення понять, застосованих до конкретного матеріалу, і всю потенційну сферу їхньої застосовності (тобто «обсяг»). Поняття, прикладені до матеріалу конкретних культур, створюють уявлення про відповідні об'єкти. Тому обсяг поняття, в потрактуванні К. Гірца, є тотожним змісту уявлення. Поняття втрачає здатність охоплювати всю сферу можливих значень. Обсяг його референта зводиться до сфери наявного в досвіді. Отже, автор убачає протиріччя між абстрактною властивістю поняття і фактами його застосовності до різних культурних контекстів. Сторонами протиріччя стають абстракція і реальність, засновок пізнання і засновок буття, логічне й емпіричне. При цьому він потрактовує універсалії не як інструменти класифікації явищ, а як «першорядні» інстанції, що утворюють культурну дійсність поряд із «другорядними частковими елементами».

Терміни «часткове» й «універсальне» є концептуальними класифікаціями об'єктів. Вони мовляться про об'єкти. Автор же перетворює предикат на суб'єкт. Оскільки поняття стає суб'єктом судження, то воно набуває значущості компонента дійсності, субстантивується. Відповідно до цієї обернутої логіки, не в понятті йдеться про емпіричний матеріал, а в емпіричному матеріалі про поняття. Саме в такий спосіб формуються «емпіричні універсалії». Автор застосовує множину для того, щоб редукувати абстракцію до сукупностей фактів. Тому абстракція втрачає якість єдності. Поняття «емпіричної універсалії» перетворюється на множину «універсальних» сукупностей. Уречевлення універсалії замінюється на універсальні уречевлення. Таким чином автор намагається обґрунтувати логіку пізнання за допомогою уявлень, які є продуктом її застосування.

На думку К. Гірца, відзначене ним «протиріччя» поширюється на всі універсалії культурології — релігію, шлюб, торгівлю, «аж до такого, здається, відчутного предмета, як «дах»» [Курсив мій — Ю. Б.; 1, с. 51]. «Складність постулювання універсалій культури, які водночас були б чимось істотним», є перешкодою тому, «щоб такі універсалії ґрунтувалися на конкретних біологічних, психологічних або соціологічних процесах». На думку автора, стратиграфічна концепція, яка перетворює культуру, психіку, суспільство й організм на відокремлені наукові рівні людського життя, ускладнює їх об'єднання [1, с. 52–53].

Як підкреслює К. Гірц, спосіб «відсилання до інваріантних зв'язків», запропонований Т. Парсонсом, К. Клакхоном і О. Г. Тейлором, виводить завбачені універсалії з людських потреб, що лежать рівнем нижче. Так, на соціальному рівні робиться посилання на те, що всі спільноти мають відтворювати населення або розподіляти товари і послуги, що пояснює універсальність сім'ї або торгівлі. На психологічному — на необхідність персонального зростання, Едіпів комплекс тощо. З точки зору К. Гірца, проблема полягає не у

виявленні «загальної відповідності», а в тому, щоб подати її не просто як «дещо... занадто абстрактне і не визначене». Слід обґрунтувати не тільки відповідність, але й «міжрівневі взаємозв'язки, які, на нашу думку, є дійсно існуючими». За його опінією, спроба обґрунтування інваріантними зв'язками являє собою не «теоретичну інтеграцію», а «суто інтуїтивну» кореляцію фактів [1, с. 52–54].

Можна зважити на те, що тут ідеться не про обґрунтування — пропонується лише варіант пояснення міжрівневої взаємодії. Але не можна погодитися з твердженням про реальне існування міжрівневих зв'язків. Багатошарова структура антропоїда є теоретичною конструкцією, а не реальністю. Кожному рівню цієї схеми відповідає логічно сконструйований артефакт — предмет певної науки, а не цілісний індивід. Тому рівні не можуть взаємодіяти безпосередньо, а лише за допомогою інструментів логіки. Проблема їх взаємозв'язку аналогічна психофізичній проблемі. (Чому світлова хвиля певної довжини викликає відчуття певного кольору? У якому сенсі і яким чином фізична розмірність (довжина світлової хвилі) відповідає психічній розмірності (відчуттю кольору?) Але автор вважає, що всі наукові рівні мають один предмет, одну «розмірність», тобто ототожнює цілісного антропоїда (річ) із вилученими з нього науковими конструкціями (предметами). Ця позиція конотує з теорією культури В. Дільтея, яка робить своїм предметом «цілісного індивіда» [2, с. 274].

«Інваріантність міжрівневих зв'язків» за своєю сутністю є ствердженням їхньої логічної природи. (Шару існування, емпіричній наявності фактів притаманна випадковість. Інваріантність же повинна бути трансцендентальною, тобто мати характер обґрунтування.) Отже, взаємодія предметних рівнів може бути лише абстрактною, логічною, але не емпіричною. Тому автор справедливо підкреслює, що йдеться про «порівняння фактів», «аналогії» і «паралелі» [1, с. 54]. Але це — не недолік наведеної схеми, а її неодмінна ознака.

К. Гірц таким чином пояснює когнітивну тезу інтерпретативної антропології: «Погляд на ординарну подію в тих місцях, де вона набуває форм, до яких ми не звикли, виявляє не довільність поведінки людини, ...а те, якою мірою може змінюватися її значення залежно від тієї моделі життя, яка наповнює її інформацією. Пізнання культури відкриває її звичайність, нормальність, не зменшуючи водночас її специфічності... уміщення людей у контекст їхніх власних банальностей розсіює туман таємничості». Опис використовує ті конструкції, в які, за уявленнями інтерпретатора, люди досліджуваної культури втілюють свій життєвий досвід. Антрополог починає з інтерпретації власних уявлень інформантів, а потім переходить до систематизації [1, с. 21, 22]. Тому лінія розмежування культури як реального факту і культури як теоретичної побудови стає нечіткою.

Отже, сенс досліджуваного феномену розкривається за допомогою «порядку розуму», який виконує роль середнього терміна

у порівнянні уявлень, що належать до різних культур. Висновок щодо «нормальності» феномену вкорінена саме в можливості його розумового осягнення.

Запропонована схема руху дослідження (розгляд окремих свідчень — їхня систематизація) не виявляє теоретичного підґрунтя, а реєструє емпіричну послідовність пізнавальних операцій. Але теорія має не описувати «порядок буття» пізнавальних дій, а визначати неодмінну логічну структуру, яка його трансцендує. Вона повинна демонструвати «порядок розуму», який дозволяє дійти висновку про «нормальність», доречність феномену, його відповідність розумовому осягненню. Іншими словами, культурний феномен має набувати здатності перетворюватися на предмет наукового розгляду. Метод цього перетворення і є центральною проблемою. Але за К. Гірцем ця раціональна закономірність устанавлюється завдяки систематизації. Вона являє собою застосування «загальних» понять або «емпіричних універсалій» щодо вихідних інтерпретацій. Тут поняття набувають якості загальності від фактів, що розглядаються під час емпіричного просування досвіду. Автор не усвідомлює того, що «застосування універсалій» — саме проблема, а не її вирішення. Адже завданням є не реєстрація накопичення абстрактної ознаки внаслідок аналізу фактів, а доказ ґрунтовності такого методу.

К. Гірец не зважає на те, що в їхній власній, природній теоретичній дійсності поняття а priori мають якість загальності, під яку і підводяться факти. (Кожне поняття саме як поняття є загальним [4, с. 346].) Точніше, наукові факти — результат застосування «загальних» понять до матеріалу розгляду [9, с. 117]. Наївний емпіризм підміняє якість загальності поняття спільністю розглядуваних речей-фактів. (Тут загальність поняття — наслідок факту осягнення закономірності незвичайного феномену.) Але саме в якості «речей як таких» факти не можуть мати нічого спільного, крім назви. Їхнє «спільне» починає наповнюватися змістом тільки після перетворення речей на наукові предмети, тобто після того, як речі замінюються на концептуальні конструкції, отже, підпорядковуються загальності поняття і перебувають відповідно до неї. Саме це і має місце під час установлення «міжрівневих взаємозв'язків», яке розглядає автор. Проте сутність цього процесу визначається лише за допомогою теоретико-пізнавальної рефлексії, котра конструює власний теоретичний предмет, у той час як наївний емпіризм К. Гірца виявляє поняття в «речах як таких». Можна сказати, що «емпіричні універсалії» стають «речами другого порядку» — вони є конкретностями, які відіграють загальну роль. Або інакше: витягненим із речей абстракціям він знову повертає статус речей і розглядає їх як «універсальні» сукупності конкретних якостей. Автор намагається змусити зміст відігравати роль форми.

Такий підхід має дещо спільне з концепцією П. Рікьора. На його думку, поняття «унікальність» є не абстрактною, а конкретною

за своєю сутністю інстанцією — адже сучасність перетворюється в його дискурсі «на показник унікальності, який можна порівняти з «тут і зараз» нашого тілесного стану». Абстрактність поняття тут підміняється конкретністю уявлення. Або, інакше, емпіричний факт застосовності поняття до конкретного об'єкта розглядається як підстава для винаходу концепта. На думку П. Рікьора, термін «сучасність» завдяки Бодлеру ввійшов у французьку мову «з іншим акцентом, ніж слово «сучасний», оскільки останнє зберегло на собі відбиток нормативної концепції абстрактного розуму» [6, с. 435, 437]. Адже, згідно з П. Рікьором, ми розглядаємо сучасність «не як звичайні спостерігачі», а як «спадкоємці» [6, с. 435]. Таким чином, історичні поняття П. Рікьора за своїм походженням — терміни *ad hominem*. «Ідея одиничності або унікальності», на його думку, розпадається на «історичну одиничність» (емпіричну випадковість, часову неповторність події) і «моральну одиничність», зумовлену відповідальністю індивіда за вчинок [6, с. 463]. Отже, «одиничність» у його потрактуванні є не поняттям-носієм єдності багатьох уявлень, а метафізичною сутністю, яку він дихотомізує.

Одна з важливих особливостей антропологічного опису, згідно з К. Гірцем, — його «мікроскопічність»: «Це означає..., що антрополог удається до емішних інтерпретацій і абстрактнішого рівня аналізу через етап докладного вивчення надзвичайно дрібних явищ. Він стикається з... великими проблемами дійсності..., з Владою, Змінами, Вірою, Пригніченням, Роботою, Пристрастю, Авторитетом... у контекстах занадто нечітких... У таких повсякденних контекстах ці загальнолюдські константи, «гучні слова, які лякають усіх нас», самі набувають повсякденного вигляду» [1, с. 29].

Слід відзначити, що в тому разі, коли автор розмірковує про інтерпретацію сенсу, екстенціонал досліджуваного об'єкта не відіграє визначальної ролі. «Ємішні інтерпретації» не є «абстрактнішими». Автор ототожнює зміст уявлення з абстрактністю поняття. При цьому абстракції (влада, зміни, віра і т. ін.) ототожнюються з «проблемами дійсності». У такий спосіб завбачається гіпостаз абстракцій. К. Гірц екстенсифікує поняття, забуваючи про їхній інтенціонал. Але оскільки йдеться про інтерпретацію, він має зосереджуватися саме на логіці сенсу, а не на логіці екстенціоналів.

Можливо, автор підкреслює те, що зміст, який надається абстрактним поняттям, має формуватися з результатів «мікродосліджень», а не виводитися за допомогою дедукції з «абстракцій як таких». Необхідність підкреслити цю тривіальність є наслідком позиції, яка змішує теоретико-пізнавальний і емпіричний аспекти аналізу, поняття й уявлення, обсяг понять і їхній зміст, загальне й абстрактне. Унаслідок цих нерозмежованостей роздум про метод перетворюється на виклад правил екстенціональної конституції понять. Утримуючи всередині теорії зміст окремих інтерпретацій, автор намагається зберегти для антропології

силу виправдання позитивної евристики. Але це – утопічна практика. Наукове мислення підлягає такій самі по-предметній спеціалізації, як і кожна діяльність. (Можна сказати, що «предмет як такий» підіймається на поверхню економічної і наукової дійсності. Наочна спільність терміна «предмет» тут указує на трансцендентальність поняття предмета.) Тому для створення теорії необхідні саме теоретичне обґрунтування, екскурс до сфери її природних матеріальностей — теоретичних предметів. Для цього результати інтерпретацій слід позбавити відношення до їхнього референта (тобто емпіричного сенсу) і винайти інший, теоретичний референт (тобто теоретичний сенс).

К. Гірц редукує спосіб утворення понять до взаємодії уявлень. Логіку сенсу заміщує екстенціональна риторика: розгляд явищ у їхній конкретності автор заміняє на «розгляд дрібних явищ», в абстрактності — на огляд «великих проблем дійсності», «загальнолюдських констант». Позитивний евристичний результат, до якого як до основи наукової ґрунтовності постійно апелює автор, є результатом саме конкретності розгляду. Розглядуваний об'єкт не може бути «дрібним» або «великим». Він має відповідати сформульованій науковій проблемі і специфічній логічній природі означеної науки. Влада, віра — не «великі» проблеми дійсності, а абстрактні поняття. (Автор забуває про те, що дійсність як така не має проблем. Вони виникають лише в індивідів у зв'язку зі ставленням до неї. І йдеться не про найвну «екстрасоматичну дійсність» К. Гірца, Л. Уайта й ін., а про все те, що конститується в обрії досвіду суб'єкта як «дійсність».)

Словосполучення «великі проблеми дійсності» означає уявлення про феномени дійсності, дає їм оцінку, отже, має зміст визначеного розміру. Але «влада» і «віра» — абстрактні поняття, які (в контексті антропології) мають не зміст, а обсяг, тобто лише завбачають потенційну ємність, яку можна заповнити фактами. Відчуття «гучних слів, які лякають усіх нас», є саме наслідком абстрактності, ідеальності понять. Вони, як зоряне небо, демонструють нам якість своєї неосяжності, а не об'єктивний «розмір», якого надає уявлення. Тут стає наочним акт трансцендування поняття розміру в процесі осягнення якості «невимірності» (тобто абстрактності, ідеальності).

Але К. Гірц намагається редукувати якість абстрактності поняття, що формується у «внутрішньому досвіді», до об'єктивного розміру (він не помічає того, що «об'єктивний розмір» — властивість самого розглядуваного явища, в той час як розмір змісту уявлення, яке його подає, не належить реальному явищу, як і будь-яка репрезентація) [7, с. 78, 79, 85]. Оскільки поняття антропології «наближені» до свого референта, автор замінює ментальний акт результатом, перетворює його на наявну «культурну модель», знаходить йому об'єктивний дублікат, уречевлює. У відповідь обсяг поняття, тобто абстрактна властивість пізнавального інструменту, переноситься на дійсність. Так

виникають «великі проблеми дійсності» — метафори обсягу понять, фантазії природного повсякденного мислення.

К. Гірц очікувано вбачає «фундаментальну методологічну проблему» в переході «від зібрання етнографічних мініатюр... до масштабної картини культури народу, епохи, континенту», у «виправданні переходу від локальних істин до глобальних узагальнень» [1, с. 29–30]. Так теоретико-пізнавальна проблема індукції перетворюється на проблему етнології, отже, встановлюється симетрія між онтологічним виникненням «великих проблем дійсності» й епістемологічним виникненням «великих проблем методу». Відкидаючи «абстрактні роздуми», автор замінює поняття на уявлення [1, с. 26]. Але вигнана за двері теорія пізнання повертається через вікно у вигляді «фундаментальної проблеми глобальних узагальнень». І знову в центрі уваги з'являється екстенціональна конституція понять усупереч заявленій програмі інтерпретації сенсу, отже, проясненню індивідуальності об'єкта. На противагу до загальноприйнятої концепції Г. Ріккерта, що визначає методологічну сутність наук про культуру як наук про індивідуальне, К. Гірц мусить потрактовувати узагальнення як центральну проблему утворення понять [5, с. 280, 281].

Отже, аналіз концепції К. Гірца доводить несумісність спроби емпіристського формування теорії, що використовує метод узагальнення, з логікою сенсу, яка спрямована на відтворення індивідуальності. З одного боку, природна повсякденна когнітивна позиція спричиняє невідрефлексоване проектування змісту поняття на дійсність, убудовування абстракцій у реальність. З іншого — видобути з речей абстракціям знову надається статус «речей» і вони розглядаються як універсальні сукупності конкретних якостей. Тут виявляють себе неодмінність траєкторії наукового розуму і необхідна спадковість проблем культурної рефлексії, окреслених європейською теорією культури.

Перспективним напрямом подальшого дослідження може бути епістемологічний аналіз спроби використання змісту поняття у функції форми і засоба подолання «абстрактності».

#### **Список літератури**

1. Гирц К. Интерпретация культур / К. Гирц. — М. : РОССПЭН, 2004. — 560 с.
2. Дильтей В. Введение в науки о духе / В. Дильтей. — М. : Дом интеллектуальной книги, 2000. — 762 с.
3. Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе / В. Дильтей. — М. : Три квадрата, 2004. — 419 с.
4. Кант И. Собрание сочинений в восьми томах, т. 8 / И. Кант. — М. : Издательство ЧОРО, 1994. — 718 с.
5. Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий / Г. Риккерт. — СПб. : Наука, 1997. — 533 с.

6. Рикёр П. Память, история, забвение / П. Рикёр. — М. : Издательство гуманитарной литературы, 2004. — 728 с.
7. Твардовский К. Логико-философские и психологические исследования / К. Твардовский — М. : РОССПЭН, 1997. — 252 с.
8. Уайт Л. Избранное: Эволюция культуры / Л. Уайт. — М. : РОССПЭН, 2004. — 1064 с.
9. Флек Л. Возникновение и развитие научного факта: введение в теорию стиля мышления и мыслительного коллектива / Л. Флек. — М. : Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. — 220 с.

*Надійшла до редколегії 15.08.2012 р*