

УДК [130.2:165.23]

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.40.2>

ДЕЯКІ АСПЕКТИ ВИЗНАЧЕННЯ ПРЕДМЕТНОСТІ ДОСЛІДЖЕННЯ КУЛЬТУРИ В СТУДІЯХ К. ГІРЦА

Юрій Брагін

*Харківський державний біотехнологічний університет,
Науково-навчальний інститут менеджменту, адміністрування та права,
кафедра ЮНЕСКО та соціального захисту
вул. Алчевських, 44, 61002, м. Харків, Україна*

Тетяна Брагіна

*Харківська державна академія культури, факультет хореографічного мистецтва,
кафедра народної хореографії
Бурсацький узвіз, 4, 61057, м. Харків, Україна*

Каріна Островська

*Харківська державна академія культури, факультет хореографічного мистецтва,
кафедра народної хореографії
Бурсацький узвіз, 4, 61057, м. Харків, Україна*

Стаття висвітлює методологічні основи концепції К. Гірца. Розкриті ключові моменти його методологічних рефлексій. Показані філософсько-антропологічні витоки смислового пізнання соціальної тканини та символічної дії. Автори наголошують, що семіотична концепція К. Гірца сфокусована, по суті, на пошуку та інтерпретації «таємничих виразів» соціальних значень. Його намір створити внутрішньо узгоджену концепцію культури є когнітивним досвідом, тобто таким, що бере техніку пізнання соціальних значень за сутність знання культурної сфери. Ця техніка розуміється як продукт зовнішньої «соціальної» епістемології, а не результат психологічного процесу суб'єкта пізнання. Автори стверджують, що в такий спосіб К. Гірц експлікує процес «повернення значення»: шляхом пояснення природи соціальних значень, показу їхньої структури та способу їх взаємодії з внутрішнім досвідом соціального актора. Сенса славнозвісного «повернення значення» полягає у висуненні його як об'єктивного компонента та визначальної складової соціального досвіду. Більш того, поняття значення та процес засвоєння загальноприйнятих суспільних значень є конститутивним для культури як такої.

Автори висвітлюють природу і сутність понять культурної антропології. К. Гірц потрактовує їх не як інструменти класифікації феноменів, а як сутнісні елементи, котрі існують поряд із «багаточисленними культурними особливостями». Тому поняття перетворюються на складові культурної реальності як такої. Автори стверджують, що К. Гірц зводить формування концептуального апарату до упорядкування і взаємодії репрезентацій. Так якість абстрактності редукується до розміру репрезентованого змісту.

Пояснені відмінності герменевтичного підходу К. Гірца та конвенціональної герменевтики. Автори дослідили перехід від внутрішнього герменевтичного досвіду до зовнішнього досвіду соціальної науки. Продемонстрована специфіка розуміння культурних феноменів у інтерпретативній антропології. Окреслена позитивна евристика методологічного застосування концепції К. Гірца в дослідженні феноменів культури.

Ключові слова: концепція, інтерпретація, значення, культура, герменевтика, трансформація, знак, символ.

Актуальність дослідження творчої спадщини К. Гірца обумовлена необхідністю вдосконалення методологічного інструментарію культурології. Адже виникнення нових наукових галузей, так само як і експансія самої культурології на сферу інтересів інших наукових дисциплін призводить до атомарного сприйняття світу культури, фрагментарності уявлень про нього. У підсумку це породжує дискусії щодо правомірності існування самої культурології. Концепція культури К. Гірца, вироблений ним підхід до аналізу культури не залишає сумнівів у необхідності культурологічного пізнання. Праці К. Гірца досліджувались вітчизняними та зарубіжними авторами (Ю. Джулай, А. Єлфімов, В. Кількесв). Утім, ряд невисвітлених проблем потребують уваги. **Метою даної** розвідки є виявлення конститутивних особливостей формування методів інтерпретативної антропології К. Гірца. Дослідження спиратиметься на застосування історико-генетичного, логіко-аналітичного методів, структурного і порівняльного аналізу, системного підходу та герменевтичного методу.

Семіотична концепція науки про культуру К. Гірца орієнтована на інтерпретацію і пошук значень «ззовні загадкових виразів соціального». Автор ставить задачу утворення «внутрішньо узгодженої» концепції культури, яка була б у теоретичному плані більш спроможною, ніж тайлорівське визначення культури як «складного цілого», або багатостороннього визначення культури К. Клакхона [2, с. 10, 11].

К. Гірц відкидає підхід, який стверджує, що «культуру складають психічні структури, за допомогою яких індивіди або групи індивідів формують свою поведінку». Він вважає когнітивістською помилкою потрактування, яке розглядає культуру як сукупність ментальних феноменів. На його думку, культура є «публічною, тому що комунікація і значення є публічними» [2, с. 18–20]. К. Гірц розглядає не психологічний процес мислення, а його «продукт». Автор протиставляє «уніфікаційний» погляд на мислення як внутрішній психологічний процес «плюралістичному» погляду на думку як соціальний факт. За його твердженням, невідповідність цих підходів спочатку була подана як проблема «примітивного мислення», потім як проблема «когнітивного релятивізму», і, кінець кінцем, як проблема «концептуальної несумірності» [3, с. 3, 4].

К. Гірц вважає, що оскільки мислення, таким, яким воно являється у «природі», завжди є різноманітним, то дослідники запропонували «зняти питання з підґрунтя павутиноподібного світу ментальності і поставити його знов на нібито більш міцному підґрунті світу значень». Тепер те, що раніше уявлялося справою порівняння психологічних процесів у різних народів, стало розглядатися як «питання сумірності концептуальних структур однієї дискурсивної спільноти з іншою» [3, с. 5, 6].

Така зміна формулювання веде до того, що К. Гірц називає «практичною епістемологією». Той факт, що думка є різноманітною як продукт і одноманітною як процес, стає не просто парадоксом соціальних наук, котрий є рушієм дослідницьких пошуків, але і сама природа цього парадоксу починає пов'язуватись з «проблемою перекладу, з тим, як поняття з однієї системи значень можуть бути виражені у іншій системі, – тобто з культурною герменевтикою, а не з концептуальною механікою». На його думку, у такій постановці проблема «встає на свою колію», оскільки питання виникнення розуміння між прибічниками тих наукових концепцій, що сперечаються, тепер стає «рівним питанням про те, як християнин може зрозуміти мусульманина, європеець – азіата, а антрополог – місцевого мешканця». Те, що раніше виглядало як задача з'ясування того, чи можуть примітивні люди відрізнити факт від фантазії, тепер виглядає задачею з'ясування того, у який спосіб інакші люди організують свій значущий світ.

У фокусі уваги тепер опиняється «існуюче різноманіття сучасної думки саме по собі» [3, с. 6]. «Етнографія мислення», до створення якої закликає автор, являє «особою

захід історичний, соціологічний, порівняльний, інтерпретативний..., у який залучаються усі доступні інструменти; захід, ціль якого – зробити неясні матерії зрозумілими шляхом улаштування їх в інформативний контекст». З цієї точки зору здатність до формування ідей є «культурним артефактом». Культура розглядається як «феномен, який можна характеризувати, розглядаючи його зовнішні вирази з точки зору діяльності, яка створює ці зовнішні вирази» [3, с. 7].

Оскільки «мислення починає розглядатися як таке, що плине у річищі символічних форм, присутніх у тій чи іншій спільноті (мова, мистецтво, міф, теорія, ритуал, технологія, право...), то аналіз таких форм і таких спільнот стає складовою інтерпретації, а не її допоміжним механізмом». Тому соціологія знання має розглядати пізнавальні здібності «безпосередньо як соціальні явища самі по собі». Такий аналіз «використання символів з точки зору соціальної дії» має вести до утворення «зовнішньої» психології [3, с. 7]. Автор у такий спосіб пояснює метод, застосовуваний представниками інтерпретативної антропології: «Такі теоретики... використовують, по суті, семіотичний підхід до емоцій, – такий, який розглядає їх у термінах сигніфікативних інструментів і конструктивних практик, за допомогою котрих вони наділяються формою, змістом і вводяться до публічного обігу. Слова, образи, жести,... історії, обряди... є не простими передавальниками почуттів, які мешкають у іншому місці, множиною рефлексій, симптомів... Вони правлять за місцеперебування і облаштування самих речей» [7, р. 208]. Етнографія мислення має зосередитися на тому, як значенню вдається переходити у незмінній формі з одного дискурсу в інший, проблемі інтерсуб'єктивності, на тому, як змінюються «системи думки» і підтримуються норми мислення і ті. [4, с. 8].

Одним з важливих «методологічних припущень» етнографії мислення є те, що гуманітарні і природничо-наукові дисципліни є «не просто інтелектуальними кутами зору», а «способами буття у світі». Тому розуміння образів Йейтса або роздуми про чорні діри означає не просто «певне технічне завдання», а підхід до «цілої культурної сфери, яка визначає суттєву частину людського життя» [3, с. 9]. Як підкреслює М. Росальдо, інтерпретація має «схопити стосунки між експресивними формами і почуттями, котрі самі пов'язані з культурою і отримують свою значущість від того місця, яке вони посідають у життєвому досвіді... певного суспільства». На думку К. Гірца, дослідження розглядає «значення емоції і, якомога це можливо, картографує концептуальний простір його розповсюдження» [8, р. 208, 209]. Етнографія сучасної думки вбачається йому «проектом імперативного характеру» – адже ролі, котрі, як нам здається, ми просто тимчасово приймаємо, перетворюються на свідомості, котрі «ми носимо у наших головах». «Сутність речей» наукової сфери демонструє себе, зокрема, у тому, що академічні спільноти небагато у чому відрізняються від «звичайних селянських поселень» [3, с. 9, 10].

Тут автор втрачає предмет розгляду, тобто специфіку наукової предметності. Застосування етнографічних понять до фактів наукової дійсності він видає за «сутність речей». Але застосовані у подібний спосіб поняття біології привели би до висновку про те, що «сутність речей» науки полягає у тому, що вчені є тваринами. Логічна природа наукової предметності підміняється складеною на її підґрунті конструкцією фактів, якій надається реальність, речова наявність. Але такий погляд розмиває науковий підхід, який формується на межі поділу реального підґрунтя і підстави пізнання.

Автор указує на особливі реальності, які належать предмету етнографії знання – когнітивні процеси як «соціальні явища самі по собі». Однак ці реальності, у його потрактуванні, є проявами свідомості індивіда, а не наукового мислення дослідника. К. Гіріц розмірковує не про наукове мислення суб'єкта пізнання, яке конституюється на матеріалі предмета даної

науки і тому має наукову специфічність, а про свідомість представника «наукового етносу». Відтак, тут впроваджується та ж точка зору, у відповідності до якої наука розглядається як продовження природної установки «цілісного індивіда», залученого до наукової діяльності. Особливості ментального механізму, задіяного у теоретичному дослідженні, редукуються до «практичного розуму» індивіда, дії якого визначаються об'єктивними соціальними значеннями. Але оскільки ці значення є соціальними, остільки ця когнітивна схема виключає проблему формування інтерсуб'єктивності. Когнітивний аспект розгляду у К. Гірца замінюється аспектом соціального буття, оскільки він розглядає не наукову специфіку мислення дослідника, а соціальну специфіку свідомості представника «інтелектуального села». Специфічна конкретика послідовності пізнавальних операцій суб'єкта, націлених на особливий культурний феномен, підміняється фіксацією сукупності об'єктивних соціальних значень, у середовищі яких розгортається його існування. Але проблема суб'єктивності постає знову, як тільки виникає питання про когнітивні засновки цієї операції. Залишається нез'ясованим, хто окрім суб'єкта пізнання може визначити критерій відбору релевантних для характеристики даного «інтелектуального села» значень. Оскільки автор формує дискурс на підґрунті даних множини наук, які здатні надати інформативності культурному феномену, то незрозуміло, хто визначає межі цієї множини. І, нарешті, дані тільки «здатні надати інформативності» дискурсу, але утворюється вона дослідником, котрий застосовує епістемологічно ґрунтовні концептуальні схеми. Відтак, сутність питання полягає у демонстрації когнітивної обґрунтованості цієї процедури.

Допускаючи вірогідність наявних соціальних значень, дослідник ототожнює буття і зобов'язання. Але якщо значення, які існують у спільноті, дозволяють дійти висновку про те, чим керуються у своїх діях її члени, то чим керується дослідник цих дій, залишається неясним. К. Гірц підкреслює: «Закликати до етнографії думки... означає зайняти певну позицію стосовно того, що є думка, шляхом зайняття відповідної позиції на предмет того, як про думку мислять» [3, с. 6]. Але у ході дослідження зобов'язання члена наукової спільноти автор відмовляється відповідати на запитання про те, у чому полягає зобов'язання дослідника. Адже «зайняття певної позиції» є питанням власної аргументації автора, тобто обґрунтуванням зобов'язаності її прийняття. При цьому адекватність розуміння зобов'язання члена спільноти витікає не з об'єктивних соціальних значень, (адже назвати «об'єктивним» можна все, що завгодно), а з епістемологічно обґрунтованою позицією дослідника і теоретично обґрунтованих методів. Опис об'єктивних значень затуляє той науковий факт, що і член наукової спільноти і її дослідник, у теоретико-пізнавальному сенсі, підводяться під поняття суб'єкта пізнання, котре, саме як поняття, є єдиним. Тому з точки зору епістемології дослідник і досліджуваний тут є ідентичними. І в цій точці «практична епістемологія» не спрацьовує, оскільки опис поведінки члена «інтелектуального села» через об'єктивні значення не пояснює його дій як дослідника.

На думку К. Гірца, найбільшою проблемою досліджень культури є визначення їхнього «об'єкту вивчення у такий спосіб, аби він став доступним аналізу». К. Гірц стверджує: «Саме за допомогою культурних моделей, упорядкованих сукупностей значущих символів, людина осмислює явища, серед яких живе. Дослідження культури – накопиченого підсумку таких моделей, стає, таким чином, дослідженням механізмів, використовуваних індивідами і групами індивідів для того, аби орієнтуватися у світі...» [2, с. 417]. Оскільки аналіз ідей стикається з більшими труднощами, ніж аналіз економічних, політичних і суспільних відносин, то наукове вивчення культури часто грузне «у простому описі» і втрачає «предмет дослідження». Напівформлені, погано систематизовані уявлення звичайних людей погано піддаються аналізу. Засобом вирішення цієї задачі має

статі концепція мислення як соціальної дії Г. Райла. Вона відкидає картезіанське поняття внутрішнього досвіду і визначає мислення через «рух значущих символів предметів, даних нам у досвіді... , які людина наділяє смыслом» [2, с. 416, 417]. Завдяки цьому дослідження культури стає позитивною наукою.

К. Гірц підкреслює: «Необхідний саме систематичний, а не просто літературний... спосіб з'ясування того, що саме дано, які концептуальні структури втілені в символічних формах, через призму котрих сприймається особистість... нам потрібний... розроблений метод опису і аналізу значущої структури досвіду (у даному випадку досвіду індивідів), який сприймається типовими представниками певного суспільства у певний момент часу, — одним словом, нам потрібна наукова феноменологія культури» [2, с. 419].

Предметом дослідження інтерпретативної теорії культури є «стратифікована ієрархія наповнених смыслом структур». Матеріалом науки стають «наші власні уявлення про уявлення інших людей». Автор підкреслює: «Аналіз, таким чином, являє собою розбір смислових структур — того, що Райл називав установленими кодами... — а також визначення їхнього соціального підґрунтя і соціального значення» [2, с. 13, 9, 16].

Оскільки матеріалом дослідження є уявлення, то аналіз має виявити спосіб утворення понять, з яких складаються уявлення. Адже, як відзначає К. Гірц, дослідник «постійно... стикається з множиною складних концептуальних структур,... котрі... неупорядковані і неясно виражені і котрі він повинен... спромогтися зрозуміти і адекватно витлумачити» [2, с. 17]. Отож, теоретичне підґрунтя інтерпретативної антропології треба шукати у теоретико-пізнавальному шарі, який трансцендує рівень уявлень. Так на перший план виходить епістемологічна проблема.

Виходячи з концепції Г. Райла, автор ототожнює об'єктивність значення з насиченістю опису, тобто якістю об'єктивності значення заміною змістовністю уявлення [2, с. 10]. Залишається неясним, у який спосіб кількість змісту перетворюється на якість об'єктивності значення. Саме поняття об'єктивності пов'язується з «публічністю», тобто з емпіричною розповсюдженістю уявлення. Але оскільки автор не розглядає ментальні феномени і утворювану ними логічну необхідність, котра утворює підґрунтя уявлення, залишається неясним на чому ґрунтується його об'єктивність.

На думку К. Гірца, мета етнографічного дослідження полягає у «знаходженні спільного підґрунтя» для діалогу з людьми іншої культури. «Сутність антропологічного аналізу як наукового поняття» полягає у формулюванні «самих основ», завдяки котрим можливо знайти це спільне підґрунтя [2, с. 20, 21].

Задача обґрунтування за своєю природою не вписується в логіку емпіризму, яка бере за підставу наявне. Ця задача витікає з позиції, яка відокремлює буття і зобов'язання, нормативне й емпіричне знання [1, с. 8, 184–190]. Вона наслідує логіку трансцендентальної точки зору, виходить за межі наявного, випадкового і намагається встановити логічне підґрунтя науки. Відтак, етнографічне дослідження емпіричного матеріалу і антропологічний аналіз, який утворює основи науки, мають різні предмети. Однак автор їх не відокремлює.

За К. Гірцем, сутність антропологічної інтерпретації полягає у точному проясненні «того, що має на увазі, а також, чого не має на увазі вислів, що наші пояснення символічних систем інших народів мають бути орієнтовані на діючу особу» [2, с. 22]. Це означає, що «опис культури... має бути виконаний з використанням тих конструкцій, у котрі, за нашими уявленнями,... убирають свій повсякденний життєвий досвід» представники тієї культури, що піддається опису. Автор пояснює: «Опис має бути виконаний з точки зору тих інтерпретацій, у котрі люди убирають свій досвід, оскільки вважається, що саме цей досвід він має зобразити; але він є антропологічним, тому що саме антрополог уважає, що він дійсно

зображує цей досвід. Зазвичай немає необхідності так наполегливо підкреслювати ту обставину, що об'єкт вивчення – це одне, а саме вивчення – інше... Але оскільки у разі вивчення культури аналіз проникає у саме тіло об'єкту вивчення, – тобто ми починаємо з інтерпретації того, у що втягнені наші інформанти (або з інтерпретації їхніх власних уявлень про те, у що вони втягнені), і потім це систематизуємо, – лінія розмежування між... культурою як реальним фактом і... культурою як теоретичною побудовою стає нечіткою» [2, с. 22, 23].

Схема переходу від інтерпретації окремих свідчень до їхньої систематизації виявляє не теоретичне підґрунтя дослідження, а демонструє схематизм пізнавальних дій. Рефлексивна реєстрація виникнення «нечіткості» є результатом саме того процесуального розгляду пізнання, уникнути якого сподівається автор, покладаючись на продукти мислення. Лінія розмежування «реального факту» і «теоретичної побудови» стає нечіткою тому, що автор вважає доступною реальність «саму по собі». Наявні соціальні значення і культурні моделі автор бере за «саму дійсність», у той час як будь-який соціальний факт стає доступним досліднику завдяки тому, що він репрезентований через абстрактну форму, тобто саме завдяки віддаленості від «самої дійсності». Розглядуваний матеріал перетворюється на «факт» тільки тоді, коли його форма починає відповідати усталеним науковим критеріям [6, с. 76, 106, 123]. Адже сама констатація «реальності» факту означає, що він відповідає загальноприйнятному на даний час уявленню про реальність. Інакше автор буде навіть не в змозі виділити його з інформаційного фону.

Сутність проблеми полягає у тому, що «теоретична побудова» утворює скелет тексту «реального факту», котрий стає «реальним» саме завдяки їй. К. Гірц же подвоює матеріал науки, оскільки вважає, що їй окремо доступні і теорія і «факти самі по собі». Але саме тут показує нам себе проблема предметності науки.

Систематизація уявлень є непридатним для побудови теорії інструментом. По-перше, залишається неясною схема систематизації, котра сама має дотримуватись розробленої теорії. По-друге, оскільки всі уявлення формуються за допомогою певної теорії, то їхня систематизація дозволить лише виявити теорію, а не обґрунтувати її, встановити факт її застосування, але не експлікувати її необхідність. Відтак, етнологія науки дає історичну інтерпретацію певного факту життєдіяльності наукової спільноти, але не виявляє усталених у ній когнітивних засновків.

Специфіка взаємодії суб'єкта з предметом пізнання у інтерпретативній антропології полягає у тому, що об'єктом можуть бути власні уявлення дослідника. Водночас і результат дослідження, і його об'єкт є уявленнями. На думку К. Гірца, людина досліджуваної культури створює інтерпретацію першого порядку, а антропологі – інтерпретації другого і третього порядків. При цьому антропологічні інтерпретації являють собою «фікції» у тому сенсі, що вони – «дещо змодельоване», але не у тому сенсі, що вони не відповідають фактам [2, с. 23]. Автор вважає, що «в аналізі культури, як і у живописі, чітку межу між способом репрезентації і сутнісним змістом провести неможливо». З його точки зору, це веде до сумніву в об'єктивності антропологічного знання, оскільки «натякає на те, що в основі його лежить не соціальна реальність, а схоластична конструкція». Однак позитивні евристичні результати антропологічних досліджень демонструють безпідставність таких сумнівів [2, с. 24].

Вказане розмежування способу репрезентації і змісту неможливе лише у тому разі, якщо розглядати твори живопису і антропологічний дискурс як речі, тобто наявні об'єкти природної установки. При науковому ж розгляді з речі конструється відповідний логічний меті цієї науки предмет, завдяки чому встановлюється вказане, а також інші необхідні розмежування.

Сутність проблеми «нероздільності» репрезентації і змісту полягає у впевненості К. Гірца у тому, що етнології доступні «факти самі по собі». Звідси витікає «подвоєння» матеріалу дослідження, який містить і «факти самі по собі» і їхні репрезентації.

За логікою К. Гірца, інтерпретація стає антропологічною з тієї причини, що її здійснює антрополог. Наука тут стає наслідком труднощів розуміння мотивів дії представника чужинної етнічної спільноти. Отже, виникнення науки визначається антропоморфною причиною, а не науковою проблемою. К. Гірц приписує антропології соціальні факти «самі про собі». Предмет інтерпретативної антропології ґрунтується у К. Гірца на проблематичній доступності «самих» соціальних фактів. К. Гірц не бере до уваги те, що кожна наука має власне необхідне підґрунтя, тобто наукову проблему, що виникла і потребує вирішення, і власну логічну мету. Автор аналізує не методи застосування понять, а взаємодію уявлень. Аналіз не розчленовує уявлення на поняття. Тому він не відокремлює емпіричного і теоретико-пізнавального аспектів аналізу. Але кожному з них відповідає власний предмет. Емпіричний аналіз сконцентрований на інтерпретації явищ культури, утворенні уявлень про них. Теоретико-пізнавальне дослідження створює підґрунтя методу, визначає спосіб формування і застосування понять. Відтак, оскільки автор отожднює предмет теорії пізнання і предмет конкретного антропологічного дослідження, то він, відповідно, отожднює поняття і уявлення.

Інтерпретація культури полягає в утворенні «уявлень про уявлення». Але той факт, що результат дослідження і його матеріал відносяться до одного класу, не може бути підставою висновку про їхню ідентичність, завдяки котрому поєднання уявлення і об'єкта набуває «обґрунтованості». Таке віднесення вирішує задачу класифікації наявних речей, а не проблему конструювання наукових предметів. (Подібний «збіг» уявлення і об'єкта характерний і для інших наук. Наприклад, фізик у ході дослідження природи світла має скласти власне уявлення про уявлення своїх колег з даної проблеми). У тому випадку, коли уявлення стає матеріалом дослідження, воно втрачає свою природну речову форму уявлення і перетворюється на теоретичну інстанцію – «предмет». Сутність питання полягає в експлікації цього логічного факту. «Уявлення» для теорії пізнання є не меншою мірою предметом, ніж математичне рівняння для математики або астрономічне тіло для астрономії. Але автор розглядає не теоретичні предмети (репрезентацію і її об'єкт), а відповідні ним речі (два уявлення). Тому теоретичний концептуальний каркас науки змішується з уявленнями сформованими польовими дослідженнями.

Можливо, автор продовжує апелювати до речей соціального досвіду, і вважає при цьому, що ідеальна природність уявлень (інстанцій внутрішнього досвіду) споріднює їх із символами – нематеріальними інстанціями зовнішнього соціального досвіду. Можливо, завдяки цьому культурна інтеграція для нього перетворюється власне на «феномен *sui generis*», котрий не є відокремленим від «звичайного життя людей власним логічним світом» [2, с. 459; 5, с. 119]. Але сутність справи полягає не у природній нетілесності символів і уявлень, а у встановленні неприродного логічного відношення, у перетворенні символів – схем «організації людського досвіду» у предмет. Метафорична спорідненість речей замінюється на логічну конструкцію, яка подає їх у вигляді наукових фактів.

Таким чином, у дослідженнях в рамках інтерпретативної антропології К. Гірц виходить з наукової задачі пояснення культурного факту за допомогою об'єктивних значень, які скріплюють розглядану соціальну спільноту. Дослідження культури трактується як вид соціальної поведінки, продукт наукової «форми життя». Оскільки дослідження культури розглядається як вид соціальної поведінки, то його сутність визначається не теорією пізнання, а об'єктивним механізмом детермінації моральної позиції дослідника. Відтак,

моралізація об'єктивної ситуації дослідження стає вихідним пунктом для теорії інтерпретативної антропології. Перспективою подальших студій може стати аналіз концептуального апарату інтерпретативної антропології К. Гірца.

Список використаної літератури

1. Виндельбанд В. Дух и история : Избранное. Москва : Юрист, 1995. 687 с.
2. Гирц К. Интерпретация культур. Москва : РОССПЭН, 2004. 560 с.
3. Гирц К. Как мы сегодня думаем. *Этногр. обозрение*. 2007. № 2. С. 3–16.
4. Джулай Ю.В. Кліффорд Гирц: герменевтичний підхід до теорії в культурній антропології. Магістеріум. Київ : Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.». 2001. Вип. 19 : Культурологія. С. 123–128.
5. Елфимов А.Л. Клиффорд Гирц: интерпретация культур. Интерпретация культур. Москва : РОССПЭН, 2004. С. 524–551.
6. Флек Л. Возникновение и развитие научного факта: Введение в теорию стиля мышления и мыслительного коллектива. Москва : Идея–Пресс: Дом интеллектуал. кн., 1999. 220 с.
7. Ermarth E. D. Agency in the Discursive Condition. History and Theory. 2001. Vol. 40, № 4. P. 34–58.
8. Geertz C. Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics. Princeton : Princeton University Press, 2000. 271 p.

PARTICULAR ASPECTS OF DEFINING THE SUBJECT MATTER OF CLTURAL RESEARCH IN THE STUDIES OF C. GEERTZ

Yurii Brahın

*Kharkiv State Biotechnological University,
Educational and Scientific Institute of Business, Management and Law,
Department of UNESCO and social protection
Alchevskich str., 44, 61002, Kharkiv, Ukraine*

Tetiana Brahina

*Kharkiv State Academy of Culture,
Faculty of Choreography,
Department of Folk Choreography
Bursatsky uzviz, 4, 61057, Kharkiv, Ukraine*

Karina Ostrovska

*Kharkiv State Academy of Culture,
Faculty of Choreography,
Department of Folk Choreography
Bursatsky uzviz, 4, 61057, Kharkiv, Ukraine*

The article shed light on the methodological basis of the semiotical conception of C. Geertz. The key moments of his methodological reflections are disclosed. The philosophical-anthropological sources of meaningful cognizing of social fabric and symbolic activity are exposed. Authors stress that C. Geertz' semiotical conception is essentially focused on the search and interpretation of "mysterious expressions" of social meanings. His endeavour to create an internally consistent concept of culture is essentially a cognitive enterprise, i.e. it takes the technique of cognizing of social meanings for the essence of cultural knowledge. This technique is conceived as a product of outer "social" epistemology but not as an output

of psychological process. Authors emphasise that in this vein C. Geertz explicates the “return of meaning”: through clarification of nature of social meanings, in showing their structure and the way of their interaction with the inner experience of social actor. So, the sense of the spellbound “return of meaning” is its emergence as an objective component and constitutive part of outer social experience. Moreover, the concept of meaning and the process of internalization of conventional social meanings are constitutive for culture itself.

Authors expose the nature and essence of concepts of interpretive anthropology. C. Geertz treats them not as instruments of phenomena classification, but as core elements, which exist beside “numerous cultural particularities”. Consequently, concepts turn to constituents of cultural reality itself. Authors assert that C. Geertz reduces the formation of conceptual apparatus to the arrangement and interaction of representations. Thus the quality of abstractness is reduced to the size of the represented content.

The distinction between C. Geertz’ hermeneutical approach and the scheme of conventional hermeneutics is clarified. Transition from inner hermeneutical experience to the outer experience of social science is explored. The peculiarity of cultural phenomena understanding in interpretive anthropology is demonstrated. The positive heuristics of methodological application of authors’ conception in studies of cultural phenomena is outlined.

Key words: conception, interpretation, meaning, culture, hermeneutics, transformation, sign, symbol.