

*Елена Петриковская*

### АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ СМЫСЛ КУЛЬТУРЫ

*Досліджується проблема взаємозв'язку концепції культури і концепції людини. Розгляд взаємовпливу зазначених концепцій здійснюється на матеріалі європейської філософії та культурології ХХ століття.*

**Ключові слова:** *культура, культурні універсалії, культурна антропологія. Исследуется проблема взаимосвязи концепции культуры и концепции человека. Рассмотрение взаимовлияния указанных концепций осуществляется на материале европейской философии и культурологии ХХ века.*

**Ключевые слова:** *культура, культурные универсалии, культурная антропология.*

*Problem of interrelation of the concept of culture and concept of the person are investigated. The Author analyzes the problem of connections between the specified concepts and anthropological approaches to culture on a material of the XX-th century European philosophy and cultural science.*

**Keywords:** *culture, cultural universalias, cultural anthropology.*

Актуальность выбранной темы связана с потребностью найти оптимальный способ объяснения культуры как условия человеческого существования.

К началу ХХ века слово «культура» и соответствующие ему слова, по выражению Карла Барта, «странным образом расплылись и стали проблематичными» [1, с. 25]. В 1964 г. американские исследователи А. Крёбер и К. Клакхон собрали 257 определений культуры и еще более 100 попыток определить это понятие описательно [2, с. 16; 4, с. 52–53]. С тех пор эти цифры только росли. Недостатка в определениях нет и в отечественной философии культуры (см.: [1; 4; 23; 27; 30]). Все это ярко свидетельствует о том, насколько сложен данный феномен. Очевидно также, что в ХХ веке наблюдается пересмотр сложившихся стереотипов в понимании культуры и культурного.

Запад традиционно понимает культуру в смысле философской и литературной традиции. Ее смысл составляет развитие сфер науки и искусства в погоне за идеалом «культурной личности», которая осознает богатство культурной традиции и пополняет ее. С точки зрения традиционного гуманиста, главным признаком культурных людей является способность понимать и оценивать интеллектуальное и художественное достояние своей собственной и других стран.

«Культура» как идеальный тип совершенствования в науках и искусствах казалась Максу Веберу бесконечно удаленной от органически

обусловленной естественной жизни. Продвижение культурных ценностей превращается в «игру в бисер». В то же время, «жизнь крестьянина, или американского индейца <...> полна смысла, потому что они совершеннее владеют своими простыми инструментами и полнее осознают условия жизни, в которых они существуют» [10, с. 362].

Превращение культуры в нечто, достойное презрения, можно заметить у М. Хайдеггера. Обсуждая назначение философии, «германский мастер» видит его в том, чтобы «извлечь человека, попросту использующего продукты духа, из его ленивого и затхлого состояния и вернуть к суровости его судьбы» [6, с. 132]. По мнению Хайдеггера, культура лишает человека сознания свободы [6, с. 129], поэтому философия должна отбросить его назад в ту бесприютность, от которой он пытается спастись посредством бегства в культуру.

В письме К. Ясперсу Хайдеггер использует выражение «подлинная публичность», «сведущим водителем и стражем» в которой призвана быть философия [7, с. 212]. При этом не подразумевается исследование культурных различий. По этому поводу Р. Сафрански напишет: «Хайдеггеру, который ввел понятие онтологического различия, никогда не приходила в голову мысль разработать онтологию различий. Понятие “онтологическое различие” подразумевает: необходимо различать бытие и сущее. “Онтология различий” означала бы, что философия должна считаться с различиями между людьми и с обусловленными этими различиями трудностями и шансами, которые играют столь важную роль в совместной жизни» [11, с. 358].

«Противостояние культуры и человека, – отмечал Й. Хейзинга в работе «Человек и культура» (1938), – лишь видимость, ибо человек обременен своей культурой, он, сросшийся с нею носитель, ее» [13, с. 7].

Как пишет А. С. Кирилук, одним из главных направлений исследований в современной культурологии является поиск культурных универсалий: «Если мы сможем выявить в культурных феноменах некоторые общие черты, устойчивые компоненты, инвариантные структуры, присущие всем без исключения культурам различных времен и народов, то мы сможем понять, чем является культура для человечества и что составляет ее сущность» [5, с. 6]. Уточняя определение культуры как «способа перевода природных витальных функций человека в неприродные формы их реализации» [5, с. 24], А. С. Кирилук опирается на достижения антропологии, теории мифа, структурализм, семиотику и т. д. В результате возникают новые предпосылки решения проблемы «человек и культура».

Американский исследователь Дж. Пассмор высказал интересную мысль: радикальные преобразователи общества не любят идею культурных

универсалий, потому что она указывает на пределы социальных изменений [8, с. 112]. Подобная установка характерна для социоцентристских концепций, в частности для марксизма. Изменение мира, создание новой практики, улучшение человечества окрашено здесь в праздничные тона. Все стабильное, конститутивное, фундаментальное вызывает критику. Предлагается переделка способа производства собственной жизни. Практика «взрывания собственных корней», которой увлеклись немецкие мыслители в XIX в., привела к тому, что уже К. Маркс и Ф. Энгельс в фейербаховском телесном Я, в его физиологической антропологии снова увидели отвлеченные понятия и слишком мало конкретности. Стали искать способ заменить культ абстрактного человека наукой о действительных людях в их историческом развитии. Но в результате искомый конкретный человек был помещен в будущее.

Здесь уместно привести характеристику утопического мышления, данную Хосе Ортега-и-Гассетом. В работе «Что такое философия?» философ называет в числе его главных особенностей веру в то, что можно неограниченно становиться тем, кем не являешься, не являешься коренным образом, что достаточно помыслить тот порядок мира и общества, который кажется нам оптимальнее, чтобы это привело нас к осознанию необходимости его реализации. Утопическое мышление упускает из виду, что мир и общество имеют сущностно незаменимую структуру, которая ограничивает воплощаемость наших желаний. По мнению Х. Ортеги-и-Гассета, этот дух следует заменить великим этическим принципом: «Становись тем, кто ты есть». Разрабатывая такие идеи, которые призваны сохранять культуру и жизнь человека, немецкий философ Хельмут Плеснер возводит этот принцип в ранг основного антропологического закона. Причем указанный закон носит явно антиутопическую направленность.

В силу своего особого положения в природе и мире человек должен искать способы уравновесить свою «поставленность на ничто», управлять своей жизнью, доделывать себя. Он нуждается в искусственном дополнении. Делает он это посредством своей деятельности. Там, где есть человек, с неизбежностью появляется культура. Источник культуры – необходимость создания равновесия между жизненными центрами и эксцентричным Я. Человек «создает для себя равновесие лишь тогда, когда результаты его действий в силу собственного, внутренне присущего им веса отделяются от своего источника, на основании чего человек должен признаться, что не он виновник их творения, но что им только случилось обрести реальность в результате его деяний. Если результаты человеческих деяний не обретут собственный вес и способность отделяться от процесса

своего возникновения, то не будет осуществлен высший смысл, не установится равновесие: не будет достигнуто существование как бы в лоне второй природы» [9, с. 269]. Так, на основании антропологического принципа становится возможным и понимание культуры как самостоятельной реальности, развивающейся по своим законам. Обычное возражение критиков антропологического подхода: если по меркам субъекта осуществляется оценка любых явлений природы и произведений духа, нам грозит не познание истины, а «антропологический сон». Более продуктивно отношение к природе и к созданным людьми вещам и институтам как к автономной реальности. Нужно знание этих законов и организация более эффективного взаимодействия их с человеком.

Здесь уместно привести характеристику утопического мышления, данную Хосе Ортега-и-Гассетом. В работе «Что такое философия?» философ называет в числе его главных особенностей веру в то, что можно неограниченно становиться тем, кем не являешься, не являешься коренным образом, что достаточно помыслить тот порядок мира и общества, который кажется нам оптимальнее, чтобы это привело нас к осознанию необходимости его реализации. Утопическое мышление упускает из виду, что мир и общество имеют сущностно незаменимую структуру, которая ограничивает воплощаемость наших желаний. По мнению Х. Ортеги-и-Гассета, этот дух следует заменить великим этическим принципом: «Становись тем, кто ты есть». Разрабатывая такие идеи, которые призваны сохранять культуру и жизнь человека, немецкий философ Хельмут Плеснер возводит этот принцип в ранг основного антропологического закона. Причем указанный закон носит явно антиутопическую направленность.

В силу своего особого положения в природе и мире человек должен искать способы уравновесить свою «поставленность на ничто», управлять своей жизнью, доделывать себя. Он нуждается в искусственном дополнении. Делает он это посредством своей деятельности. Там, где есть человек, с неизбежностью появляется культура. Источник культуры – необходимость создания равновесия между жизненными центрами и эксцентричным Я. Человек «создает для себя равновесие лишь тогда, когда результаты его действий в силу собственного, внутренне присущего им веса отделяются от своего источника, на основании чего человек должен признаться, что не он виновник их творения, но что им только случилось обрести реальность в результате его деяний. Если результаты человеческих деяний не обретут собственный вес и способность отделяться от процесса своего возникновения, то не будет осуществлен высший смысл, не установится равновесие: не будет достигнуто существование как бы в

лоне второй природы» [9, с. 269]. Так, на основании антропологического принципа становится возможным и понимание культуры как самостоятельной реальности, развивающейся по своим законам. Обычное возражение критиков антропологического подхода: если по меркам субъекта осуществляется оценка любых явлений природы и произведений духа, нам грозит не познание истины, а «антропологический сон». Более продуктивно отношение к природе и к созданным людьми вещам и институтам как к автономной реальности. Нужно знание этих законов и организация более эффективного взаимодействия их с человеком.

Плеснер предлагает рассматривать культуру вовсе не как проекцию человеческой мысли, но как то, что возникает в силу определенных потребностей человека и выполняет в человеческой жизни определенные функции. Культура коренится в потребности в восполнении, предшествующей всем остальным потребностям. Культура, по Плеснеру, движущая сила всего специфически человеческого, есть «деятельность, направленная на ирреальное и действующая с помощью искусственных средств, последнее основание всякого произведенного человеком орудия и того, чему оно служит» [9, с. 269]. Такой подход, по мнению О. Больнова, приведет к возвращению предметности, утверждению содержательной взаимосвязи человека и культуры [3, с. 104]. В подтверждение его слов можно заметить, что «антропологический поворот» в европейской философии повлек за собой культурологический, то есть формирование культурологии как самостоятельной теоретической дисциплины.

Глубокие взаимосвязи человека и культуры не всегда ясно осознаются историками культуры и социологами, находящимися под влиянием чисто эмпирически-исторического мышления. Они подходят к проблеме происхождения культуры с предубеждением, что здесь они имеют дело с проблемой, решаемой опытным путем. Философская постановка вопроса о генезисе культурной сферы в целом способствуют оптимизации исследований в науках о культуре.

«Новая философская антропология» Плеснера призвана преодолеть недостатки, с одной стороны, спиритуализма, который утверждает исконную фактичность духа, духовности, сознания и т. д., объявляя бессмысленным вопрос о принципах ее конституирования, с другой стороны, натурализма. В последнем случае Плеснер приводит в пример психоанализ. Философия не должна соглашаться, по его мнению, с злоупотреблением метафизически интерпретированными идеями психоанализа.

Искомое человеком равновесие становится возможным только благодаря культуре. Причем, при одном условии – результаты

человеческих дел должны быть абстрагированы от самого человека. Для всех продуктов человеческого творчества существенной является не только их связь с изобретателем, но и их объективность, «которая является в них тем, что может быть только найдено и открыто, но не произведено». «Человек может изобретать в той мере, в какой он открывает <...>. Производя, он лишь создает обстоятельства, при которых изобретение становится событием и обретает свой образ. <...> Тайна творчества заключается в счастливой находке, когда человек встречается с миром вещей» [9, с. 278].

Плеснер предлагает рассматривать культуру вовсе не как проекцию человеческой мысли, но как то, что возникает в силу определенных потребностей человека и выполняет в человеческой жизни определенные функции. Культура коренится в потребности в восполнении, предшествующей всем остальным потребностям. Культура, по Плеснеру, движущая сила всего специфически человеческого, есть «деятельность, направленная на ирреальное и действующая с помощью искусственных средств, последнее основание всякого произведенного человеком орудия и того, чему оно служит» [9, с. 269]. Такой подход, по мнению О. Больнова, приведет к возвращению предметности, утверждению содержательной взаимосвязи человека и культуры [3, с. 104]. В подтверждение его слов можно заметить, что «антропологический поворот» в европейской философии повлек за собой культурологический, то есть формирование культурологии как самостоятельной теоретической дисциплины.

Глубокие взаимосвязи человека и культуры не всегда ясно осознаются историками культуры и социологами, находящимися под влиянием чисто эмпирически-исторического мышления. Они подходят к проблеме происхождения культуры с предубеждением, что здесь они имеют дело с проблемой, решаемой опытным путем. Философская постановка вопроса о генезисе культурной сферы в целом способствуют оптимизации исследований в науках о культуре.

«Новая философская антропология» Плеснера призвана преодолеть недостатки, с одной стороны, спиритуализма, который утверждает исконную фактичность духа, духовности, сознания и т. д., объявляя бессмысленным вопрос о принципах ее конституирования, с другой стороны, натурализма. В последнем случае Плеснер приводит в пример психоанализ. Философия не должна соглашаться, по его мнению, с злоупотреблением метафизически интерпретированными идеями психоанализа.

Искомое человеком равновесие становится возможным только благодаря культуре. Причем, при одном условии – результаты человеческих

дел должны быть абстрагированы от самого человека. Для всех продуктов человеческого творчества существенной является не только их связь с изобретателем, но и их объективность, «которая является в них тем, что может быть только найдено и открыто, но не произведено». «Человек может изобретать в той мере, в какой он открывает <...>. Производя, он лишь создает обстоятельства, при которых изобретение становится событием и обретает свой образ. <...> Тайна творчества заключается в счастливой находке, когда человек встречается с миром вещей» [9, с. 278].

Особое внимание Плеснер уделяет свойственному человеку побуждению выразить, сообщить себя. Это потребность в мимическом изображении, в воспроизведении пережитых вещей, будоражащих чувств, фантазий, мыслей. Ее психологическая значимость недооценивалась. Она в меньшей степени опирается на социальные начала. От ее интенсивности и направленности зависят степень и характер раскрытия художественных способностей. Плеснер предполагает, что она основана, прежде всего, на стремлении сохранить в образах и сделать обозримой быстротечность жизни.

Человек постоянно выходит за пределы, за границы («среды» и «сотворенного»), выносит свой «центр» «за», то есть в эксцент-ричность по отношению к наличному в поисках постоянно нарушаемого равновесия. Тем самым он «поставлен на ничто». Именно поэтому частные науки неспособны ухватить ускользающую суть человека, с этой задачей может справиться лишь философия, которая и есть мысль, держащая размышлять о «ничто».

Представляет интерес разработанная Плеснером тема социальности. Позволительно говорить о понятии «социальное тело». Это преобразованное под влиянием социальных и культурных факторов биологическое тело человека, результат взаимодействия естественно данного человеческого организма с социальной средой. Социальные роли и функции, которые выполняет человек в обществе, расширяют возможности природной телесности, снимают ее ограничения. Важность игры можно объяснить таким образом: часто социальные факторы действуют вопреки воле и желанию человека, тогда он делает выбор своего телесного поведения, играет, развивает систему защиты. Можно поставить вопрос и о культурном теле человека, которое означает включение природного человека в культурное пространство. Оно завершает процесс перехода от безличного природного человеческого организма к личностному бытию телесности.

Можно отметить, что в антропологической философии категория «культура» в анализе социальной жизни используется в связке с понятием

«человек» и позволяет «очеловечить» деперсонализованные анализом структуры общества, возратить им человеческое начало и человеческий смысл. Подобный подход принес свои плоды в области эмпирических исследований культуры.

Важно отметить, что формирование подобного подхода к изучению культуры стало возможным благодаря пересмотру концепции человека, сложившейся в эпоху Просвещения. Ее суть сводится к утверждению рациональной природы человека, а также к игнорированию роли культурной среды в развитии человека, в результате чего концепция человека носит слишком абстрактный характер. Что касается культуры, то под ней понимали лишь продукцию художественной и научной сфер. Между тем оставался неисследованным вопрос о глубинных основах жизнедеятельности людей.

Для американского исследователя, представителя культурной антропологии Клиффорда Гирца культура существует и может быть изучена только во взаимодействиях социальной жизни. Он стремится избежать редукции культуры в сторону индивидуального познания норм и ценностей, а также определения культуры в качестве автономной системы, независимой от человеческого действия. Согласно Гирцу, крайне сложно провести границу между природным, универсальным и устойчивым в человеке, с одной стороны, и конвенциональным, локальным и изменяемым – с другой. Более того, проведение такой границы ложно интерпретирует человеческие отношения. Человека можно найти не «вне» многообразия его исторических и культурных проявлений, а в них. Только исследование социальных феноменов в различных культурах показывает их огромное многообразие и приводит к выводу о множестве форм культуры. В этой перспективе именно историческое и культурное многообразие позволяет сделать вывод о человеческом роде.

В культурной антропологии осуществлена попытка оспорить утверждение неокантианцев, полагающих, что тождество индивидуальной экзистенции человека – лишь идея, а наука о человеке с необходимостью связана с двумя существенно различными установками. Х. Плеснер отмечал, что расцвет эмпирической науки о культуре воспрепятствовал прямому движению «Назад к Декарту!» [9, с. 82]. Особенность культурно-исторических образований заключается в том, что они не подпадают под разделение на физическое и психическое. «Несостоятельность традиционной классификации, различающей продукты, состояния и судьбы жизни, – жизни, порожденной природой и природно определенной, и, тем не менее, возвышающейся над кругом своего земного бытия до уровня недействительной земной реальности, но при этом не являющейся



реальностью психического порядка, и увековечивающей себя в своих созданиях» стала очевидна благодаря эмпирическим наукам о культуре и истории [9, с. 82]. Руководствуясь альтернативой физическое/психическое, невозможно опытно освоить исторические, социальные и культурные реалии, скроенные из чувственной материи, но апеллирующие к психическому и пропитанные психическим. Государство, хозяйство, религия, наука, право и т. д. следует рассматриваться как первичные единства. «Это требование логически подводит нас к той жизненной основе, из которой вырастает в своей исторической подвижности культура, – к человеку» [9, с. 83].

Культурной антропологии вместе с другими науками, исследующими историю человеческого общества и культуру, удалось разрушить веру в разум как нечто вневременное и потому абсолютное. Открытие разнообразия человеческих культур и демонстрация многообразия подведения человеческого многообразия под «сущность» (Клакхон) разрушили убеждение во вневременном характере познавательных категорий. В то же время это не приводит к игнорированию мысли о едином процессе развития человечества или общей для всех культур системы ценностей. Правда, это происходит только в случае использования методологии исследования человека, разработанной в рамках философской антропологии.

Можно сказать, что культурная антропология является сегодня важнейшей составной частью «антропологии» как комплексной науки о человеке и культуре. В настоящее время она представляет собой систематическую дисциплину, занимающуюся изучением сходств и различий различных человеческих обществ, групп и характерных для них процессов воспроизводства, изменений и развития. «Культурная антропология выступает в виде высшей формы генерализации представлений об институтах культуры человечества, представленной в универсальной форме. В структуре антропологических дисциплин культурная антропология занимает центральное место, так как именно в ее рамках и ее представителями вырабатывались базовые теоретические положения, характерные для антропологии в целом» [12, с. 41].

Подводя итоги, следует иметь в виду, что, когда мы говорим о взаимодействии культуры и личности необходимо учитывать весь спектр значений слова «культура», разработанный в XX веке. Философский подход должен быть дополнен культурно-антропологическим для понимания взаимодействия социального и культурного в контексте жизненного мира человека.

Культурная антропология имеет все шансы стать стержнем культурологического знания, так как благодаря ей принимается расширенное понятие культуры, не ограниченное литературой, искусством, музыкой и театром, а включающее также жизненные миры и формы жизни людей. В культурной антропологии человек рассматривается не «позади» множества своих исторических и культурных проявлений, а внутри них. Поэтому недостаточно выделять «тело», «язык», «символы» или «воображение» как культурные универсалии, а нужно исследовать их в различных культурах. Именно разнообразие культур раскрывает сущность человека.

1. Барт К. Введение в евангелическую теологию / Пер. с нем. Г. Вдовина.– М.: Центр «Нарния», 2006.– 192 с.
2. Белик А. А. Культура и личность.– М.: РГГУ, 2001.– 378 с.
3. Больнов О. Філософська антропология та її методичні принципи // Сучасна західна філософія. Хрестоматія.– К., 1999.– С. 95–111.
4. Гірц К. Интерпретация культур: Выбранные эссе.– К.: Дух і Літера, 2001.– 542 с.
5. Кирилук А. С. Универсалии культуры и семиотика дискурса. Миф.– Одесса: Рось, 1996.– 142 с.
6. Мартин Хайдеггер – Эрнст Кассирер. Давосская дискуссия // Исследования по феноменологии и философской герменевтике.– Мн.: ЕГУ, 2001.– С. 124–135.
7. Мартин Хайдеггер, Карл Ясперс. Переписка. 1920-1063.– М.: Ad Marginem, 2001.– 416 с.
8. Пассмор Дж. Культурные универсалии // Философские науки.– М., 1990.– № 11.– С. 110–114.
9. Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию.– М.: РОССПЭН, 2004.– 368 с.
10. Польшанский Д. И. Макс Вебер о православии и его влиянии на общественно-политическое развитие России // Сравнительное изучение религиозных традиций: Россия, Восточная Европа, постсоветское пространство.– Иваново: Ивановский государственный университет, 2010.– С. 353–365.
11. Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время, пер. Т. А. Баскаковой при участии В. А. Брун-Цехового.– М.: Молодая гвардия 2005.– 614 с.
12. Философская энциклопедия: XX век.– М.: АСТ, Мн.: Харвест, 2001.– 1726 с.
13. Хейзинга Й. Человек и культура // Современная западно-европейская и американская эстетика: Сборник переводов.– М.: Книжный дом «Университет», 2002.– С. 6–16.