

Микитинец А. Ю.

Граница как концепт культурной антропологии

Статья посвящена значению концепта границы в современной культурологии, которое рассматривается в рамках культурно-антропологических штудий. В статье предполагается, что граница является важным источником смыслоформирования, возникающего в процессе познания культурных инаковостей.

Ключевые слова: культурология, культурная антропология, философская антропология, культурная граница.

Актуальность исследования. Среди различных течений современной западной культурологии особое место занимает направление, получившее название культурной антропологии, которая в настоящее время интерпретируется в диапазоне от философской антропологии (в первую очередь, германоязычной), до американской *культурантропологии*, а также английской и французской школ *социальной антропологии*. Например, современный немецкий исследователь Ж. Функ считает: «Понятие "культурная антропология" не подразумевает ни антропологии как теории человека, согласно немецкой традиции философской антропологии, ни <...> нормативного эволюционного культурного понятия, которое ориентируется только на европейско-по-западноевропейски обусловленную образовательную сферу. ...скорее – это несколько двусмысленный перевод разрабатываемой в англо-американском регионе "cultural anthropolo-

gy" <...>, которая представляет связь "cultural studies" и этнологии» [1].

Отметим некоторые методологические особенности культурно-антропологических исследований: в первую очередь, обратим внимание на понятие «границы», являющееся, на наш взгляд, одним из фундаментальных и, что важно, имеющее значительные эвристические потенциалы. Уточним: речь идет о «границах» культуры, взятой в качестве основополагающей характеристики человека. Сущность культурной антропологии в этом смысле ясно раскрыл А. Кребер, утверждавший: «...мы, люди, по меньшей мере в наших делах и достижениях, являемся продуктами наших культур в гораздо большей степени, нежели обычно это признаем» [2, с. 495].

Немецкий культурантрополог Ф. Кюмель формулирует данное положение еще более конкретно: «Если хотят познать человека, то нельзя его понимать, как это пытались делать продолжительная

традиция – от мира отделенным и в пределах человеческого общества изолируемо рассмотренным субъектом и выводить из поведения и услуг лежащих в их основании его качества и способности. Если антропология спрашивает о существовании человека, то она больше не подразумевает только *отграниченную* (курсив мой – А. М.) внутренне-психическую область. Человеческая жизненная действительность – это весь оформленный в пределах общества и сохраненный по традиции культурный мир...» [3, с. 163-164].

По его мнению, человек, благодаря культуре, есть образованное и наполненное её содержанием существо, пребывающее в состоянии отбора предоставляемых необходимых средств, при помощи которых он постепенно самоконституируется и, подчеркнем, отграничивает себя в качестве индивидуальной личности. Иными словами, каждый отдельный человек не сразу выделяется в этой перспективе мира как независимое лицо, а постепенно «добывает» собственное индивидуальное положение и свободное к ней отношение только на основе предшествующего и в большинстве случаев абсолютно неотраженного внутреннего смысла определенной культуры. Человек осознанно находит себя в культуре, является ее продуктом и, одновременно, творцом.

Еще одним фактором, побуждающим говорить об исключительной важности понятия границы, являются современные

глобализационные процессы, интенсивно «стирающие» различия культур. В контексте этой проблемы, для любой самобытной культуры проблема поиска, выстраивания и укрепления собственных границ (которые, в свою очередь, связаны с антропологическими) в недалеком будущем приобретёт значение первоочередной.

Отметим интересующий нас аспект: по сути, культурные границы в такой интерпретации «человека» оказываются тождественными антропологическим: за границами «своей ниши» индивид «встречает» представителя Другой культуры и именно в коммуникации обнаруживает собственные отличия, которые, в силу разных причин, могли не быть отрефлексированы ранее. Следовательно, изучение Другого обуславливает познание себя, а искомый антропологический «смысл» рождается на стыке («на границе») разных культур. Подчеркнем, что понятие культуры здесь не имеет обязательного этнического оттенка (хотя и не исключает его) и в рамках данного исследования интерпретируется в качестве одной из ключевых характеристик человека, определяющей его мировоззренческие установки, систему адаптации к миру, обществу и Другому (Чужому). Последний выступает в роли фактора стимуляции самоидентификации, позволяя человеку осознавать: «Я не такой», или «Я – иной».

Опредмечиванием культурной границы является язык, определяемый в широ-

ком смысле в качестве способа бытия человека. В данной связи актуально высказывание Л. Витгенштейна, согласно которому границы языка есть границы мира. Эта идея раскрыта в предисловии к «Логико-философскому трактату», где отмечается: «... для того, чтобы поставить границу мышлению, мы должны были бы мыслить обе стороны этой границы (следовательно, мы должны были бы быть способными мыслить то, что не может быть мыслимо). Эту границу можно поэтому установить только в языке, и все, что лежит по ту сторону границы, будет просто бессмыслицей» [4, с. 3].

Доказательством того, что язык - это культурная граница, служит следующий факт: естественный возврат в «доязыковое» состояние практически невозможен даже при «забвении» родного и овладении «другим» языком.

Язык является горизонтом сознания, за которым ничего нельзя «увидеть» (здесь – понять), он задает *границы* познания мира, определяет культурную «принадлежность» человека. Здесь же находится проблема перевода текстов одной культуры на язык другой. Рассмотренная под таким углом зрения проблема культурно-антропологических границ перерастает в проблему статуса гуманитарного познания (знания), где противопоставлен «механический» перенос. Это хорошо видно на примере переводов с использованием компьютерных программ. Поэтому куль-

турные (здесь – языковые) границы, хотя и не имеют столь очевидного статуса, все же позволяют причислить все направления их исследований к пограничным. Проблема диалога культур усиливает вышесказанный тезис, ибо также как один человек определяется через «Другого», также и одна культура лучше понимается и интерпретируется через «Другую». «Другой» (как человек) выступает репрезентацией того, что находится за антропологической границей.

Учитывая специфику культурной антропологии, её интенцию на «научность», проанализируем методологические аспекты нескольких наиболее известных концепций, связанных с проблемой адекватного перенесения смысла через границу определенной культуры.

Одной из наиболее значимых для культурной антропологии считается концепция К. Гирца, предложившего герменевтический подход изучения культуры с применением так называемой «спонтанности насыщенного описания». Словосочетание «насыщенное описание» означает адекватное описание некоторого символического действия, т.е. такое, каковым оно является при описании его самоинтерпретации, поэтому дескрипции символических систем других культур должны иметь ориентацию на «действующих лиц». Отсюда следует методологическое требование: необходимо изучать описание, представляемое носителями данных куль-

тур. К. Гирц считает, что антропологический метод есть «интерпретация интерпретации». Следовательно, цель интерпретативного подхода состоит в соединении «символических форм» с «поток человеческой жизни», в которую они погружены [5]. Таким образом, в концепции К. Гирца культурно-антропологическое познание связывается с проблематикой герменевтического преодоления границы Другого, возможность которого открывается в сфере символического.

Еще одним антропологом, обратившим внимание на наличие опосредованных форм во взаимоотношениях человека и мира, был Э. Кассирер - представитель марбургской школы неокантианства. Свою позицию относительно проблемы человека Э. Кассирер излагает в «Опыте о человеке». По его мнению, вопрос «Что есть человек?» появляется одновременно с вопросом «Что есть мир?». Он отмечает: «В первых мифологических объяснениях мироздания мы всегда обнаруживаем примитивную антропологию бок о бок с примитивной космологией. Вопрос о происхождении мира сложно переплетается с вопросом о происхождении человека» [6, с. 5]. Разрешая существующие антропологические коллизии, Э. Кассирер выдвигает тезис: «Символ – ключ к природе человека». На его взгляд, у человека, в отличие от животного, есть иной способ приспособления к окружающей среде – это

символическая система. Философ считает, что с обретением мира символов человек начинает жить в новом измерении реальности: «Человек живет отныне не только в физическом, но и в символическом универсуме. Язык, миф, искусство, религия – части этого универсума, те разные нити, из которых сплетается символическая сеть, сложная ткань человеческого опыта. Весь человеческий прогресс в мышлении и опыте утончает и одновременно укрепляет эту сеть. Человек уже не противостоит реальности непосредственно, он не сталкивается с ней лицом к лицу» [там же, с. 28-29]. Э. Кассирер предлагает уточнить и расширить классическое определение человека как разумного существа, ибо разум – очень неадекватный термин для всеохватывающего обозначения культурной жизни во всем ее богатстве и разнообразии, формы которой, по сути, символические. Вместо того, чтобы определять человека как «animal rationale», он предлагает дефиницировать его как «animal symbolicum». Согласно позиции философа, человек создает мир посредством символов в границах которых *очерчивается* миссия его жизни и, в итоге, становится узником мира образов, сотворённых им самим. Соответственно, всякая попытка выхождения *за пределы* этого мира квалифицируется Э. Кассирером, по К. Свасьяну, как «философская мистика», пребывающая «в раю чистой непосредственности» [7, с. 235].

Существенный вклад в развитие анализируемого дискурса внёс нидерландский историк и теоретик культуры Й. Хейзинга в фундаментальном исследовании «*Homo ludens*». Согласно его позиции, игра является фундаментальной характеристикой человека, наряду с разумом и способностью к творчеству. Игра древнее культуры, последняя «возникает и развивается в игре, как игра». Философ последовательно раскрывает и обосновывает игровые принципы основных компонентов культуры: от религии до философии и политики. По Й. Хейзинга игра есть: «... добровольное поведение или занятие, которое происходит внутри некоторых *установленных границ* места и времени согласно добровольно взятым на себя, но безусловно обязательным правилам, с целью, заключающейся в нем самом, сопровождаемое чувствами напряжения и радости, а также ощущением "инобытия" в сравнении с "обыденной жизнью"» [8, с. 45]. В дальнейшем игра стала рассматриваться как одна из существенных характеристик человека и, тем самым, получила в антропологии особый статус.

С необходимостью отметим, что культурная антропология как направление в исследовании человека существует в виде ответвления проекта «философской антропологии» М. Шелера. Наиболее яркими её представителями являются Э. Ротхакер и М. Ландман (акцентирующие биологический уклон «философской антропологии»,

прежде всего – концепций Х. Плеснера и А. Гелена), которые на иной методологической основе объясняли человека как некую целостность, где его эмпирическая предметность и духовная субъективность выступали бы в неразрывном единстве [9, с. 196]. В этой идее, действительно, есть рациональное зерно, которое заключается в том, что эмпиризм рассматривает человека лишь в качестве объекта, как вещь среди вещей, но упускает из виду его творческую природу и уникальность; в свою очередь, априоризм, манифестируя творческую сущность человека, затрудняется увязать трансцендентальные принципы с опытом. В данном «культурфилософском» дискурсе основное внимание уделяется позитивному объяснению свободы человека, его «открытости» миру, и творческой природы. Человек здесь выступает творцом и носителем культуры; последняя же понимается специфической формой выражения его творческого ответа на вызовы природы, стилем или «способом» ориентирования в мире.

По мнению Э. Ротхакера, конкретная культура есть определённый стиль жизни, и она должна быть объяснена, в конечном счете, основополагающими структурами бытия: человек с момента рождения «попадает» в определенную жизненную ситуацию с соответствующим горизонтом эмоционального восприятия мира и, исходя из неё, проявляет свою деятельную активность. Последняя интерпретируется

философом как своеобразный ответ, или реакция на обстоятельства аффицирующей человека окружающей среды, не даваемой в готовом виде. Из этой «загадочной» и «таинственной» действительности индивид впервые конституирует свои миры. При этом, окружающая среда не является абсолютно хаотичным и «сырым» материалом: формирующей деятельности одних людей всегда предшествуют действия других, оставивших свой отпечаток. Конституирование жизненного мира культуры происходит, прежде всего, благодаря языку. Как пишет сам Э. Ротхакер: «Методически нигде столь осязаемо не удастся вычитать картину мира как в лексическом фонде языка. Конечно, это особенно удобно делать на основе ограниченных словарных фондов специальных, профессиональных и сословных языков» [Цит. по 10, с. 106]. Отметим, что данное высказывание перекликается с концепцией «лингвистической относительности» Э. Сепира и Б. Уорфа. По их мнению, язык задает человеку способ восприятия окружающего мира, поэтому люди, говорящие на различных языках, находятся в «разных» физических мирах: «Люди живут не только в объективном мире вещей и не только в мире общественной деятельности, как это обычно полагают, они в значительной мере находятся под влиянием того конкретного языка, который является средством общения для данного общества. Было бы ошибочным полагать, что мы

можем полностью осознать действительность, не прибегая к помощи языка, или что язык является побочным средством разрешения некоторых частных проблем общения и мышления. На самом же деле «реальный мир» в значительной мере бессознательно строится на основе языковых норм данной группы... Мы видим, слышим и воспринимаем так или иначе те или иные явления главным образом благодаря тому, что языковые нормы нашего общества предполагают данную форму выражения» [149].

Э. Ротхакер различает конкретные культуры не только по направленности и стилю их продуктивности, но и в рецептивном отношении, то есть некой, соответствующей их измерениям, избирательностью, когда из общего мирового целого вычленяются лишь определённые «духовные ландшафты». Здесь философ, на наш взгляд, указывает на наличие некоего «культурного порога», пропускающего через себя лишь то, что может иметь значение внутри собственного стиля жизни человека, или, иначе, в мире феноменов, которые он «высветил прожектором» своих жизненных интересов и выделил из «загадочной» действительности. Животное имеет окружающую среду, которую ему «выделяет» природа. Человек же имеет мир, постепенно сужающийся до необходимой ему «окружающей среды». В мире животных «обладателем» окружающей среды является вид в целом. В мире

культуры у каждой отдельной группы людей – этноса, профессиональной группы и т.д. – своя собственная «окружающая среда». Кроме того, человек, в отличие от животного, вступив в эту сложившуюся до него среду, может выйти за её пределы (в интересующем нас контексте – за границы), изменить или разрушить её [11, с. 107-108].

Видение человека сквозь призму культурной реальности рассматривалось М. Ландманом. В рамках его концепции – исток человеческого усматривается в духовности, находящейся в соподчинении и неразрывной взаимосвязи с телесностью. Как утверждает философ: «То, что формирует тело, есть дух» [цит. по: там же, с. 115]. Не природа оказывается началом, конституирующим человеческую соматикку, а духовная деятельность, в связи с чем М. Ландман называет свою концепцию антропологией объективного духа. В ней человек рассматривается и интерпретируется как продукт предшествующего и производного ему «объективного духа», в нашем понимании – имеющего определенные границы мира культуры.

Выводы. Таким образом, рассмотрение человека сквозь «культурно-символическую» реальность обнаруживает много интересных, в культурологическом отношении, аспектов и позволяет, в некотором смысле, согласиться с тем, что человек является «продуктом» культурной парадигмы своего времени. В рамках соб-

ственно культурно-антропологических исследований концепт границы имеет особое значение, так как позволяет раскрыть важный источник смыслоформирования, образующийся в спонтанно возникающих точках пересечения разновекторных смыслов и происходящий, в первую очередь, посредством конституирования самоидентичности в процессе познания культурных инаковостей.

Литература

1. Funk J. Kulturanthropologie / Julika Funk // Positionen der Anthropologie. Überblicksdarstellung und kommentierte Bibliographie von Julika Funk, 1997. [Die elektronische Ressource]. – Das Regime des Zuganges: <http://www.sfb511.unikonstanz.de/publikationen/kultanth.htm>
2. Кре́бер А. Конфигурации развития культуры / А. Кребер // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. СПб. : Университетская книга, 1997. – С. 465-498.
3. Kummel F. Kulturanthropologie / Friedrich Kummel // Wege zur padagogischen Anthropologie. Versuch einer Zusammenarbeit der Wissenschaften vom Menschen. – Heidelberg, 1967. – S. 162-187.
4. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Людвиг Витгенштейн // Философские работы. Ч. 1. [пер. с нем. М.С. Козловой]. – М. : Гнозис, 1994. – С. 2-73.

5. Гирц К. Интерпретация культур / Клиффорд Гирц. – М. : РОССПЭН, 2004. – 560 с.
6. Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры / Эрнст Кассирер // Проблема человека в западной философии. – М. : Прогресс, 1988. – С. 3-30.
7. Свасьян К. А. Проблема человека в философии Э. Кассирера / К. А. Свасьян // Буржуазная философская антропология XX века. [отв. ред. Б.Т. Григорьян]. – М. : Наука, 1986. – С. 227-238.
8. Хейзинга Й. Homo Ludens. Статьи по истории культуры / Й. Хейзинга; [пер., сост. и вступ. ст. Д. В. Сильвестрова; коммент. Д. Э. Харитоновича]. – М. : Прогресс – Традиция, 1997. – 416 с.
9. Григорьян Б. Т. Культурно-философская антропология (Э. Ротхакэр, М. Ландман) / Б. Т. Григорьян // Буржуазная философская антропология XX века [отв. ред. Б. Т. Григорьян]. – М. : Наука, 1986. – С. 196-203.
10. Григорьян Б. Т. Философская антропология (Критич. очерк) / Б. Т. Григорьян. – М. : Мысль, 1982. – 188 с.
11. Уорф Б. Л. Отношение норм поведения и мышления к языку / Б. Л. Уорф // Новое в лингвистике. – М., 1960. – Вып. 1 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.durov.com/linguistics1/whorf-60.htm>.
12. Григорьян Б. Т. Философская антропология (Критич. очерк) / Б. Т. Григорьян. – М. : Мысль, 1982. – 188 с.

Стаття присвячена значенню концепту границі в сучасній культурології, яке розглядається в рамках культурно-антропологічних штудій. В статті припускається, що границя є важливим джерелом сенсоформування, яке виникає в процесі пізнання культурних інішостей.

Ключові слова: культурологія, культурна антропологія, філософська антропологія, культурна границя.

The article is devoted value of concept of border in modern culturology which is considered within the limits of cultural-anthropological researches. In article it is supposed that the border is an important source of formation of the sense, arising in the course of knowledge of cultural distinctions.

Key words: culturology, cultural anthropology, philosophical anthropology, cultural border.