



Б.В. МАРКОВ

АНТРОПОЛОГИЯ И СЕМИОТИКА КУЛЬТУРЫ (По страницам книг Э.А. Орловой)*

***Аннотация:** В статье предложена интерпретация культурологического проекта Э.А. Орловой. Его теоретическое значение состоит в снятии дилеммы наук о природе и наук о культуре. Либеральная модель культуры исходит из того, что общество существует для человека, который озабочен тем, как лучше прожить свою жизнь. Это наталкивается на сопротивление идеологов консерватизма, которые призывают отказаться от меркантильного порядка и вернуться к обществу, нацеленному на достижение духовных ценностей. Одни полагают, что человек добр, а другие утверждают, что миром правят злые и сильные люди.*

Отсюда все более популярными становятся работы, посвященные темам жертвоприношения, насилия, сакрального, нуминозного и т.д. Модель культуры, построена Э.А. Орловой, на основе данных биологии, этологии и достижений семиотики. На этой основе подсоединяются органические и функциональные подходы, разработан эффективный концептуальный аппарат для анализа современного общества. Он обеспечивает возможность анализа невербальных медиа, которые получают все более широкое применение.

***Abstract:** The article proposes an interpretation of the cultural project by E.A. Orlova. Its theoretical significance is to remove the dilemma of nature sciences and the sciences of culture. The liberal model of culture is based on the fact that society exists for a person who is concerned about how best to live his life. This is met with resistance from the ideologues of conservatism, who call for abandoning the mercantile order and returning to a society aimed at achieving spiritual values. Some believe that man is good, while others claim that the world is ruled by evil and strong people.*

From here, works on the themes of sacrifice, violence, sacral, numinous, etc. Model of culture, built by E.A. Orlova, based on data of biology, ethology and achievements of semiotics, are becoming more popular. Organic and functional approaches are connected on this basis, an effective conceptual apparatus for the analysis of modern society has been developed. It provides the ability to analyze non-verbal media, which are increasingly widely used.

Марков Борис Васильевич – доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии Института философии СПбГУ (Санкт-Петербург), профессор Новгородского государственного университета им Я. Мудрого (Великий Новгород). E-mail: b.markov@spbu.ru.

* Статья публикуется в рамках гранта РФФИ № 19-011-00779. Тема «Нелиберальные концепции толерантности: история, практика, перспективы».

Ключевые слова: *Человек, общество, культура, цивилизация, язык, знак, символ, коммуникация.*

Keywords: *Man, society, culture, civilization, language, sign, symbol, communication.*

Введение

Поколение шестидесятников молодые философы нередко расценивают как культуртрегеров – переводчиков, комментаторов западной философии. Кажется, И.С. Алексеев однажды сказал: «Она, конечно, вредная, но такая вкусная». Мне кажется несправедливой оценка всей философии советского периода как «перевода с итальянского». Перечитывая работы Эльны Александровны Орловой, я понял особенности её рецепции. Она всегда раскрывала новые возможности той культурологической программы, которую анализировала. Лучше всего это определил Ж. Деррида, говоря о способности «писать на полях чужих книг», или «мыслить вслед» [6]. Интерпретация, комментарий, дополнение – это по-настоящему творческая работа. И наоборот, авторы, «пишущие кровью» чаще всего либо несут отсебятину, либо открывают велосипеды, либо впадают в мизологию, выдавая свои ресентиментные оценки за объективные.

Можно акцентировать некоторые актуальные положения проекта культурной антропологии. Если вернуться к временам её становления, то можно напомнить, что она возникла как бы между биологической и философской антропологией, с одной стороны, и между социологией и психологией культуры, с другой стороны. Следует добавить ещё альтернативы исторического материализма и расовой теории, французской структурной антропологии и немецкой «науки о культуре», где тоже дискутировали сторонники неокантианства, феноменологии и морфологии культуры – Виндельбанд, Риккерт, Зиммель, Шпенглер и др. Судя по цитированию, Эльна Александровна опиралась в основном на труды английских и американских этнографов и культурологов, а также на труды французских структуралистов.

Для преподавателей культурологии, которая в 1990-е гг. только вошла в учебные планы гуманитарных факультетов в качестве обязательной дисциплины, «Введение в социальную и культурную антропологию» стало настольной книгой преподавателей [13]. Казалось бы, по мере того, как труды цитируемых Э.А. Орловой авторов постепенно переводились на русский язык, чему она во много поспособствовала, книга превращалась в учебник для студентов. Но перечитывая ее работу заново, убеждаешься, что она и сегодня не утратила научной актуальности [14]. Более того, я пришел к мысли, что вообще неадекватно воспринимал пафос этой работы. В 1990-е гг. философы освобождались от диктата научного материализма и воспринимали культурологию сквозь призму феноменологии и герменевтики как союзницу.

Первые главы работы Эльны Александровны я вежливо перелистывал и обращал внимание на коммуникативные теории культуры. Культура представлялась чем-то автономным. Именно в ней, а не в «природе» следовало искать, как учил В.С. Степин в противовес И.Т. Фролову, предпосылки науки. Такому восприятию способствовало и то, что Э.А. Орлова была одной из немногих представительниц своего поколения, видевших в постмодернистской философии позитивное проявление «постнеклассического» мышления.

Культура как место формирования человеческого

В традиционном гуманистическом дискурсе вопрос о месте человека в мире претендует на приоритетное значение по отношению к естественнонаучной постановке

проблемы. Однако это оспаривают представители других дисциплин. Человек и животное представляют собой взаимосвязанные органические системы, каждая из которых существует не только сама по себе, но и благодаря отношениям друг с другом. Поэтому одна из этих сосуществующих систем представляет для другой окружающий мир.

Человеческий мир в отличие от замкнутого мира животных является открытым. То, что Хайдеггер описал как сферу *man* еще в большей степени характерно для мира животных. Цепи раздражений и образцы реакций, выделяемые зоологами, не существуют для самих животных, поведение которых запрограммировано на генетическом уровне. Только у высших животных есть нечто подобное научению. Они подвергаются одомашниванию или дрессировке, но и в этом случае применение к ним понятий, характеризующих человека в высшей степени проблематично.

Биологи и теологи похожи в том, что одни редуцируют человека к законам природы, а другие — к божественному творцу. И хотя археологических открытий становится все больше, и никогда мы не знали так много о человеке, как сегодня, однако для объяснения многообразия фактов не хватает новых теорий. Проблема в том, что человек как природное существо, не завершен, но при этом наделен способностями, которые с точки зрения приспособления оказываются излишними. Компенсируя природные недостатки орудиями труда, употребляя не сырую, а вареную пищу, создавая семью и общество, изобретая язык, человек превращается в культурное существо. Можно говорить о некоторых духовных константах, но в каждой культуре они проявляются по-разному. Поэтому нужно признать многообразие человеческого.

Язык, техника, абстрактное мышление составляют сущностные признаки *homo sapiens*. Вместе с тем, язык и техника претерпели в ходе истории принципиальные изменения, а сущность человека предполагается при этом неизменной. Возникает вопрос, применимо ли понятие сущности по отношению к человеку? Не менее трудные вопросы возникают при анализе определения человека, которое дается с точки зрения технических достижений. Кроме открытия «практического интеллекта» у животных, способных создавать орудия, усиливаются разговоры о деградации человечества по мере технического прогресса и об угрозе выживания.

Каждый человек должен заново познавать окружающий мир и находить свое предназначение. Он всему должен научиться и ни один из заложенных в нас природой инстинктов не обеспечивает выживания. Отсюда вопрос о культурном наследии и научении приобретает фундаментальное значение [2]. Каждый человек самостоятельно накапливает знания и опыт, но этот процесс освоения знаний, технических навыков, культурных ценностей обеспечивается не наследственным путем и не непосредственной передачей из рук в руки жизненно-практического опыта, а специальными институтами образования. Чем раньше человек приобщается к культуре, тем полнее и глубже он ее постигает.

Нет никакого «естественного человека», обладающего от рождения набором абсолютных правил, обеспечивающих выживание и развитие. Именно поэтому недостаточно описания человека исключительно в биологической перспективе. То, что Руссо и другие ранние критики прогресса называли «природой», к которой должен вернуться изнеженный и испорченный цивилизацией человек, на самом деле тоже является культурным идеалом, своеобразной утопией идиллической жизни, в которой подразумевается, что технические и научные достижения обеспечат возможность

некоего веселого и беззаботного пикника на лоне природы. Что касается так называемых нецивилизованных народов, то только европоцентристские предрассудки препятствуют оценивать их традиции и нормы как культурные.

Согласно теории цивилизационного процесса Н. Элиаса, народы, не прошедшие стадию придворного общества, следует считать примитивными [20]. На самом деле у так называемых «дикарей» было столь много ограничений, что с их точки зрения именно наше слишком вольное и свободное поведение является варварским. В знак протеста против европоцентристского понимания прогресса появились новые работы о традиционных обществах, которые ранее считались подлежащими христианизации и цивилизации.

Мотором обширного сочинения Г.-П. Дюрра стало разоблачение «мифа о процессе цивилизации» и соперничество с Норбертом Элиасом, который понимал цивилизацию как прогрессивное развитие европейских обычаев. Дюрр полагает, что он опроверг центральный тезис Элиаса, о возрастании контроля влечения и «моделировании аффектов» в процессе цивилизации. Его труд закладывает краеугольный камень новой теории, согласно которой цивилизация не сводится к постоянному процессу усовершенствования одних и тех же норм и обычаев. Вне Европы существуют другие по-своему цивилизованные миры [21]. Поэтому задача состоит в том, чтобы выявить набор антропологических констант и культурных практик их формирования, которые воспроизводятся на любом уровне развития цивилизации.

Философская антропология

Хотя слово «антропология» в философских трактатах встречается в XV в., антропологический поворот в философии произошел лишь в начале XX в. Онтология (учение о бытии) и гносеология (теория познания) уступили место философской антропологии, согласно которой наше познание, будь то о природе, боге или обществе, является человеческим. Мы воспринимаем мир органами чувств, описываем его на своем языке. Биологическая антропология выводила человека из природы и объясняла соответствие наших знаний реальности приспособляемостью организмов к окружающей среде. Философская антропология выступила с критикой естественнонаучной теории антропогенеза, согласно которой в результате эволюции шаг за шагом живые организмы становились все более совершенными. Ее основоположники указали на недостаточность человека — раннее рождение, затянутый период детства, неспособность к естественной среде.

Сходные идеи в России высказывал В.С. Соловьев. Согласно мнению философов, именно незавершенность человека заставила создавать искусственную среду обитания. Человек — это творец и творение культуры. Жилище, орудия труда, забота о подрастающих поколениях — все это не только предметы и институты, но и своеобразные прототехнологии формирования людей. Человек не только социальное, но и природное существо. Окружающая среда, климат, ландшафт, геобиоценоз влияют на первичные общности, которые называются этносами. Общая территория, образ жизни, история формируют народ, а государство — нацию. Воспитание и образование подсоединяется к этим природным и культурным условиям и благодаря этому происходит формирование человека.

Антропологический поворот в философии XX столетия состоял в отказе от дарвиновской теории происхождения человека, согласно которой, шаг за шагом, благо-

даря естественному отбору и адаптации к окружающей среде живые организмы постепенно совершенствовались, что, в конце концов, привело к появлению человека разумного. А. Гелен, а также антропологи и теоретики неотении – Л. Больк и П. Альсберг указывали, что на самом деле человек существо недостаточное, незавершенное. Он, скорее, ошибка, «пасынок природы», чем ее самое совершенное и послушное произведение.

М. Шелер наоборот развивал тезис о том, что человек наделен некоторыми излишними с точки зрения приспособляемости к естественной окружающей среде качествами [19, 129-194]. Недостаток он превратил в достоинство: природная незавершенность заставляет людей создавать искусственную окружающую среду, называемую культурой. Отсюда тезис М. Ландмана – одного из первых немецких культурантропологов – о том, что человек является творцом и творением культуры [23]. С этих пор антропология ориентируется на описание, реконструкцию и анализ культурных технологий формирования человека.

Если М. Шелер и его последователи отдавали приоритет духовным практикам, то постепенно, под влиянием этнографических и антропологических описаний жизни первобытных народов были реконструированы так называемые техники тела. Влияние языка, символов, мифов дополнилось описанием роли ритуалов и различных сакральных практик. Структурную антропологию можно считать вершиной этого процесса. Экзотическая ментальность и мифы первобытных людей перестали пониматься как фантазии и получили простое исчерпывающее объяснение. Они есть не что иное, как выражение социальных практик обменов природного и культурного [10].

Такая «социализация природы», завершением которой можно считать работу Б. Латура «Политики природы» [9], вызывала сопротивление биологов, которые постепенно формировали своеобразные «смежные» дисциплины типа биоэтики, биоэстетики, социобиологии и даже психоакустики. В философии тоже складываются такие «встречные» направления, как биополитика и геофилософия. К этому можно добавить борьбу за права животных и, конечно, экологические и гендерные общественные движения.

Философско-антропологическое различие человека и животного стало осознаваться как устаревшее. Определение животного наподобие бездушного автомата, а человека как «просвета бытия», как существа способного к рефлексии, свободного от давления природной необходимости, не соответствует данным этологии – науки о поведении животных. Представители социальных и гуманитарных наук для решения своих постепенно усложняющихся проблем все чаще вынуждены обращаться к открытиям генетиков, биологов, этологов, нейропсихологов, создателей «искусственного интеллекта».

Этология и культурология

Сегодня успехи биологии, когнитивистики, нейронаук позволяют по-новому взглянуть на отношение природного и культурного. Поразительно, что Э.А. Орлова, следуя культурологической традиции, сложившейся в ходе постепенного размежевания с эволюционной биологией, понимала необходимость подсоединения наук о природе и культуре. О чем идет речь?

Э.А. Орлова показала, что представления о культуре как исключительно человеческом достижении опровергаются открытиями социобиологии, свидетельствующи-

ми о наличии у приматов элементов семьи, социальной организации, знаковой коммуникации и инструментальной деятельности. Это может быть названо протокультурой. Другой источник, указывающий на биологические предпосылки производства культурных артефактов – это открытия нейронаук, касающиеся работы мозга и высшей нервной системы.

Сегодня происходит глубокая трансформация, казалось бы, устоявшихся понятий «природное», «социальное» и «культурное». Раньше под природным понималось нечто независимое от человека, так сказать «дочеловеческое». В частности, под «природой человека» понимали набор антропологических констант, которые в свою очередь считались результатом эволюции. Кроме признаков, качеств человека как биологического вида (прямохождение, освобождение руки, развитие нервной системы, рост массы мозга, способность к труду, изготовлению орудий и т.д.) к природе стали относить расовые, этнические, психические и иные не поддающиеся культурному воздействию характеристики.

Под давлением эволюционного подхода само понятие культуры претерпело существенные изменения. Однако чрезмерные претензии расовой теории, и, главное, ее неприемлемые выводы, вызвали обратную реакцию. Понятие расы было объявлено псевдонаучным, а «природа» стала пониматься не как нечто данное, в чем каждый может убедиться, а как культурная конструкция. По сути, невозможно узнать, какая природа сама по себе. Она воспринимается через призму наших представлений.

Конечно, между культурой, обществом и природой есть качественные отличия, но существуют и взаимосвязи. Вместо редуccionизма нужно использовать системный подход и раскрыть способы подсоединения естественной (природа) и искусственной (культура, общество) окружающей среды, в которой обитает человек.

Данные этологии – науки о поведении животных – позволяют лучше понять нормы и коды человеческого поведения. В частности, можно углубить ницшеанскую генеалогию и опуститься от первобытных коллективов к сообществам животных. Представление о них, как об автоматах, действия которых заранее записаны наподобие компьютерной программы, не соответствуют наблюдениям.

Хайдеггер расценивал животное как существо, не имеющее мира. Оно рождается с заранее заданными инстинктами, и у него нет нужды думать, оно действует наверняка, и это результат естественного отбора [18, 192-220]. В философской антропологии, особенно у Г. Плеснера, специфика живого определяется более гибко [15]. Также и М. Шелер, в работе о симпатии описал сложные формы поведения животных, которые не объясняются «приспособлением» и заставляют допускать нечто вроде таких сложных духовных переживаний, как симпатия [24].

Даже не будучи специалистом в области этологии, можно заметить, что животные, хотя и становятся вполне самостоятельными гораздо раньше людей, однако тоже не сразу вписываются в среду обитания и получают нечто вроде воспитания или научения, благодаря которому способны выжить. Если задуматься, то животное должно иметь некоторое априорное знание для того, чтобы ориентироваться в пространстве, выделять в окружающей среде пригодные для пропитания объекты, а также опасные, угрожающие жизни факторы. Они не получают, так сказать, «высшего» образования, но некоторые важные для жизни техники тела приобретают благодаря научению.

Программа, задающая инстинктивное поведение, является результатом типизации индивидуального опыта в процессе естественного отбора и закрепленного

на уровне вида. Даже если у животных поведение запрограммировано заранее, то генетически записанную программу необходимо освоить, и исполнить. Определение организма как самовоспроизводящейся системы, несущей генетический код явно недостаточно. В этологии учитывают способности переживать и моделировать ситуацию, строить схему поведения и действовать сообразно ситуации. Особый интерес вызывают коммуникативные действия. Роль знаков выполняют телесные движения, которые становятся своеобразными ритуалами, вызывающими те или иные реакции.

Социальная и культурная антропология

Человек не вполне индивид, но и не запрограммирован как представитель вида, он существо сверхприродное и даже «сверхсоциальное», если учитывать аргументы сторонников так называемой «сакральной антропологии», согласно которой в основе социальности лежит чувство священного. Правда, некоторые «инверсионные» антропологи, вслед за Кречмером, считают, что человек изначально был чем-то вроде аутиста. Он слышал голоса (наверное, это «разговаривали» половинки его излишне сложного мозга), поэтому не нуждался в другом, а, наоборот, прятался в пещерах, на стенах которых остались рисунки его фантазмов [4].

Те, кто пытаются объяснить происхождение социального порядка, прибегают либо к теории общественного договора, либо к фрейдистской схеме, согласно которой сыновья убили своего Отца, а потом устыдились этого и ввели ряд запретов [3]. Но и эти теории отвергаются как недостаточные. Общественный договор никто лично до сих пор не подписывал.

Таким образом, сложилась альтернатива. Если люди добры по природе, то развитие общества и культуры следует связывать с эволюцией морального сознания. Это делают Кольберг [22] и Хабермас [17]. Если люди злы по природе, то генеалогию морали следует начинать с практик насилия. Таковы проекты Ф. Ницше и его современных последователей. Отвергая идеологию «крови и почвы», П. Слотердаjk, указывает на растущий индивидуализм людей, призывает реанимировать близнеческие, братские отношения, которые, по его мнению, только могут быть основой сплоченных коллективов [16].

Э.А. Орлова выбрала более разумный подход, основанный на фактах. Она дистанцировалась от фантазий на тему первобытного общества, так как отсутствуют эмпирические знания, на основании которых можно было бы уверенно рассуждать о его специфике. Полем применения культурной антропологии она считала современные общества и опиралась на американские исследования, в которых для объяснения эволюции социума и культуры строились экспериментально проверяемые модели, может быть, не такие возвышенные, как в герменевтике, но и не столь низкие, как в психоанализе.

Образцом можно считать структурно-функциональный подход Т. Парсонса, который довольно пластично соединял бихевиористские и коммуникативные модели поведения. Как разумные существа люди вступают во взаимовыгодные отношения и создают такие формы обменов, которые способствуют процветанию. В отличие от теоретиков «азиатского» способа производства, которые считали общину самой устойчивой социальной организацией, Парсонс обратил внимание, что именно устойчивое развитие создает кризисные ситуации, которые заставляют заменять один об-

щественный порядок на другой. Именно так он расценивал разного рода путчи и революции, которые обычно считаются причинами хаоса.

То, что называют теорией в социальных науках, опирается на реальные институты, которые задают правила и нормы поведения людей. В структурно-функциональной модели организующим началом поведения изолированных индивидов выступает единство системы. Очень эффективной для объяснения функционирования норм оказалась кибернетическая модель: институты выполняют функцию регуляторов, обеспечивающих самосохранение системы.

Модели, опирающиеся на биологические методы бихевиоризма, оказываются недостаточными для описания общества. Приспособление к среде не объясняет того обстоятельства, что масштаб исторической жизни определяется интерпретацией власти в той или иной системе. Поскольку ценности нормализуют аффективное поведение людей, они могут быть предметом как объективного изучения, так и интенционального понимания. Важное значение для построения социальных теорий имеет введенное М. Вебером понятие «идеальных типов» — мысленно сконструированных образований, означающих такие культурные комплексы как «капитализм», «религия», «культура» и др. Ценности, которые определяют поведение людей и используются для управления, не даны, а «находятся» и обсуждаются в процессе политической деятельности.

Культура — это институт говорящих и совместно действующих людей. В процессе коммуникации они устанавливают критерии научной значимости, и поэтому так называемый эмпирический базис предполагает предпонимание социальных норм. Таким образом, в социальных науках сосуществуют две большие исследовательские программы. Одна учитывает цели и намерения людей и опирается на феноменологию и герменевтику, другая описывает функциональные отношения и использует эмпирические методы.

Дж. Мид разрабатывал проект, где природа человека получает социальное измерение. Он трактовал познание как «заключенный в поведение процесс, так организующий поле действия, чтобы в нем происходили отложенные и приостановленные реакции» [12, 110]. Познание — это конструирование объектов, примиряющих конфликтующие действия. Человек воспринимает настоящее на основе прошлого опыта и через призму будущего. Так возникают образы, которые сплавлены с объектами, но принадлежат перспективе индивида и образуют его среду. Точно также идеи соединяют перцептивный опыт с универсалиями, отделяющими вещь от ситуации и отбирающими ее качества. Благодаря этим итерационным процессам люди конструируют прошлое и схватывают будущее, наделяя ценностями те или иные состояния. Социальность Мид понимал как детерминацию природы объекта природами других объектов. В частности, природа индивида в той или иной степени выражает природу других членов системы или общества [12, 119].

Таким образом, проблема, которую решил Мид, видится в открытии универсального мира за множеством перспектив его восприятия индивидуальными сознаниями. Если считать первичным не индивидуальное Я, а коллективного Другого, тогда дилемма релятивизма или редукционизма будет отброшена. Точно также исчезнет кошмарная проблема познания чужого Я, для решения которой предлагались фантастические методы «вживания» и «вчувствования». Очевидно, что таким способом мы не познаем, а переносим свои переживания на другого.

Коммуникативная антропология и семиотика культуры

Коммуникативная антропология является дополнением структурно-функционального подхода. Американский проект опирается на аналитическую философию. Немецкие философы развивали герменевтику, а их французские оппоненты – семиологию. Только в результате их сближения можно надеяться на преодолении старой дихотомии понимания и объяснения.

Проект коммуникативной антропологии, разработанный американским культурологом К. Гирцем, является не только интересным в аспекте теоретической новизны, но и эффективным в практическом применении [5, 171-202]. Использование достижений сравнительного языкознания, структурализма, универсальной, глубокой, порождающей грамматики, благодаря которым за видимым многообразием языков удалось открыть общие структуры, оказалось весьма полезным для теории культуры в целом. Семиотика стала теорией, на основе которой описывались и объяснялись самые разные формы культуры. Благодаря этому многие, казавшиеся фантастическими мифы и ритуалы, оказались формами общественного порядка.

Точно также современные продукты культурного творчества оказались вовсе не выражением уникальной души автора, а производными от норм и кодов культуры. Вместе с тем, семиотика культуры оставляет впечатление чего-то формального. Если символический подход сохранял вертикальное измерение, отсылал к чему-то священному, то семиотика как наука о знаках не признает ни материального, ни идеального. Знаки отсылают к другим знакам. Их порядок определяется чисто синтаксически и не зависит ни от природы, ни от богов. Наоборот, последние сами есть не что иное, как знаки, медиумы общественного порядка.

Оригинальность семиотической антропологии состоит в том, что исходя из единства биологического и социального, она связывает знаковую деятельность с психологией и этологией. Важным результатом такого подхода является подсоединение психологии и семиотики. В рамках психосемиотики или психосемантики удалось согласовать субъективную и социальную реальности. Дело в том, что «вынесение за скобки» психической реальности не позволяло понять связь индивидуальных, внутренних переживаний с интересубъективными культурными нормами.

Семиотика культуры дополняет психологию рефлексов и ассоциаций открытием коммуникативных кодов, которые действуют уже на уровне формирования переживаний и представлений. Они не являются некими слепками реальности, ее индивидуальными отражениями. Ощущения, переживания, эмоции и т.п. строятся из сенсорных данных весьма избирательно и важную роль при этом играют установки, гештальты, образцы, благодаря чему уникальный, нетранзитивный опыт субъективных, точнее, индивидуальных переживаний структурируется, нормализуется и упорядочивается. Он выражается в языке потому, что организован на основе социально значимых, интересубъективных кодов.

Мы понимаем, каково на душе другому человеку, конечно, благодаря эмпатии. Но сопереживание – это не ясновидение, а искусство чтения, т.е. знаковая деятельность. Сам человек, его внешность и, прежде всего, лицо, одежда, жесты, не говоря о речах и манерах – все это не только некоторые функционально обусловленные свойства, но и знаки, которыми играет человек. Именно играет, так как даже идеально сконструированная внешность и одежда от кутюр могут создать впечатление значительности, но не очаровывать окружающих. Люди, внешне наделенные природными

или искусственно созданными знаками красоты, воспринимаются как пустые и холодные внутри, если они не умеют пользоваться этими знаками.

Индивидуальность и уникальность человека выражается в том, что общепринятые правила и коды он применяет по-своему и сообразно конкретной ситуации. Это касается речи и поведения в целом. Можно произносить правильные слова, сообщать истины, соблюдать этикет и нормы приличия, но оставаться в глазах окружающих ужасным педантом, нудным моралистом и конформистом. Чаще всего это становится причиной «конфликта поколений», так как молодые позитивно воспринимают не манеры, а искренность. Времена, когда ценилась галантность и хорошие манеры, остались в прошлом, сегодня люди стремятся к естественности. И. Гофман, написавший популярную книгу об искусстве представлять себя на сцене жизни, показал, что естественность, за которую боролся средний класс, это тоже искусственная реальность, может быть, не столь великолепная как в высшем обществе, но по-своему упорядоченная и хорошо организованная.

Люди не объясняют друг другу нудно и подробно, кто они такие и чего ждут от окружающих. И, тем не менее, социальный порядок не запрограммирован, так сказать генетически, а построен на основе правил и кодов, регулирующих обмен знаками. В ответ на одни знаки, люди подают другие. Отсюда крайне важным является искусство владения знаками, и способность ориентироваться. Дети учатся не только читать и писать, но и правильному поведению. Как и языки нормы тоже отличаются, поэтому оказавшись в незнакомой обстановке люди испытывают трудности. И как иностранцы говорят с акцентом, если приехали в чужую страну в возрасте до пяти лет, так и люди, оказавшиеся в другой культурной среде, воспринимаются как чужие, или как парвеню, выскочки, не знающие хороших манер.

Стандартная семиотическая модель общества основана на формальном определении знаков, которые воспринимаются не сами по себе, а как представители неких идеальных истин или материальных явлений. Наоборот знаки жизни, как и знаки искусства, воплощены, в яркой упаковке. Она красивее самой реальности, которую даже не представляют, а замещают медиа. В отличие от математических формул, описывающих законы природы, знаки, которыми обмениваются люди в повседневной жизни, наделены собственной энергией, возбуждающей страсти и желания. И в этом тоже есть свой порядок. Романтики грезили о спонтанности и считали чувства моторами истории. На самом деле новые медиа не только возбуждают, но и организуют, нормализуют желания. Это хорошо видно на примере рекламы, в которой знаки эффективно используются не для представительства качества товаров, а для управления потребностями и желаниями людей.

Семиотика культуры дополняется антропологией путем решения двух проблем. Одна — искусство употребления знаков, а другая — их интериоризация. Конечно, как и во времена Шекспира, мир — это театр, а люди — актеры на сцене жизни, но общество все-таки не театр марионеток. В конце концов, даже игра в шахматы не обходится без переживаний. Особенностью знаков культуры является их связь с чувствами и переживаниями.

Несомненной удачей Э.А. Орловой можно считать внятное определение сходства и различия знаков и символов, которое в методологии науки (символическая логика), а потом и в семиологии, (где треугольник «знак-значение-предмет» заменился парой «означаемое — означающее») оказалось стертым. Если в первом случае

элиминировалось символическое (воображаемое) значение, то во втором случае — предметное значение знака. Согласно общепринятому определению, знак — это материальный, чувственно воспринимаемый предмет, наделенный значением (десигнат) или имя, описание, указатель, представитель какой-либо части реальности (деготат). В отличие от знака, который как бы прозрачен и определяет реакцию в зависимости от значения, которое ему по предварительной договоренности приписано, символ воздействует не только значением, но и своим видом. В речи при этом важную роль играет голос.

Наши предки не просто говорили, а буквально выпевали слова, и это передалось от древних рапсодов современным поэтам. Но особенно явно отличие символа и знака выступает при сравнении визуальных знаков, используемых в науке и символических образов, конструируемых в масс медиа. Раньше символы выражали сферу священного, т.е. «вертикальные» отношения человека и мира, а знаки отражали функциональные, «горизонтальные» взаимосвязи предметов и явлений. Масс медиа переприсваивают «священные» символы, пристегивают их к товарам и публичным личностям, придавая им тем самым весьма убедительное величие. В искусствоведении это иногда обозначается как «аура», или более прозаично, как контекст, а в политологии как «харизма».

Статус языка в герменевтике Гадамера — это бытие «между». Язык выражает то, что существует «в себе» и для других. Природа для человека — это и окружающая среда — биосфера, и символическая вселенная. Внутренний опыт сознания знает тот, кто его переживает, но не может передать другому. Язык является «изреченной ложью» и о внутреннем опыте, и о внешней природе. И, тем не менее, он является посредником между этими принципиально различными мирами.

Как говорил Декарт, у них нет никаких общих свойств, и, тем не менее, есть медиумы, посредники, одним из них является язык. Такое предположение кажется логичным, если определять язык как инструмент. Обычно орудия и технику в целом понимают как продолжение, дополнение органов человеческого тела. Но они являются не только инструментами, но и медиумами. Орудие рабочей частью приспособлено к обрабатываемому объекту, а рукояткой — к человеку. Благодаря этой «позиционности» инструменты являются посредниками, обеспечивающими единство, соответствие природы и человека.

Можно ли напрямую использовать эту модель? Дело в том, что язык возник как медиум общения между людьми. Даже если при этом обозначаются внешние предметы и события, они обозначаются в перспективе человеческих потребностей и интересов. Как же язык выражает мир? Остается предположить, что существуют доконвенциональные, естественные связи языка с миром и сознанием. На них указывает звукоподражательная теория происхождения языка, которая критикуется лингвистами, настаивающими на искусственной, грамматической и синтаксической природе законов функционирования языка.

Можно допустить, что интонации передают особенности обозначаемого предмета, а также своеобразие его переживания в сознании, но все-таки язык — это не набор вздохов, криков, призывов или каких-либо иных «мелодий». Это всегда алфавит, слова, предложения, тексты, которые строятся на основе синтаксических и семантических правил. Тональность языка становится значимой постольку, поскольку организована по определенным правилам. Хотя они не оформлены в виде «грамма-

тики», тем не менее, люди знают, какие тональности уместны в тех или иных ситуациях. Излишняя «ажитация» может навредить. Поэтому искусство риторики строго регламентирует тональность речи.

За ответом на вопрос о соответствии языка, мира и сознания можно обратиться к проксемике, к языку жестов, мимики и иных телесных движений. Жестикуляция выражает телесные и отчасти психические состояния человека. Рабочие и ритуальные, танцевальные движения тела выражают свойства внешнего и внутреннего мира. Вместе с тем, мимика и жестикуляция, используемая при общении, подчинена интересубъективным нормам, обеспечивающим социальный порядок. Сегодня мы переживаем революцию тела. С одной стороны, развитие спорта, фитнеса, высокотехнологичной медицины, с другой стороны, забота о внешности для представления себя на сцене жизни.

Мы живем в фотогенном обществе. Медиализация выражается в том, что главным медиумом становится цифровое изображение. Даже политики больше заботятся о «харизме», а не об идеологии. В этой связи перед культурологией стоит принципиально новая задача. Проблема в том, что ее техники анализа приспособлены в основном для критики текстов, но применяются для анализа изображений и музыки. Между тем сами творцы искусства восстают против «засилья слова» и пытаются создать произведения, разрушающие дискурс власти. Вопрос в том, не создают ли они новые средства управления желаниями людей? Поскольку авангард оказался освоенным рынком, постольку нет иного способа контролировать власть новых медиумов кроме критического анализа.

Почему среди тысячи лиц только некоторые кажутся нам красивыми, привлекательными, вызывающими доверие? Ответ на этот вопрос можно дать, объединив понятия различных дисциплин от антропологии до эстетики. Лицо является продуктом эволюции, но лишь отчасти определяется процессом церебрализации, т.е. увеличением массы мозга, уменьшением челюсти, а также климатом и другими воздействиями окружающей среды. Многое зависит от культуры и образа жизни. Сегодня эстетическая хирургия, фитнес и парфюмерия произвели настоящую революцию. Можно говорить о кризисе родового лица, доставшемся нам от предков, и о создании новой внешности, которую можно назвать клиповой или кукольной. Все это привлекательно, может быть, на подиуме, но в микросредах, где складываются близкие и сильные взаимодействия, лица, на которых отсутствуют следы мысли и опыт прожитой жизни, вызывают скуку, а то и отвращение.

Визуальный поворот вызвал, прежде всего, закат книжной культуры, но этим не ограничился. Сегодня существовать, значит выкладывать свои фотографии в социальных сетях. Судя по популярности некоторых телепередач, происходящее на экране для многих является даже более реальным, чем сама реальность. Для обозначения этого годится термин «гиперреализм». Данное явление возможно, во-первых, благодаря цифровым технологиям. Во-вторых, то, что представлено на экране — это не просто картина или реклама, отсылающие нас к реальным вещам и событиям, которые они представляют. Значительная часть людей занята сегодня производством и потреблением образов, которые стали важнейшим товаром. Хуже всего, что сам человек как бы утратил глубину и превратился в поверхность, он представлен на сцене жизни молодым и гламурным снаружи, будучи пустым и холодным внутри.

Очевидно, что современная визуальная культура становится формой постидеологии. Её «эстетика» является формой управления людьми и современные политтех-

нологии это лучше всего подтверждают. Сюда можно добавить и психоделическую музыку, которая задает особое отрешенное от реальности настроение. В какой-то мере это происходит и с «сакральным», фантазии о котором стали весьма популярны.

Эта проблема снова оказалась в поле внимания культурологов, и это нельзя объяснить некой модой на архаику. На самом деле это реакция, во-первых, на абсолютизацию точных методов в науках о культуре и лучшим примером является научное изучение религии. Во-вторых, это осознание опасности утраты смысла культурных символов, духовных практик, высших ценностей, которые определяют поведение людей. Сегодня мы функционируем как агенты системы, как участники рынка, т.е. формально и утилитарно. В-третьих, неожиданное в эпоху прогресса науки и развития демократии возвращение архаичных практик вызвано переходом современного мира из нормального состояния в экстремальное. На экранах наших ТВ возвращается римская эпоха зрелищ. Гуманитариев это приводит в уныние, кажется, вместо очеловечивания современные медиа бестиализируют людей. Но если вдуматься, это по-своему эффективный способ управления массами людей.

В условиях секулярного мира насилие возрождается в качестве одного из суррогатов сакрального (священного) [1]. В политике снова в ходу понятие врага. В связи с ростом миграции растет ксенофобия. Неудивительно, что философы размышляют о природе насилия, причем стремятся не только доказать его неизбежность, но и оправдать необходимость [8]. Некоторые мыслители указывают на неизбежность и даже пользу опыта боли, насилия и войны. Если, как считал Достоевский, человеку необходим опыт страдания, то в современном комфортном обществе его явно недостаточно. Может быть, это объясняет всплеск кровавых зрелищ, напоминающих о римском Колизее, на экранах наших ТВ? Важно, чтобы это правильно поняли. Речь должна идти не о героизации или демонизации зла, а о раскрытии его «микроформ» [7]. Прежде всего, «мягкой силой» становятся мораль, право, и гуманизм. Разоблачая «гуманитарные интервенции», следует помнить, что в чрезвычайной ситуации приходится поддерживать общественный порядок и прибегать к насилию с целью предотвращения зла.

Что касается войн и насилия, их опасные последствия во многом вызваны техническим развитием. Деревенские драки и даже межплеменные войны не сопровождались огромными потерями. Они разряжали накопившуюся агрессию и на время успокаивали общество. Другое дело религиозные войны типа Крестовых походов. Но самые страшные, конечно, мировые войны XX столетия, унесшие десятки миллионов жизней. Не хочется даже думать о том, будет ли, и если будет, то какой, третья мировая война. Хорошо бы она была космической и её участниками были бы роботы. Но и в этом случае она будет совершенно бессмысленной тратой ресурсов.

Согласно Конраду Лоренцу, наиболее агрессивными являются слабые животные [11]. Таким был человек, пока не стал, благодаря технике, хозяином на Земле. Теперь нам нужно учиться сдержанности. Осознание атомной угрозы и экологическая катастрофа — это самые опасные последствия развития товарного производства. Все осознают их опасность, но не могут «заморозить» и, тем более, остановить промышленность. Принимаемые меры не эффективны, так как предопределяются логикой системы.

Наше общество является индивидуалистическим. Каким будет будущее общество, трудно сказать. Нам нужно учиться жить вместе. Отношения дружбы складываются в небольших коллективы. В современном высокодифференцированном об-

шестве люди связаны формальными, служебными, т.е. не вполне человеческими отношениями. Важно, исполняя ту или иную социальную роль, сохранить человечность. Нельзя все сваливать на систему. Как законодатели, так и исполнители правил, инструкций, постановлений несут свою долю ответственности в каждом конкретном случае применения закона. Наказание должно иметь терапевтический эффект.

ЛИТЕРАТУРА

1. Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. — М.: Европа, 2011. — 256 с.
2. Антропология субъективности и мир современной коммуникации. — М.: РИК, 2010. — 384 с.
3. Бородай Ю.М. Эротика, смерть, табу: трагедия человеческого сознания. — М.: Гнозис, Русское феноменологическое общество, 1996. — 416 с.
4. Гиренок Ф.И. Автография языка и сознания. — М.: ООО «Перспект», 2016. — 325 с.
5. Гириц К. «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. — СПб.: Университетская книга, 1997. — С. 171-202.
6. Деррида Ж. Позитивизм. — К.: «Д.Л.», 1996. — 192 с.
7. Достоевский и Ницше. Трагическая судьба человека: За и против. — Кошица: RCVK, 2018. — 446 с.
8. Жирар Р. Насилие и священное. — М.: НЛО, 2010. — 448 с.
9. Латур Б. Политики природы. — М.: Ad Marginem, 2018. — 336 с.
10. Леви-Стросс К. Первобытное мышление. — М.: Республика, 1994. — 384 с.
11. Лоренц К. Агрессия, или так называемое зло. — М.: АСТ, 2020. — 416 с.
12. Мид Д.Г. Философия настоящего. — М.: Изд. дом «Высшая школа экономики», 2014.
13. Орлова Э.А. Введение в социальную и культурную антропологию. — М.: Изд-во МГТК, 1994. — 214 с.
14. Орлова Э.А. Культурная (социальная) антропология: Учебное пособие для вузов. — М.: Академический Проект, 2004. — 480 с.
15. Плеснер Г. Ступени органического и человек: введение в философскую антропологию. — М.: Росспэн, 2004. — 368 с.
16. Слотердайк П. Сферы. Микросферология. — Т. 1. — СПб.: Наука, 2005. — 652 с.
17. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. — СПб.: Наука, 2010. — 286 с.
18. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. — М.: Республика, 1993. — 447 с. — С. 192-220.
19. Шелер М. Положение Человека в космосе // Избранные произведения — М.: Издательство «Гнозис», 1994. — 490 с. — С. 129-194.
20. Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Том 1. Изменения в поведении высшего слоя мирян в странах Запада. — М.; СПб.: Университетская книга, 2001. — 332 с.
21. Duerr H-P. *Nacktheit und Scham. Der Mythos vom Zivilisationsprozess.* — Bd. 1-5. — Frankfurt am Main, 1994-2004.
22. Kohlberg L. *The development of children's orientations toward a moral order.* — Vita Humana, 1963. — N 6. — P. 11-35.
23. Landmann M. *Philosophische Anthropologie.* 5 Auflage — Berlin. — New York: De Greyter, 1982. — 225 p.
24. Scheler M. *Wesen und Formen der Sympatie.* Gesammelten Werke. — Bd. 7. — Bern, Bonn, 1971. — 372 p.

BIBLIOGRAPHY

1. Agamben Dzh. Homo sacer. Suverennaya vlast i golaya zhizn. — М.: Европа, 2011. — 256 с.
2. Antropologiya subektivnosti i mir sovremennoy kommunikatsii. — М.: РИК, 2010. — 384 с.
3. Boroday Yu.M. Erotika, smert, tabu: tragediya chelovecheskogo soznaniya. — М.: Gnozis, Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo, 1996. — 416 с.
4. Girenok F.I. Autografiya yazyka i soznaniya. — М.: ООО «Prospekt», 2016. — 325 с.
5. Girts K. «Nasyshchennoe opisaniye»: v poiskakh interpretativnoy teorii kultury // Antologiya issledovaniy kultury. T. 1. Interpretatsiya kultury. — SPb.: Universitetskaya kniga, 1997. — S. 171-202.
6. Derrida Zh. Pozitsii. — К.: «D.L.», 1996. — 192 с.
7. Dostoevskiy i Nitsche. Tragicheskaya sudba cheloveka: Za i protiv. — Koshitsa: RCVK, 2018. — 446 с.
8. Zhirar R. Nasilie i svyashchennoe. — М.: NLO, 2010. — 448 с.
9. Latur B. Politiki prirody. — М.: Ad Marginem, 2018. — 336 с.
10. Levi-Stross K. Pervobytnoe myshlenie. — М.: Respublika, 1994. — 384 с.
11. Lorents K. Agressiya, ili tak nazyvaemoe zlo. — М.: AST, 2020. — 416 с.
12. Mid D.G. Filosofiya nastoyashchego. — М.: Izd. dom «Vysshaya shkola ekonomiki», 2014.

13. Orlova E.A. Vvedenie v sotsialnuyu i kulturnuyu antropologiyu. – M.: Izd-vo MGTK, 1994. – 214 s.
14. Orlova E.A. Kulturnaya (sotsialnaya) antropologiya: Uchebnoe posobie dlya vuzov. – M.: Akademicheskii Proekt, 2004. – 480 s.
15. Plesner G. Stupeni organicheskogo i chelovek: vvedenie v filosofskuyu antropologiyu. – M.: Rosspen, 2004. – 368 s.
16. Sloterdijk P. Sfery. Mikrosferologiya. – T. 1. – SPb.: Nauka, 2005. – 652.
17. Habermas Yu. Moralnoe soznanie i kommunikativnoe deystvie. – SPb.: Nauka, 2010. – 286 s.
18. Khaydegger M. Pismo o gumanizme // Vremya i bytie. – M.: Respublika, 1993. – 447 s. – S. 192-220.
19. Sheler M. Polozhenie Cheloveka v kosmose // Izbrannye proizvedeniya – M.: Izdatelstvo «Gnozis», 1994. – 490 s. – S. 129-194.
20. Elias N. O protsesse tsivilizatsii. Sotsiogeneticheskie i psikhogeneticheskie issledovaniya. Tom 1. Izmeneniya v povedenii vysshego sloya miryan v stranakh Zapada. – M.; SPb.: Universitetskaya kniga, 2001. – 332 s.
21. Duerr H-P. Nacktheit und Scham. Der Mythos vom Zivilisationsprozess. – Bd. 1-5. – Frankfurt am Main, 1994-2004.
22. Kohlberg L. The development of children's orientations toward a moral order. – Vita Humana, 1963. – N 6. – P. 11-35.
23. Landmann M. Philosophische Anthropologie. 5 Auflage – Berlin. – New York: De Greyter, 1982. – 225 s.
24. Scheler M. Wesen und Formen der Sympatie. Gesammelten Werke. – Bd. 7. – Bern, Bonn, 1971. – 372 s.

Поступила в редакцию 30.03.2020 г. (№ 2365)