

**Ю. М. Резник**

---

**"Иное" и формы его  
представленности в науке о  
культуре : антропологический  
вызов времени**

---

Doctrina. Studia społeczno-polityczne 2, 221-229

---

2005

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez **Muzeum Historii Polski** w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ю.М. Резник

## „Иное” и формы его представленности в науке о культуре: антропологический вызов времени

В настоящее время в науках о культуре и обществе наблюдаются две противоположных и взаимосвязанных тенденции: с одной стороны, происходит **антропологизация** системы социально-гуманитарного знания; в рамках существующих научных дисциплин появляются „свои” антропологии (экономическая и экологическая, политическая и теологическая, педагогическая и психологическая и т.д.), а, с другой, полным ходом идет **междисциплинарная интеграция** наук о человеке и культуре на основе единого антропологического знания; антропология становится все более и более комплексной, „интегративной” областью знания, опирающейся на данные как естественных, так и социальных наук.

Главная миссия всей антропологической науки (безотносительно к ее последующей дифференциации на физическую и социальную или культурную) состоит в изучении человека, человеческой природы с точки зрения выявления его родовых, т.е. всеобщих, признаков и способностей. **Родовой человек**, по Канту, есть главный предмет науки, которую он именует антропологией. Это - обобщенный образ человека как полноправного и целостного субъекта свободной и сознательной деятельности.

В процессе исторического развития антропология расширяет проблемное поле, переносит акцент с непосредственного описания человека на его косвенное и опосредованное изучение - через исследование физической природы и культуры как его „второй” природы. Физическая или физиологическая антропология, по словам Канта, „имеет в виду исследование того, что делает из человека природа”, а прагматическая — „*исследование того, что он, как свободно действующее существо, делает из себя сам*” (Соч. В 6 т. Т.6. М., 1966. - С. 351). В последнем случае речь идет прежде всего о человеке как творце культуры, а не только ее творении.

Как и другие науки о человеке и культуре, антропология ставила и пыталась разрешить, по Гердеру („Идеи к философии истории человечества”), следующие фундаментальные проблемы:

- 1) *как можно более точно описать культуры и народы;*
- 2) *изучение разных культур как альтернативных ответов на требование успешного приспособления человеческой природы к окружающей среде;*

3) *познание самих себя, собственной культуры через посредство познания других культур.*

Их можно положить условно в основу периодизации развития антропологической науки, выделив соответственно „**описательный**” (этнографический) период, „**естественно-исторический**” (эволюционистский) период и современный, **компаративный** (сравнительно-исторический, кросскультурный).

Открытие других культур и, как следствие, преодоление европоцентризма или различных вариантов теоцентризма и этноцентризма, Леонид Ионин считает **антропологической революцией**, которая соотносима, по его мнению, с Коперникианской революцией, разрушившей представление о центральном месте человека в мироздании, и Фрейдянской революции, положившей конец представлениям о человеке как разумном существе (Ионин Л.Г. Социология культуры. М., 1996). - С. 23-24). Он приводит слова американского культурантрополога Ф.Бока, для которого культура – „это то, из-за чего ты становишься чужаком, когда покидаешь свой дом” (там же, С. 17). Попадая в чужое общество, человек испытывает культурный шок, лишается четких ориентиров и превращается в беспомощное существо.

Основной итог, к которому пришла современная антропология заключается в осознании или осмыслении проблемы „**инаковости**” и многомерности социокультурного мира, в котором живут другие люди, не относящиеся к данной культуре. Сократовская формула „познай самого себя” постепенно дополняется формулой „познай себя через познание других”.

Авторы известного сборника „Иное не дано”, вышедшего под общей редакцией Юрия Николаевича Афанасьева, придерживаясь определенного замысла, не могли предвидеть, что у перестройки очень скоро обнаружатся альтернативы, способные изменить социокультурный облик страны (см.: Иное не дано. М., 1988).

Вопреки такой однолинейной логике, утверждающей возможность и однозначность выбора демократического пути, на который якобы ступили народы бывшего Советского Союза, антропологи руководствуются установкой, согласно которой „иное” не только всегда дано (хотя бы потенциально), но и имеет разнообразные формы проявления.

В русском языке слово „иной” означает буквально другой, отличающийся от этого. Ему противостоят по смыслу выражения „этот”, „наш”, „собственный” или „свой”. Приставка „ино” встречается во множестве слов и выражений, в т.ч. в таких словах, как „иноверец”, „иногородний”, „иноземец” или „иноземный”, „инонациональный”, „инопланетянин”, „иноплеменник”, „инородец”, „инородный”, „иносказательный”, „иностранец”, „иноязычие” и т.д.

По аналогии с термином „своеобразие” можно ввести термин „инакообразие”, что означало бы качественно иное, чем собственное состояние или явление культуры. Вместе с тем оно выражает некий скрытый,

латентный смысл существования какого-либо человека или группы людей, их неизвестный образ, стиль жизни.

Ориентация на иное, на познание иных культур принципиально отличает **антропологический взгляд** от всех других научных подходов. „Иное” как категория, определяющая особый ракурс рассмотрения социокультурного мира, имеет разные формы представленности в антропологической науке.

*Во-первых*, науки о культуре и культурах несут на себе отпечаток **этноцентризма**. Рассматривая предметы социологии и антропологии, Энтони Гидденс подчеркивает, что первая из них „ассоциируется с изучением „нас” (т.е. белых), а вторая - с исследованием „их” (т.е. не-белых)” (см.: Современная теоретическая социология: Энтони Гидденс. Реф. сбор. М., 1995. - С. 67). При таком понимании иное - это все то, что связано с культурой и образом жизни так называемых „дикарей”, „аборигенов”, „туземцев”, отличающихся от „цивилизованных” людей (в основном европейцев) цветом кожи, внешним видом и более „примитивными” средствами жизни.

Первый вызов, который бросили антропологи всему миру и прежде всего самим себе, а также представителям других наук о человеке, состоял в преодолении высокомерного отношения к архаическим обществам и признании „естественного” равенства всех рас и народов, проживающих на Земле. Став на защиту уникальных и особенных культур, они „очертили контуры исчезающего культурного мира, одновременно показав, как важно сохранить понимание аутентичных стилей человеческого существования во всем их разнообразии” (там же). Тем самым они способствовали „увековечиванию” обычаев и традиций исчезнувших цивилизаций и народов и ставших достоянием антропологических музеев.

Таким образом, результатом этого антропологического переворота в науках о культуре явилось преодоление негативных, отрицательных признаков слов, характеризующих иное (например, слов типа „нецивилизованные”, „неиндустриальные”, „бесписьменные”, „примитивные” и т.д.). Иные, чужие культуры и жизненные стили перестали быть поводом для культивирования чувства национального превосходства и уравнены в своих „естественных” правах с собственной, родной культурой.

*Во-вторых*, „иное” в социальной и культурной антропологии ассоциируется часто с **традиционным укладом жизни**, принципиально отличающимся от образа жизни современных городских жителей. При этом традиционная культура противопоставляется современной, индустриальной, имеющей якобы ряд дополнительных преимуществ и положительных свойств.

Поэтому предмет антропологии нередко ограничивают изучением традиционных народов и их культур (в отличие от предмета социологии, которую считают наукой о современных, индустриальных обществах). В этом состоит, по мнению Э.Гидденса, опасность превращения антропологии в особую науку об истории культуры, у которой нет или не может быть „живых” объектов.

Другая опасность, которая подстерегает антропологию на пути приоритетного исследования традиционных культурных порядков, заключается в попытке ее фактического отождествления с этнологией (этнографией). Однако даже самый всесторонний анализ социокультурной жизни этносов не может исчерпать собой всего культурного разнообразия форм человеческого существования, которые исследует антропология.

Категория „иное“ проникает в исследование форм современной социокультурной жизни, которые обычно называют **нетрадиционными**. К ним относят чаще всего те жизненные формы, которые отличаются от общепринятых и нормативно одобренных или общеразделяемых (например, культурные стили таких молодежных группировок, как „панки“, „рокки“, „хиппи“ и т.д.). К нетрадиционной культуре причисляют также способы народного врачевания и целительства, в т.ч. деятельность экстрасенсов, отдельные виды единоборства и психофизической подготовки, мистические переживания, сновидения, магические и другие „сверхъестественные“ опыты.

Поиск новых предметных областей и методов их познания приводит зачастую к созданию новых концепций и подходов, использующих антропологические методы. В качестве примеров могут служить деятельность Карлоса Кастанеды, а также многочисленные попытки „погружения“ в иные миры и в иные реальности, недоступные обычному человеку, не обладающему специальной подготовкой и навыками психофизической саморегуляции. „Запрещенная“ реальность как розовый туман притягивает всех тех, кто стремится использовать антропологию как своего рода изотерику или как науку о магии. С этой точки зрения антрополог берет на себя функции мага или шамана.

Иногда в разряд нетрадиционных социокультурных групп попадают лица с отклоняющимся поведением (наркоманы, проститутки, преступники). Именно эти формы жизненной активности считаются „зонами повышенного внимания“ антропологов, социологов и психологов.

И, наконец, еще одной формой выражения иного являются социокультурные **инновации** или нововведения. Они находят научное объяснение в той части прикладной социальной антропологии, которая выступает под разными названиями – „социальной инженерии“, „социальной терапии“, „соционики“ и пр. Социальные инновации, требующие антропологического обоснования и экспертизы, используются как средства целенаправленных изменений и управленческого воздействия.

Итак, второй вызов антропологии как современной науке, так и общественной практике заключается, с одной стороны, в обращении к „теневым“ сторонам социокультурной жизни, „тайнам“ социального бытия людей, коренящихся в сфере бессознательного и выступающего на поверхности в виде нетрадиционных элементов культуры, а, с другой, в стремлении расширить арсенал ее познавательных средств за счет „вненаучных“ опытов или психологических экспериментов, выходящих за рамки научных канонов и требований строгой научности.

Антропологи одни из первых нашли в себе достаточно сил и мужества для того чтобы признать то, от чего во все времена отворачивалась наука - существование иных миров и иных (неизвестных или запрещенных) реальностей - фактом, имеющим не только научную, но практическую значимость. Они все чаще напоминают собой канатоходцев, балансирующих на грани традиционного и нетрадиционного, реального и нереального, возможного и невозможного.

*В-третьих*, именно антропологическим изысканиям мы обязаны в значительной степени открытием и освоением такой предметной области, как исследование *повседневности*. Сфера существования „иного”, иной реальности и культуры простирается на область повседневной и обыденной жизни людей. Бернхард Вальденфельс описывает повседневное в терминах „привычное”, „упорядоченное”, „близкое” и „понятное” („самоочевидное”), противопоставляя ему необычное, событийно возникающее, фиксируемое в терминах „непривычное”, „неупорядоченное”, „далекое” и „непонятное” („малоочевидное”) (Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности //Социо-Логос. М., 1991. - С. 42).

Каким же образом повседневность становится формой воплощения иного в культуре и образе жизни людей? В принципе антропологию можно назвать наукой о культуре повседневности и обыденной жизни. Она в меньшей степени, чем, скажем, история, является регистратором событий - непривычных (и уникальных по своей сути), стихийных, удаленных от исследователя и не всегда известных или очевидных (с точки зрения „подводных” причин и факторов) явлений, вызывающих повышенный интерес.

Условием „инакообразия” повседневности выступает различие способов (образцов, паттернов, моделей) опривыченных действий и потребностей, сквозь которые пропускается как через фильтр „живая” реальность, ускользающая от непосредственного наблюдения и не поддающаяся регистрации. „Подлинная” или „истинная” реальность скрывается под прессом повседневности и повседневных действий. Она проявляется на поверхности в виде артефактов (материально-вещественных свидетельств) и паттернов поведения, сформированных под воздействием сферы коллективного бессознательного и доведенных до уровня автоматической реализации. Например, приветствия, рукопожатие, обряды ухаживания, посвящение, жертвоприношение, отправление религиозных культов, акты вероисповедания и другие поведенческие модели определяются в каждом отдельном случае *социокультурным контекстом*, т.е. совокупностью жизненных форм и паттернов, принятых в данном сообществе людей.

Примечательно, что своеобразие социокультурной ситуации или ситуационного контекста обусловлено прежде всего личностными (индивидуально-психологическими) особенностями участников взаимодействия, а ее „инакообразие” - паттернами и образцами статусно-ролевого поведения. Последнее предполагает соотносимость и сопоставимость поведенческих моделей друг с другом по ряду формальных признаков.

Следовательно, „инаковость” повседневной жизни людей проявляется не в форме их индивидуальных различий, а в виде типических представлений, образующих в своей совокупности горизонт жизненного мира. Поэтому третий вызов антропологов современным научным представлениям заключается в их перманентном стремлении „узаконить” повседневность, придать ей статус „значимой” другой реальности, занимающей подавляющую часть социокультурного времени и тем не менее выталкиваемой постоянно на периферию социальной жизни. В то же время „инаковость” повседневности проявляется на уровне коллективного бессознательного и соответствующих форм поведения, что можно изобразить в виде следующей причинно-следственной цепи: „архетипы бессознательного” - „паттерны поведения” - „поведенческие акты” (реакции).

*В-четвертых*, для более полного понимания „иного” в социокультурной жизни людей необходимо учитывать также *тип* изучаемой культуры. Воспользуемся типологией, предложенной М.Мид в книге „Культура и мир детства”. Она проводит разграничение между тремя типами культуры - постфигуративной, при которой дети учатся у своих предков, кофигуративной, где дети и взрослые учатся у своих сверстников, и префигуративной, где взрослые учатся также у своих детей.

**Постфигуративная культура** распространена в примитивных и традиционных обществах, в небольших религиозных и прочих анклавах, кофигуративная - современных, индустриальных обществах, а префигуративная возможно сформируется в обществах будущего.

В условиях доминирования постфигуративной (традиционной) культуры „иное” проявляется в виде несогласующихся с установленным порядком действий или представлений людей - инакомыслящих, иноверцев, инородцев, девиантов и т.д. Главный компонент такой культуры - традиция, освящающая и закрепляющая авторитет старших, а также их право вершить судьбы своих детей и внуков. Повседневная реальность воспринимается как постоянное воспроизводство опыта старших и возвращение к ценностям прошлого, а необычное - как переоценка и переосмысление такого опыта и выращивание новых ценностей.

На стадии господства **кофигуративной культуры** иное существует в форме элементов дискурса, дискуссий, формально-правовых споров и тяжб, парламентских и иных дебатов, допускающих и поощряющих разные взгляды и точки зрения. Определяющим компонентом данной культуры выступает рациональность, ориентирующая людей на достижение установленных целей и норм и закрепляющая формальное равенство всех участников взаимодействия. Нормой повседневного общения выступает здесь партикуляризм, закрытость и ограниченность круга участников, а в качестве необычного и событийного рассматривается открытость и универсализм.

Для **префигуративной культуры** характерны нерациональные, спонтанные формы взаимодействия. Результаты детского творчества (их фантазии, догадки, наблюдения и т.д.) становятся условиями дальнейшего

поиска оптимальных решений в разных сферах взрослой жизни. Ребенок воспринимается как полноправный участник и партнер по общению. Иное в префигуративной культуре выражено в форме построения и проигрывания различных сценариев жизни. В ее рамках повседневность характеризуется в терминах дилетантизма и импровизации, а необычное - в терминах профессионализма и точного, рационального расчета, предполагающего экспериментальную проверку исходных идей.

Итак, в разных типах культуры „иное” получает соответствующее символическое содержание. По мере продвижения к префигуративной культуре общение между людьми как носителями разных культурных стилей теряет свой жесткий и формальный характер, уступая место все более гибким и „горизонтальным” связям между участниками взаимодействия.

Четвертый антропологический вызов связан с утверждением в современной социальной науке идеи культурного плюрализма „иного” и его качественного отличия от „своего” или „этого”. На разных этапах развития культуры „инакообразие” проявляется в форме межпоколенческого противостояния (конфликта или борьбы между поколениями), рационального дискурса и игрового моделирования совместной жизни.

*В-пятых*, внутри современного общества „иное” выступает в виде альтернативного мира, противостоящего миру институциональных систем (рынку и государству). В теории современности Юргена Хабермаса представлена **„двухполюсная” модель** общества. Он дает интересную версию основного конфликта современности. При объяснении этого процесса он исходит из своей идеи двухступенчатого постижения социума - вначале как системы, а затем как жизненного мира.

Общество в результате длительного исторического развития приходит, по мнению Ю.Хабермаса, к образованию двух основных сфер – «жизненного» и «системного» миров. Каждой из указанных сфер соответствуют определенные типы рациональности и интеграции.

**«Жизненный мир»** – это прежде всего сфера непосредственной коммуникации людей, которая реализуется в их социальных отношениях в семье, дружеской компании, на работе, а также публичная сфера, включающая разнообразные коммуникационные сети, в частности средства массовой информации. Именно здесь производится культура, возникают различные образцы взаимодействия, новые социальные формы и движения, формируется общественное мнение.

Этот мир регулируется при помощи передаваемых вместе с культурой символических средств (лингвистических образцов) коммуникативной рациональности т.е. рациональности, ориентированной на взаимопонимание людей, которое в свою очередь достигается посредством «дискурса» (аргументации, свободной от внешнего давления и направленной на тематизацию тех спорных вопросов, в которых возможно достичь согласия).

Жизненному миру противостоит **«системный мир»**, который образуется совокупностью безличных (анонимных) отношений людей

в сфере экономической и государственной деятельности. Первоначально он вычленяется из общественного компонента жизненного мира, который становится в дальнейшем его «окружающей средой». Этот мир подчинен инструментальной рациональности, т.е. рациональности, ориентированной на целедостижение. В отличие от «жизненного мира», в котором отсутствуют чье-либо господство и доминирующие нормы, «системный мир» регулируется средствами типа «деньги» и «власть».

Противоречие между жизненным миром и системой составляет основное содержание общественного развития на современном этапе. Хабермас отмечает характерные особенности этого противоречия, имеющего прямое отношение к проблемам институционализации гражданского общества.

*Первое.* Жизненный мир постоянно подвергаются колонизации (экспансии) через такие системы, как экономика и политика (рынок и бюрократию). Подобное воздействие ведет к разрушению культуры и порождает различные социальные патологии. Формальная рационализация проникает через экономику и государство в жизненное пространство людей, вызывая нарушения в их коммуникативно-структурированных сферах.

Так происходит его «внутренняя» колонизация. Жизненный мир все сильнее подчиняется логике эффективности и инструментализма как главных критериев существования системного мира. Хозяйственная и политическая система посредством монетаризации и бюрократизации навязывают этому миру свои императивы, разрушая не только его материальное воспроизводство, но и символическое. В результате его рационализации разрушается культура, в т.ч. традиционные ценности, связанные с воспроизводством.

*Второе.* Центр конфликтов смещается постепенно от экономики и политики к сфере культуры и символического воспроизводства. Он уже не регулируется через партии и организации, как в прежнем буржуазном обществе, а проявляется во внеинституциональных формах протеста.

Объектом борьбы становится стиль жизни и культурные ценности. С одной стороны, частная коммуникативная практика людей подвергается односторонней рационализации в пользу утилитаристского стиля с его консумизмом, собственническим индивидуализмом, ориентацией на достижение и конкуренцию. С другой стороны, общественная сфера также подпадает под господство административной системы, ориентированной в силу своей специфики на подавление общественного мнения и формирование массовой лояльности.

*Третье.* Новые социальные движения (движение за сохранение окружающей среды, за мир, женское движение и пр.), возникающие благодаря самоорганизации общества, должны защищать жизненный мир от вторжения экономики и государства, которое влечет за собой овеществление и бюрократизацию человеческой коммуникации. Они должны заполнить тот вакуум, который образуется в результате отделения от жизненного

мира и обособления „экспертных культур” (специализированных форм культуры в отличие от обыденной культуры или культуры повседневности).

В этом взгляды Хабермаса близки позиции Турена. Их общий вывод таков: внутри современного общества, а непосредственно - в рамках жизненного мира - возникают силы сопротивления и борьбы с искусственно проводимой государством модернизацией. Поэтому переход к постиндустриальному (информационному) и постлиберальному обществу есть противоречивый и сложный процесс, при котором нужно учитывать культурную и национальную специфику тех стран, что находятся еще в начале пути.

Пятый вызов антропологов современной социальной науке есть реакция исследователей на рационализацию и формализацию человеческих отношений, на рост социального отчуждения людей, оторванных не только от продуктов своего труда, но и от самих себя как творцов культуры. С антропологической точки зрения конфликты в обществе обусловлены не столько изменениями в способе материального производства или в политической системе, а сколько нарушениями равновесия между системным и жизненным мирами, потерей иммунитета и имеющимися сбоями в символическом воспроизводстве культуры.

В заключении хотелось бы отметить, что антропологический взгляд на мир отличается не только теоретической установкой на выявление иного, но и методологической ориентацией на построение его научной картины с точки зрения наблюдаемого. В этом состоит принципиальное отличие антропологии от социологического подхода, для которого свойственно изучать общество и культуры с позиции самого наблюдателя. *„Это значит, - писал К. Леви-Строс, - что она в своем описании своеобразных и далеких обществ либо ставит перед собой задачу понять точку зрения самого туземца, либо расширяет объект своего исследования, включая туда общество наблюдателя, но пытаясь при этом построить некоторую систему отсчета, основанную на этнографическом опыте и одновременно не зависящую ни от наблюдателя, ни от объекта его исследования”* (Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1985. - С. 322).

Ю.М. РЕЗНИК

Prof. dr hab., Katedra Filozofii, Uniwersytet Białoruski w Mińsku, Białoruś