

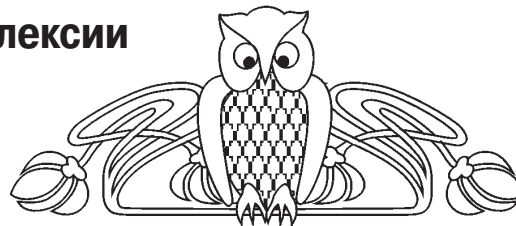


УДК [316:130.2]+111.1

Социальная онтология культуры в зеркале антропологической рефлексии

О. М. Ломако

Ломако Ольга Михайловна – доктор философских наук, профессор кафедры теоретической и социальной философии, Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского, olga-lomako@yandex.ru



Статья посвящена социально-онтологическому анализу культуры в ее антропологической рефлексии. Проблемное поле онтологии культуры изначально включает в себя процесс антропосоциокультурогенеза. Речь идет о рассмотрении происхождения человеческого общества и культуры сравнительно-историческим методом генеалогии, направленным на выявление истоков и начал человеческого бытия. Рассматривается специфика философского метода генеалогии Фридриха Ницше. Раскрывается сложность и многоаспектность проблемы антропогенеза на примере архаической культуры. Она включает в себя миф и символ, язык и деятельность, сакральное и мирское, телесное и духовное в их историческом развитии. Анализируются базовые характеристики человеческого бытия: пространство и время, определяются их отличия от современного понимания этих категорий. Сознание древнего человека обращено к истоку времени, и поэтому оно выполняет эвристическую функцию. Начало времени содержит архетипы, идеальные образцы культурного бытия. Соматические модели мира архаики связаны с техниками создания сакрального пространства, с местами памяти, с социальной памятью. Генеzis понимается как возникновение и развитие культуры как специфического способа человеческой жизни, который раскрывает себя исторически как процесс культурного наследия, отличного от мира живой природы.

Ключевые слова: философия культуры, социальное бытие, антропосоциокультурогенез, генеалогия, Ницше, архаика, пространство, время, миф, символ, социальная память, культурное наследие.

DOI: <https://doi.org/10.18500/1819-7671-2019-19-2-145-149>

Современность – пространство поликультурное и социальное. В настоящее время общество представляет собой чрезвычайно сложное образование, это переплетение различных традиций, языков, образов жизни, манер поведения и т.д. В эпоху транснациональной интеграции особую актуальность приобретает проблема межкультурных коммуникаций и культурной идентичности. Методологические возможности решения этой проблемы связаны не только с будущим, но и с прошлым, с философским осмыслением социокультурных феноменов с точки зрения социальной онтологии культуры как способа человеческого бытия, что в свою очередь предполагает решение проблемы антропосоциокультурогенеза сравнительно-историческим методом генеалогии.

Ф. Ницше рассматривал человека как физически слабый «зоологический вид», главными свойствами которого являются интеллект и фантазия. Развивая их, человек обеспечивает себе выживание. Этому же служат и «средства культуры», создаваемые человеком. Генеалогия Ницше затрагивает по сути фундаментальный вопрос – встречу человека с самим собой, которая может состояться только через обращение к истокам человеческой культуры, через поиск, направленный к началу, к вопросам рода и его возникновения.

Человек «заброшен» в мир, как в открытый космос. Он – странник и пограничник, «terra intermedia» – ничейная земля между жизнью и смертью, Богом и зверем, хотя оседлый образ жизни – сравнительно позднее его историческое состояние. Все же будучи номадом человек бытовал не в бесконечном универсуме, а в том, что теперь мы называем окружающей средой, «бытием-в-мире». Первобытный человек перемещался не как изолированный индивид, а в рамках спаянного телесными связями коллектива, который и образовывал то, что можно назвать атмосферой. На самом деле атмосфера не может быть сведена лишь к ее метеорологическому пониманию. Она есть место обитания человека, наполненное знаками, образами, звуками и ароматами, издаваемыми окружающими людьми и вещами. Ребенок вынашивается матерью, ее лоно образует ту первосферу, которая мыслится колыбелью человека.

Выводя мораль, язык, миф из потребностей в еде, защищенности, единстве, Ф. Ницше имел в виду потребности общины, то есть первичного социума. Физическая слабость человека как «зоологического вида» во многом обусловлена разной скоростью созревания различных систем организма человека и животного. Так, у человеческих детей нейромышечная структура созревает еще целый год после рождения, тогда как животное получает неизменный комплекс инстинктов, поскольку формирование нейромышечной ткани происходит в утробе матери. У животного есть готовая среда обитания. Поведе-



ние животных определяется инстинктами, среда обитания – схемой, управляющей реакциями или вызывающей их. У человека нет готовой среды обитания, он сам должен создавать собственный мир и определять в нем свое место. Следовательно, наличие морали, интеллекта, эстетического чувства у людей уже на самых ранних этапах эволюции отличают человека от животных с их физическими данными. Древний человек не только сообща добывал и съедал пищу, сами его чувства и мысли были также коллективными представлениями. Принципиальное отличие человека от животного обусловлено тем, что человек не приспособляется к естественной среде, а строит для себя искусственную среду обитания, которая определяет особенности его тела и души, это и есть культура, так называемая «вторая природа» человека. Поведение животных инстинктивно, поэтому у них отсутствует накопление навыка. Навык не кумулятивен, а инстинктивен. У человека происходит накопление опыта через поколения. Наиболее универсальное определение культуры – совокупный человеческий опыт, что определяет его специфический способ бытия.

В одном слове «культура» объединены биологический и социально-гуманитарный смыслы. Культура противостоит природе, как все искусственное, рукотворное и мыслетворное, и соотносится с обществом, но они не тождественны, поскольку различаются модальностью. Как известно, существуют три основных модуса бытия: вещи, свойства и отношения. Если общество есть система отношений, то культура представляет собой единство взаимопревращающихся друг в друга вещей, свойств и отношений. Свойство – ненаследуемая, прижизненно вырабатываемая способность изменять мир и самого себя – становится духовным и практическим отношением к миру и к людям и, наконец, воплощается в мире вещей. Общими характеристиками для культуры и общества является их внебиологичность, общее происхождение и история (социокультурные формы).

В. Б. Устьянцев проводит системно-структурный анализ проблемы «человеческого начала», раскрывая многообразие природных и социальных факторов на ранних стадиях становления культуры и общества. «Человеческое начало» выступает, по его мнению, как момент общего развития общества. С одной стороны, в «человеческом начале» происходит отрицание и снятие предистории общества, с другой, «начало» играет роль организатора, предопределяя более развитые этапы становления общества [1, с. 76–77].

Осваивая окружающий мир, точнее, осваиваясь в нем, современники той эпохи форму-

лировали свои вопросы генеалогически: откуда взялся мир? откуда взялся огонь? Онтологически и гносеологически гораздо важнее именно эта изначальная направленность человеческой мысли на познание истоков бытия, его начала, нежели конкретные исторические формы, в которые облекался сам ответ на подобные вопросы. Как известно, эти формы представляли собой мифотворчество, характерной чертой которого был скорее инстинктивный, нежели осознанный страх перед течением времени. Не случайно одна из характерных черт мифа – обратимость времени. Идея вечного возвращения – основополагающий принцип мифологического сознания. Неоспоримым фактом является то, что познание человеком окружающего мира началось с разгадки его генезиса. Это относится в равной степени как к миру физическому, так и к миру социальному. Иными словами, познание шло через генезис к структуре и функциям. Разумеется, ответ на вопросы происхождения мира могла дать только мифология.

Мифологическому сознанию чужда какая-либо пространственно-временная локализация событий. Однако именно потому, что сознание это обращено не к началу вообще, а именно к первоначальному началу, к истоку времени, оно было способно выполнять эвристическую функцию, поскольку в нем содержатся первозданные начала (архетипы) сущего: «первозданные» люди и «первозданный» мир природы, «первозданные» события и ситуации. Вполне естественно, что все они наделялись сакральным свойством, которое со временем подвергалось «порче», чтобы затем самым чудесным образом вновь и вновь возвращать все творения к своей первозданности. Вполне очевидно, что еще на заре культуры человек ощущает необходимость в ретроспективе, в обращении к началу и истоку бытия, проявляя свою, пусть еще не совсем осознанную, историческую природу. Как результат этого исторического предчувствия – создание универсального мифа о происхождении и началах бытия, призванного служить ему ориентиром в бесконечном круговороте природы, частицей которого он себя ощущал и постепенно осознавал.

Рождение культуры удостоверяет *нетождественность* человека и природы. Будучи естественным существом, человек не тождествен природе. Появляется некий запас «прочности» бытия как результат отношения к прошлому в образе тотемического предка, умирающего и в то же время остающегося, продолжающего присутствовать в жизни людей. Древний человек еще не мог отделять представление о времени от переживания его, не существовало также и резкого различия между живыми и мертвыми.



То, что мертвые продолжает жить, сохраняя при этом связь с живыми, было совершенно естественно. Первобытное восприятие о пространстве и времени качественно отличалось от современных представлений: время воспринималось в первобытном сознании в виде пространства, разделенного на свои отрезки, тогда как пространство представлялось в виде вещи. Древний человек вообще не знал разрыва слова и дела, слова и вещи. Его способность к устной речи была очень ограничена и не приспособлена для выражения эмоционального состояния и, тем более, внутреннего духовного мира.

Возникает необходимость в новых средствах общения. Мысли, чувства, эмоции и переживания, находившиеся внутри, отделяются от сознания человека, начинают жить новой, внешней жизнью. Они *овеществляются*, приобретая небывалую до того определенность и прочность. Так появляются вещи, которые не имели практического применения. Единственным их реальным назначением могла быть потребность в материализованном выражении идей, чувств, внутренних переживаний человека, его творческой фантазии. Именно поэтому в тот период было произведено так много вещей – первознаков бытия. С их помощью человек обживал пространство, делая его «своим», т. е. человеческим. Проведя ряд симметричных полосок краской по камню или выдолбив в камне ямку, человек подчинял мертвую, сотни тысяч лет существовавшую независимо от него материю своему желанию, своей цели, воплощал в ней чувства и мысли. Подчиняясь человеческой воле, вещь проходила своеобразный обряд инициации, «умирая» как просто камень, дерево, кость и «рождаясь» как символ, отсылающий к определенным смыслам и отношениям к прошлому, к «началу». Эти смыслы, изменяясь в ходе истории, становились неузнаваемыми или вовсе терялись. В окружающих нас вещах порой так же трудно узнать *первовещи*, как в нас самих – далеких прародителей [2, с. 254].

Так, например, *чаша* как знак плодородия и женского начала проходит через всю историю изобразительного искусства первобытности, приобретая с течением времени все более ярко выраженные символические черты. У многих первобытных народов чашами для питья служили человеческие черепа – предков или врагов. В любом случае питье это имело магическое свойство: из вражьего черепа брались храбрость и сила, из черепа близких людей – плодородие и связь с сакральным миром. В христианстве чаша всегда была высоким и священным символом: в Ковчеге Завета стояла стамна – золотой сосуд, наполненный манной. Церковь видит

в стамне образ Божьей Матери. В этом сосуде вмещается «манна жизни», сам Христос – хлеб жизни и бессмертия. Христос воплощается в чреве Девы Марии как в символической чаше, поэтому Богородица именуется чашей спасения (στέμνος (греч.) – «глиняный сосуд», «кувшин для вина») [3, с. 4].

Очень рано возникает определенная техника создания сакрального магического пространства – священного и в то же время уподобленного человеческому телу. Сакральное, то есть переживаемое как священное, пространство закрыто и конечно и расширяется только в более позднее время. Оно обладает центром и системой координат, связанной с человеческим телом и его вертикальным положением (прямохождением). Каждое место в переживаемом пространстве имеет значение для человека, поскольку части пространства качественно различны и на их отношениях строится богатая содержанием градация переживаемого пространства. Пространство становится *местом* (Stätte), таким пространственным «пятном», находясь в котором, человек чувствует *силу* места и хочет повторить ее воздействие [4, с. 142].

Есть особый смысл в том, что пространственная семантика нижнего и верхнего мира различна. Начиная с каменного века, символом охранно-ограничительной модели Вселенной становится круг и овал – та первосфера, которая воспринималась как пространство упорядоченное, доступное обозрению и подконтрольное, тогда как за его пределами простирался хаос, неизвестность и тьма. Эта модель нашла свое воплощение в круглой форме палеолитического жилища, первых храмов и гораздо позднее – в геометрии первых городов.

Если символом защищенного пространства был круг, то мир мертвых представлялся в виде *лабиринта*. По сути обживание человеком мира осуществлялось посредством осмысления символизма человеческого и животного тела. Мифологическая нерасчлененность, спонтанность восприятия, его целостность есть следствие символического единства мира и человека и их взаимодействия в человеческом теле. Тело есть «странный объект, использующий свои части в качестве символики мира», и только при помощи тела мы «можем вторгаться в этот мир», понимать его и «находить ему значения». Тело проектирует вокруг себя культурный мир [5, с. 90].

Человек в генеалогии Ницше рассматривается в неразрывном единстве жизни и смерти. Человек – не *цель*, а *мост* между жизнью и смертью. Таким образом, Ницше возвращает понятию *трансценденция* его изначальный



смысл *переступания как восхождения и нисхождения* [6, с. 36]. Как действительная история (*Wirkliche Historie*) и как «историческое чувство» ницшеанская генеалогия в оценке Мишеля Фуко противостоит надисторической точке зрения, обеспечивающей вневременную точку опоры. Не страшась заглянуть в низменное, генеалогия переключает свое внимание на самое близкое: на *тело*, что, казалось бы, гораздо ближе медицине, чем философии. Предлагаемый ницшеанский проект означает возвращение к первичной фундаментальной интенции – к осознанию человеком себя как смертного существа. Его философская генеалогия становится собиранием культуры в ее целостность, выявлением почвы, подлинной родины человека.

В ходе общецивилизационного процесса разрушаются природные границы бытия: между жизнью и смертью, между женским и мужским началом. «Нет сегодня менее надежной вещи, чем пол – при всей раскрепощенности сексуального дискурса» [7], – утверждает Ж. Бодрийяр, – и «мертвым не отводится больше никакого места, никакого пространства и времени, им не найти пристанища, их просто развеивают в дым» [8, с. 238]. От обществ первобытных к современным обществам идет необратимая эволюция: постепенно *мертвые перестают существовать*. Они вообще выводятся за рамки символического оборота группы, не признаются больше полноценными существами и достойными партнерами обмена. И все яснее им на это указывают, переселяя их все дальше и дальше от живых – из домашней интимности на кладбище, затем все дальше от центра на периферию и, в конечном счете, в никуда. Однако жизнь нельзя свести к «абсолютной прибавочной стоимости», отсекая от нее смерть. Если нет мертвых, значит, нет и живых.

Человек живет не в идеально сконструированном, а в реальном мире. Отказываясь от любой абсолютной истины, генеалогия представляет собой специфический способ рассмотрения социально-культурных явлений, особенность которого состоит в отрицании их неизменности и всеобщности основания происхождения. Генеалогия предполагает описание конкретного множества причин возникновения этих явлений. Пожалуй, нет большей ошибки, чем подходить к ним с позиций либо–либо, настаивая на какой-нибудь одной версии, исключая при этом все другие возможности. Совмещение несовместимого, сочетание противоположных друг другу значений – несомненная особенность архаического мышления.

В генеалогии Ницше культура предстает как некая онтологическая схема социального, как первичная трагическая рефлексия. Дионисийская трагедия – огороженный, прирученный через искусство хаос. Такое пространство единения можно обозначить как некое *хоровое, собирающее место*, где человек учился без страха смотреть в лицо смерти и достойно воспринимать ужасы жизни, видеть разгул людских страстей и мужественно переносить утрату близких. Это место встречи и расставания, где спасаются через *объединение*. Смерть становится не явлением *во времени*, а переживанием *в пространстве*. Чтобы победить все разрушающее время, необходимо создать *гетерогенное* культурное пространство, в котором онтологически соединяются экзистенциальное и социальное. Основная мысль Ницше состоит в том, что человек не может спастись от страха смерти в одиночку. Философ видит выход в хоровой жизни, в возвращении к дионисийскому искусству, важнейшее назначение которого заключается именно в том, чтобы преодолеть все пропасти между людьми чувством единения. Суть философского подхода генеалогии к анализу социокультурной реальности заключается в его *гетерогенности*, в преодолении противоречия *свое–чужое*. Обозначая границу между жизнью и смертью, прошлым и будущим, он удостоверяет естественный порядок человеческого бытия как единство природного и культурного, социального и индивидуального, экзистенциального и рационального. Расширяя человеческое мировоззрение, социальная онтология культуры объединяет органический, исторический и культурный миры. Это соединение находит свое наиболее полное выражение в культурном наследии и социальной памяти.

Список литературы

1. Устьянцев В. Б. Проблема становления социального. Саратов, 1982. 175 с.
2. Ломако О. М. Генеалогия воспитания : философско-педагогическая антропология. СПб., 2003. 264 с.
3. Норцов А. Н. Символ чаши в христианской иконографии и истории. Тамбов, 1906. 78 с.
4. Bollnow O. F. Mensch und Raum. Stuttgart, 1963. 310 S.
5. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. М., 1999. 605 с.
6. Bollnow O. F. Existenzphilosophie. Stuttgart, 1964. 310 S.
7. Baudrillard J. De la Séduction. Paris, 1979. 340 p.
8. Baudrillard J. L'échange symbolique et la mort. Paris, 1976. 344 p.



Образец для цитирования:

Ломако О. М. Социальная онтология культуры в зеркале антропологической рефлексии // Изв. Саратов. ун-та. Нов. сер. Сер. Философия. Психология. Педагогика. 2019. Т. 19, вып. 2. С. 145–149. DOI: <https://doi.org/10.18500/1819-7671-2019-19-2-145-149>

**Social Ontology of Culture
in the View of Anthropological Reflection**

O. M. Lomako

Ol'ga M. Lomako, <https://orcid.org/0000-0003-0543-0379>, Saratov State University, 83 Astrakhanskaya St., Saratov 410012, Russia, olga-lomako@yandex.ru

The article is devoted to the social ontological analysis of culture in its anthropological reflection. The problem field of the ontology of culture initially involves the process of anthropogenesis. We are talking about the consideration of the origin of human society and culture with the help of the comparative-historical method of genealogy, aimed at identifying the origins and beginnings of human existence. The specificity of the philosophical method of Friedrich Nietzsche's genealogy is considered. The complexity and multi-aspect of the problem of anthropogenesis using the example of archaic culture is revealed. It includes myth and symbol, language and activity, sacred and profane, physical and spiritual in their historical development. The basic characteristics of human existence namely space and time are analyzed and their differences from the modern understanding of these categories are determined. The consciousness of the ancient man is drawn to the source of time, and therefore it performs a heuristic function. The beginning of time contains archetypes, the ideal examples of cultural life. Somatic models of the world of Archaic are associated with the techniques of creating a sacred space, with places of memory, and social memory. Genesis

is understood as the emergence and development of culture as a specific means of human life, which reveals itself historically as a process of cultural heritage, different from the world of nature.

Keywords: philosophy of culture, social being, anthropogenesis, genealogy, Nietzsche, archaic, space, time, myth, symbol, social memory, cultural heritage.

References

1. Ustyantsev V. B. *Problema stanovleniya sotcial'nogo* [The problem of Social Development]. Saratov, 1982. 175 p. (in Russian).
2. Lomako O.M. *Genealogiya vospitaniya: filosofsko-pedagogicheskaya antropologiya* [Genealogy of Education: Philosophical and Pedagogical Anthropology]. St. Petersburg, 2003. 264 p. (in Russian).
3. Nortcov A. N. *Simvol chashi v khristianskoi ikonografii i istorii* [The Symbol of the Cup in Christian Iconography and History]. Tambov, 1906. 78 p. (in Russian).
4. Bollnow O. F. *Mensch und Raum*. Stuttgart, 1963. 310 S.
5. Merleau-Ponty M. *Fenomenologiya vospriyatiya* [Phenomenology of perception]. Moscow, 1999. 605 p. (in Russian).
6. Bollnow O. F. *Existenzphilosophie*. Stuttgart, 1964. 310 S.
7. Baudrillard J. *De la Séduction*. Paris, 1979. 340 p.
8. Baudrillard J. *L'échange symbolique et la mort*. Paris, 1976. 344 p.

Cite this article as:

Lomako O. M. Social Ontology of Culture in the View of Anthropological Reflection. *Izv. Saratov Univ. (N. S.), Ser. Philosophy. Psychology. Pedagogy*, 2019, vol. 19, iss. 2, pp. 145–149. DOI: <https://doi.org/10.18500/1819-7671-2019-19-2-145-149>
