

Сулова Е.Э.

(научный руководитель – Е.Г. Соколов)

ОБРАЗ ЕВРОПЕЙЦА КАК ИССЛЕДОВАТЕЛЯ

Обращаясь к проблеме персональности как современному типу самоидентификации в европейской культуре, которая неизменно приводит к вопросу о понимании между индивидами, мы не можем не рассмотреть значимость взаимопонимания между различными культурами, что во многом зависит от духовных оснований носителей данных культур. Так для решения проблемы понимания и ненасильственного изучения других культур со стороны европейской культуры необходимо рассмотреть образ самого исследователя. Тематизируя «поле культурного производства», выдающийся современный социолог Пьер Бурдьё писал: «Объективировать объективирующего субъекта, объективировать объективирующую точку зрения – это продельвается постоянно, но производится, очевидно, слишком радикальным образом и, в действительности, очень поверхностно... Упускают, что нужно объективировать свою позицию в этом субуниверсуме, в котором ангажированы специфические интересы и которым является мир культурного производства» (Объективировать объективирующего субъекта. // Начала. М., 1994).

Образ современного ученого сформировался в Новое время как исключительно шовинистический, несущий в себе архаическую идею насилия над природой. Он принимает законченную форму в дефиниции антрополога как «белого, мужчины, европейца». Наука порождает такое положение дел, т. к. основывается на девизе: «Знание – Сила». Сила здесь также отождествляется с властью, что провоцирует непонимание и столкновение с другими культурами и приводит ко все более возрастающей трагедийности, поскольку, с другой стороны, позволяет оценить значимость и неповторимость всех народов. Обосновываясь в бунтарских трактатах мыслителей эпохи Возрождения, обретая «опытность» у Декарта, особо изощренное выражение такая позиция находит свое место в рассуждениях просветителей. Наше «Я», находящееся на позиции европоцентризма, оказывается изолированным, обращенным к самому себе, рефлексивным над тем, что Чуждое не может быть им окончательно интерпретировано. Эта проблема была одной из важней-

ших в произведениях немецких романтиков, где они рассматривали мир не как совокупность неизменных вещей и законченных форм, но как процесс бесконечного становления, который представляет из себя творческую и духовную деятельность и при этом является деятельностью символического воплощения и раскрытия Внутреннего во Внешнем. Философия представлялась романтикам как особый целостный взгляд на переживаемую действительность: «Чтобы понимать природу, необходимо заставить ее возникать внутренне во всей ее последовательности. В этом замысле нужно руководиться исключительно божественной тоской по существам, подобным нам, и непреложным условиям их умозрения, ибо, воистину, вся природа постижима только, как орудие и посредник согласия разумных существ. Мыслящий человек возвращается к первичной функции своего бытия, к творческому созерцанию...» (Ученики в Саисе // Гейнрих фон Офтердинген... СПб, 1995). Такая целостность требовала осознания персонального происхождения. Романтики обратились к культурной истории Европы и собственным истокам. Здесь на этой границе философия романтиков вошла в соприкосновение с Чуждым, Непознаваемым, которое существовало как некая свободная область, неизбежно противостоящая Собственному. Понятие Чуждого разрушало метафизические конструкции при погружении в чужие культуры, допустим, культуру Индии, при этом, по словам Новалиса: «Философия, собственно говоря, есть тоска по родине, желание повсюду быть дома». Возникало навязывание собственного топоса другим культурам.

Родившийся еще у романтиков сильный интерес к примитивным и, шире, неевропейским народам, к середине XIX века приводит к появлению антропологии как единой науки о различных народах, включающую историю, психологию, физиологию и т.д. Антропологами назвались эволюционисты. Одним из мощнейших толчков к появлению эволюционистской концепции стала теория «происхождения видов», созданная Дарвином. Как писал М. Ландманн: «Дарвин не основал эволюционизм, как часто неверно утверждалось, а первым реализовал возможности механического способа мышления. Достижением его теории является не идея происхождения, а идея селекции. Что же приводит развитие в движение и заставляет его двигаться вперед, постоянно меняя уровень развития, способствуя возникновению высших и разнообразных видов?.. Оно не стремится

вверх к определенной цели, а имеет внутренние причины». (*Landmann M. Philosophischen Anthropologie. Berlin – New York, 1982*) Постоянные изменения, даже органические, у животных, борьба за существование, сформулированное понятие вида, искусственного и естественного отбора и другие моменты учения Дарвина произвели поистине революционное действие в науке. Реакция на эволюционизм, бурно развивавшийся на почве дарвинизма, оказалась различной, но несмотря на постоянную критику в различных областях науки, это направление порядка ста лет было несомненно лидирующим в рассмотрении тех вопросов, которые связывали царство природы, человека, а также переносились и на общество. Для Маркса и Энгельса в «Диалектике природы» все было достаточно ясно: обезьяна взяла в руки палку и стала человеком. Ницше всячески этому сопротивлялся, говоря, что человек уже превзошел червя, но путь до обезьяны еще слишком долг. Возникал и продолжает возникать ряд противоположных мнений, допустим, когда-то один из преподавателей философского факультета ЛГУ сказал, что «если Ленин полагает, что произошел от обезьяны, то ради Бога! Я предпочитаю считать, что произошел от Абсолютного Духа». В той же Советской России небезызвестный академик Т.Д. Лысенко в конце 40-х годов XX века, признавая высокое значение теории Дарвина, тем не менее писал: «Многим до сих пор не ясна ошибка Дарвина, перенесшего в свое учение сумасбродную реакционную схему Мальтуса о народонаселении... Биологам нужно бы было еще и еще раз нужно вдуматься в слова Энгельса: «Все учение Дарвина о борьбе за существование – это просто-напросто перенесение из общества в область живой природы учения Гоббса о войне всех против всех и буржуазно-экономического учения о конкуренции наряду с теорией народонаселения Мальтуса...»...Для прогрессивно мыслящего дарвиниста должно быть ясным, что реакционная мальтузианская схема хотя и была принята Дарвином, но она в корне противоречит материалистическому началу его собственного учения» (*Лысенко Т.Д. История биологии – арена идеологической борьбы. // Тимирязев К.А. Краткий очерк теории Дарвина. М., 1949*).

В 1858 году начинает регулярно выходить издание Теодора Вайца «*Antropologie die Naturvolkes*». Надо заметить, что интерес к этой теме не возник внезапно. Записи о удивительных народах, живущих по соседству, встречаются и у аккадских писцов, да и вообще рас-

пространены в различных культурах Древнего мира. Скорее именно в период европейского Средневековья в силу ряда причин этот интерес сильно уменьшился. Но так называемая эпоха «Великих географических открытий» дала сильнейший импульс для развития этого интереса. Для Германии же в силу внутренних причин тема межэтнической коммуникации была остро актуальна уже с середины XVI века, а с начала XVII (1607) в Магдебурге начинается серия книг «Etnographia Mundi». Но эволюционисты полностью перехватили исследование антропологической проблематики. Главной из заслуг эволюционистов стоит отметить то, что дикое состояние культуры было признано ими самостоятельной, по своим собственным законам развивающейся культурой. Фактически, именно эволюционисты ввели противопоставление цивилизации и первобытности и наполнили термин «дикость» конкретным содержанием. Одной из первых крупнейших работ, посвященных этой проблематике, стала книга Эдуарда Тейлора «Первобытная культура», которая увидела свет в 1871 году. А одной из главных задач этой книги было введение в антропологические исследования естественнонаучных методов. Следовательно, отсюда происходит и естественнонаучная систематика, когда все законы культуры можно выстроить в ряд от низших к высшим. Э. Тейлор обосновывал теорию о происхождении религии, истоки которой он видел в анимизме. Он предположил, что религии предшествовала стадия, на которой не существовало представлений о богах, как надприродных силах, но было представление об одушевленности природы. Кроме того, Э. Тейлор сформулировал теорию «пережитков». Она состояла в том, что, по мнению автора, по мере перехода с одной стадии на другую, предыдущая ступень сохранялась, но лишь фрагментарно. Таким образом, ориентируясь на эти «пережитки» исследователь мог бы реконструировать предыдущую ступень.

Попытки создать периодизацию развития народов возникали неоднократно. Классическим на долгое время стало деление истории у А. Фергюссона на Дикость – Варварство – Цивилизацию. Льюис Морган, один из эволюционистов, (которого широкий круг читателей знал по знаменитой книге Фридриха Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства», представлявшей концепт книги «Древнее общество» и имевшей подзаголовок «В связи с исследованиями Льюиса Г. Моргана», где также упоминались тео-

рии И.Я. Бахофена и Дж.Ф. Мак-Ленана) делил периоды «дикости, варварства и цивилизации» еще на три стадии: низшую, среднюю и высшую. Каждый из этих этапов автор связывал с развитием производительных сил. Моргану ставилось в заслугу развитие идеи родовой организации, где «род – это группа людей, ведущих происхождение от единого предка», данной группе присущ экзогамный запрет, то есть запрет на брак внутри группы. В противоположность этому существуют эндогамные группы, которые, в свою очередь делятся на экзогамные. Л. Морган также выделил две ступени развития рода: по женской и по мужской линии, то есть, матриархат и патриархат. При этом он считал матриархат первичным, а переход к патриархату связывал с появлением права на наследство, как зарождением частной собственности.

Вильгельм Вундт также полагал, что существуют три стадии развития в различных областях человеческого. Так в познании он выделял три ступени: непосредственное восприятие, рассудочное познание и разумное познание; в развитии народов, полагал он, существуют три религиозные ступени: анимизм, фетишизм и тотемизм. Более всего необходимым он полагал изучать психологию народов, собрал огромное количество материалов в области истории языка, мифов, обычаев, что нашло свое воплощение в его произведении «*Völkerpsychologie*», изданном в начале XX века.

Конец XIX и начало XX века были ознаменованы потрясающими по объему и уникальности собранными антропологическим, в том числе уже и полевыми, материалами, что повлекло за собой создание по сути дела неких «энциклопедий» антропологических материалов. Примитивные обряды и верования нашли свое место в «Золотой ветви» Джеймса Фрезера, а история семьи и ряда социальных обрядов в «Происхождении человеческого брака» Эдварда Вестермарка.

Я обошла вниманием непосредственно философскую антропологию прежде всего в лице Макса Шелера. Но, на мой взгляд, философская антропология не может быть выделена ни как самостоятельная дисциплина, ни как философское направление, поскольку вопрос о человеке так или иначе содержится во всех философских произведениях, поскольку, как писал Кассирер: «Общепризнанно, что самопознание – высшая цель философского исследования... В истории философии скептицизм часто был всего лишь оборотной стороной принципиального гуманизма. Отрицая и разрушая объек-

тивную очевидность внешнего мира, скептик надеется обратить все мысли человека вспять – к его собственному человеческому бытию» (Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры. // Проблема человека в западной философии. М., 1988).

Надо отметить, что скептицизм, начиная с Декарта, определяет европейскую ментальность в целом. Ученый Нового времени, то есть воплощенный европеец, несет в себе родовой образ Фомы Неверующего. Если это «неверие» и не является абсолютным, то по крайней мере несет в себе изрядную долю сомнения. Эволюционизм в свое время спровоцировал бурный размах атеизма, и, хотя сейчас уже страсти улеглись, но тем не менее атеистическое мировоззрение остается весьма влиятельным. Хотя вполне известна современная «застенчивость» ученых, которые пытаются обойти острые моменты, опираясь на то, что они «не атеисты, но агностики». Это отсылает нас «назад к Канту».

А. Гелен в своей статье «О систематике антропологии» характеризует кантовскую антропологию как популяризаторство. Но несомненно, что именно Кант разрабатывает всю проблематику, сохраняющую свою актуальность при рассмотрении сферы человеческого и сегодня. Вслед за кенигсбергским мудрецом выстраивается великолепная вереница имен, которые не стоит перечислять, поскольку они достаточно известны. Но как только формируется картина человеческого мира, как только совершается так называемый «антропологический поворот», возникает и понятие «культура», столь же размытое и бесконечно определяемое как и понятие «человек», так как, по мнению того же А. Гелена, наряду с понятиями «действие» и «сообщество» выступает как нейтральное: «...действие и запланированные изменения мира, совокупность которых называется «культурой», относятся к «сущности» человека, а это положение эквивалентно другому: исходя из действия как отправной точки и так далее, можно построить совокупную науку о человеке... Понятие действия с достаточным приближением можно было бы заменить понятием труда...» (О систематике антропологии. // Проблема человека в западной философии. М., 1988).

Шелер призывает создать единое учение о человеке, поскольку, по его мнению, антропологические круги, а именно: библейский, античный и современный научный, оторваны друг от друга. Как он писал: «Человек... соединяет в себе все сущностные ступени налич-

ного бытия вообще, а в особенности – жизни, и по крайней мере в том, что касается сущностных сфер, вся природа приходит в нем к концентрированному единству своего бытия». Шелер пытался вывести европейское сознание из кризиса, заменяя метафизику метаантропологией. В этом он предшествовал Хайдеггеру и во многом определил направленность философских взглядов в XX веке. Сам человек как единственная точка отсчета провоцирует «относительность» как общий принцип, характерный для культуры XX века. Все относительно, но это слишком абсолютно, чтобы быть до конца верным. Проиллюстрируем эту ситуацию анекдотом. Летят в самолете, направляющемся в Токио, три физика. Двое беседуют. Один спрашивает другого: «кто этот третий, что летит с нами?» Второй отвечает: «Это великий Эйнштейн». Первый: «А чем же он так знаменит?» Второй: «Он создал теорию относительности». Первый: «А что это?» Второй: «Ну, представьте, что у вас на голове три волосины. Это много или мало?» Первый: «Конечно мало!» Второй: «А если в супе?» Первый: «Да... И что, с этой хохмой он и летит в Токио?»

Относительность в культуре XX века уничтожает любое единство. Само изобилие, концентрация открытий, свершений, катастроф, всего величия и упадка человеческого создает атмосферу пресыщения и снижает уровень восприятия, притупляет чувства и изощряет мысль. Именно к концу XX века созревает та ситуация, которая требует необходимого перевода, дешифровки высказанной мысли, поскольку ни одно слово не обладает устойчивым значением и меняет свои оттенки так быстро, что последующая смена часто не учитывает их предыдущего состояния. Чтение современного философского текста, а часто и художественного произведения, допустим, творений М. Павича, Умберто Эко, или же даже более простых на первый взгляд романов и повестей Р. Желязны, запутывает нас в лабиринтах многоплановости и многосмысленности, а также в усложненном контексте, где отсыл к чему-либо, как правило косвенный, но упустить эту связь означает проигнорировать огромный пласт, лежащий в основании написанного. Вирази мысли становятся столь крутыми, что перевод перевода и интерпретация интерпретации оказываются просто неизбежны. Рождающийся гипертекст выглядит на этом фоне вполне естественным и просто необходимым. Как пишет Б. Вальденфельс о своей книге «Жало Чуждого»: «Если что-то связывает нижеследующие статьи, то это сеть из красных нитей, кото-

рая все же стягивается вокруг неприятно поражающих мест. Взаимосвязь развивается подобно теме с вариациями. Внутреннее подразделение текста указывает на различные пограничные зоны, вблизи которых Обычное и Исключительное сталкиваются друг с другом» (*Bernhard Waldenfels Der Stachel des Fremden*, 1990).

Столь развитая антропологическая проблематика, на мой взгляд, с очевидностью указывает на симптом завершения эпохи гуманизма, то есть на завершенность образа европейца, которого, прежде всего, характеризовала исследовательская активность, поиск опоры в эмпиризме, поиск в мире зеркал для разглядывания самого себя. Именно в антропологии субъект и объект наконец сливаются, восстанавливая андрогинную целостность сознания. Ассоциативно все это рождает образ первозданного «мирового яйца» нашего сознания, из которого вот-вот вылупится первый человек, Праджапати: игла разума пробивает оболочку яйца мира... Как писал Клод Леви-Стросс: «После аристократического гуманизма эпохи Возрождения и буржуазного гуманизма XIX века этнология знаменует собой – для законченного космоса, каким стала наша планета, -- появление универсального гуманизма» (Три вида гуманизма. // Первобытное мышление. М., 1994).

Антропологический поворот в культуре, толчком к которому стал кризис метафизики, произвел идеальную фигуру ученого-гуманиста в лице антрополога, не определив тем не менее рамки его деятельности. Если обыватель вообще понимает, о чем в данном случае идет речь, то скорее всего свяжет свое представление о данном типе исследователя с изучением и измерением черепов дикарей и заставить его изменить точку зрения будет весьма трудно. Но если все-таки удастся здесь добиться результата, то антрополог в большинстве случаев будет воспринят как чужак, что описывает американский культурантрополог К. Клакхон в своей книге «Зеркало для человека», когда в «культурной среде» он оказывается воспринят как «ненормальный», а «дикарями» – как старьевщик, которому можно сбить все ненужное: «Антропология – это нечто большее, чем размышление о чужих черепах или поиски «недостающего звена», и она приносит пользу помимо доказательства родства человека и обезьяны. С внешней точки зрения, деятельность антрополога представляется, в лучшем случае, безобидным развлечением, а в худшем – чистый идиотизм. Неудивительно, что многие из обитате-

лей того же юго-востока Америки шутят: «Индейцы собираются платить вам премию, ребята». Обычное мнение об антропологах хорошо выразил один офицер. Мы встретились в обществе и нормально разговаривали, пока он не спросил, чем я занимаюсь. Когда я сказал, что я антрополог, он отшатнулся и сказал: «Ну, антропологу не обязательно быть сумасшедшим, но, наверное, это помогает». Антрополог – это человек, достаточно сумасшедший для того, чтобы изучать своего ближнего...» (Зеркало для человека. СПб, 1998). Сам антропологический взгляд оказывается «странен», вызывает сомнения и в своей научности и в объективности. Для искушенных же он связывается с «антропологическим поворотом» в науке и культуре, «структурной антропологией» К. Леви-Стросса и многим другим.

Но при этом стоит отметить, что представители чужой культуры всегда испытывали не меньший интерес к антропологу – когда мы говорим об открытиях иных культур, нельзя забывать, что не только мы «открываем» новые земли и народы, но и они нас, причем по времени эти события могут и не совпадать. Так антрополог и «дикарь» друг в друге находили подобие зеркала, где границей становились языки культур. Как писал К. Леви-Стросс: «Каждая цивилизация имеет тенденцию к завышенной оценке объективной направленности своего мышления, которая как бы никогда не отсутствует. Когда мы ошибочно полагаем, что дикарь исключительно руководствуется своими органическими либо экономическими потребностями, то упускаем из виду, что он адресуется нам тот же самый упрек и что его собственная жажда познания выглядит для него более сбалансированной, чем наша...» (Неприрученная мысль. // Первобытное мышление. М., 1994). Вхождение в пространство чужой культуры требует понимания этой культуры, но разрушает само Чуждое, являющееся трансцендентным. Здесь терпит крах метафизика, основывающаяся на непредставимом, а Чуждое разрушает границы отображения Собственного.

Беглый взгляд на историю европейского сознания, объединенного идеей гуманизма, оказался в цепочке территориально близких, но разнесенных во времени культурных ситуаций. Средиземноморская культура имела единый стержень и возможность коммуникаций благодаря торговле и войне, которые создали, в конце концов, письменность. Христианская культура также обладала купечеством

и армией, но удерживала свое единство еще и верой, скорее даже общим лозунгом «Борьбы с неверными». Европа, стремясь к расширению, обрела еще и общность в идее прогресса, которая опиралась на науку, в свою очередь базирующуюся на опыте. Ощущение общности с миром, будь то природа или человек, пусть и «дикарь», давало возможность признать их «своим», то есть присвоить, к чему можно было прийти разными способами: сделать их либо объектом познания, либо объектом насилия. Наука дала возможность обоснования субъекта в мире объектов, определив значимость его позиции. Провозглашенный лозунг Нового времени: «Свобода – Равенство – Братство», – очертил менталитет европейца. Свобода представлялась различным образом и бесконечными вариантами, но навязчиво преследовала всех мыслителей, превратившись в конце концов в «осознанную необходимость». У Сартра интенция к свободе была наиболее отчетливой. Обращаясь к сознанию, француз Сартр с немецким прошлым в итоге сумел преодолеть гегелевскую оппозицию «раба и господина». Сознание, как основание человеческого, обладает, по его мнению, способностями как бытийствовать, так и действовать. Именно осознанное действие оказывается свободным, ибо цель соответствует результату. Наоборот, действие случайное не является действием как таковым, ибо его результат не зависит от желания, возникающего в сознании. То есть действие порождает свободу как Ничто, ибо Бытие неподвижно, неосознанно и случайно. Активность сознания направлена на изменение вещей мира, окружающего нас. Таким образом, сами вещи оказываются пограничными по отношению к нам. Они создают подобие «окрестностей», так как мы сами обладаем рядом вещей, создающих наш собственный образ. Причем в зависимости от ситуации их круг будет различен: это и «личные» вещи, и дом, и дружеская компания и Ойкумена. Все эти предметы обладают своими топосами, как и мы сами всякий раз занимаем какое-либо место. Связь с этим местом тоже бывает различной. Допустим, рассматривая место рождения, мы соотносим себя с ним. Оно представляет некий контекст личной истории. Общеисторически это закреплялось и в значимых для европейской культуры именах (в ряде культур это тоже присутствует, но сейчас мы не будем на этом останавливаться): Диоген из Синопа, Фома Аквинский, Леонардо да Винчи, Николай Кузанский и т.д. В современной нам ситуации место рождения также создает некую

ауру. Так фраза: «Я из Питера», – становится неким кодом для особого уважительного отношения, причем не взирая на изменение политической ситуации. При этом негативный оттенок обретают имперские символы места: «москаль», «янки» и т.д. Активность сознания «присваивает» себе мир вещей в их пространственной протяженности. Но если мы обратимся к темпоральным структурам, то связи будут не столь жесткими.

Обыденное представление о том, что будущее, как зона нереализованных возможностей, воплощает в себе образ свободы, для Сартра оказывается неверным. Наоборот, прошлое, где результат уже ясен, будет тем присвоенным, а, следовательно, свободным, Собственным. Настоящее же представляется, таким образом, процессом обретения свободы. Здесь Я оказывается на границе между Бытием и Ничто, а осознанная жизнь находит свою свободу в интенции к смерти. Именно осознание этого делает нас свободными. Но это не устремленность к суициду, а лишь рациональное отношение к Бытию, агрессивное присвоение его себе во имя свободы. Свобода как основа жизни, независимость от чего бы то ни было, двойственность позиций в воспитании, когда одновременно прививается мнение: «не быть белой вороной» и «быть самим собой, а не идти на поводу у остальных», – создает и двойственность этических положений. Обывательское и героическое подчас сосуществуют, причем часто одновременно, «маленький человек» в жизни захвачен бурей романтико-героических мечтаний своего воображения. Порой выход из собственной раздвоенности маргинален: уход из семьи в святую обитель или странствия и путешествия, совершение убийства или самоубийства, азартные игры или мистические сектантские практики, или же практики духовно-культурные, забытые в алкоголе или наркотиках и т.д. Но все же типичный европеец будет обладать несколько повышенной активностью. Добиться свободы значит действовать, и благо проистекает именно из такой позиции Нового времени. И когда возникает человек-титан эпохи Возрождения, он тут же устремляется к захвату, присвоению, при этом не довольствуясь малым, ибо титану нужен весь мир сразу. Леонардо да Винчи восхвалял живопись, которая захватывает поверхности вещей, является «внучкой природы и родственницей бога», «т. к. глаз меньше ошибается, чем разум» (Суждения о науке и искусстве. СПб, 1998). Леонардо сам представлял ту величайшую и полубожественную фи-

гуру, для которой постичь мир можно взглядом. Он стал Творцом, а не мастером, оказался в состоянии выдвинуть положение, ставшее для европейского мировосприятия банальным: «Живописец спорит и соревнуется с природой». Разум художника подобен зеркалу, но этого мало. Требуется творить так, чтобы обрести мир посредством взгляда, присваивать себе и изменять так, чтобы он становился эталоном красоты и гармонии. Он писал: «Старайся прежде всего рисунком передать в ясной для глаз форме намерение и изобретение, заранее созданное в твоём воображении; затем двигайся дальше, отнимая и прибавляя до тех пор, пока ты не будешь удовлетворен...». Быстрота зрения является той основой, которая необходима для покорения мира. Леонардо призывает выхватывать из мира предмет за предметом. Это то богатство, которое дает величие, поскольку зрение создает и математику, и архитектуру, и астрологию и многое другое, что является наиболее существенным в человеческих свершениях. Художник лишен простой корысти, ему подвластны тайны мироздания: «Божественность, которой обладает наука живописца, делает так, что дух живописца превращается в подобие божественного духа, т. к. он свободной властью распоряжается рождением разнообразных существ разных животных, растений, плодов, пейзажей...» и т.д. Для Леонардо слепота – величайшее уродство, превосходящее и глухоту, и прочие физические недостатки.

Интересно сравнить подобное мнение с мнением индейцев Северной Америки, о чем пишет Эдвард Сепир в своей статье «Аномальные речевые приемы в нутка». Среди представителей этих народов особое почтение оказывается людям, слепым от рождения. Это вызвано тем, что данные члены сообщества от рождения не в состоянии жить отдельно и самостоятельно без помощи окружающих людей. Так как они наделены самым тяжелым уродством, по мнению индейцев, и не могут выполнять практически никакую из обычных работ, то именно они становятся носителями духовной традиции. Индейцы полагают, что подобный недуг вызван особым вниманием свыше, то есть является особым знаком человека, наделенного мудростью.

Взгляд в культуре и, как следствие, в мнемотехнике и языке, впервые становится значимым отнюдь не в эпоху Ренессанса и не в античности. Взгляд уже определенно важен в иероглифической культуре. Более того, весь строй языка, вся система доказательств и

мнемотехники основана на визуальном обобщенном образе. Происходит смена запоминания на уровне синестезийных ощущений индивидуального опыта, но запоминание остается именно визуальным. Другое дело, что так называемая самоидентичность по-прежнему устанавливается через ритуал как и у примитивных сообществ, но значение взгляда для культур подобного типа серьезно возрастает.

Новое время открыло зеркало, то есть открыло рефлексию, или отражение. Поэтому основой этой эпохи является взгляд, восприятие себя отраженным или со стороны. Скажем, подобное замечание не является абсолютно верным, поскольку существовали зеркала и в древности. Все древнейшие цивилизации уже знали о явлении отражения и умели его использовать. Так металлические зеркала обнаружены археологами в Междуречье, Египте и Китае, причем в самые ранние эпохи. Другие культуры знали каменные зеркала. Отражение в древних культурах играло достаточно существенную роль, проявляясь, допустим, в близнечной мифологии, выявляя как двойничество, так и образ Другого. Если мы обратимся к античности, то особенно ярко представлены в мифологии два образа, связанных с отражением и удвоением. Это Нарцисс и двуликий Янус.

Для человека архаического существовал страх увидеть свое отражение, так как оно является потусторонним образом моего «Я». Такое отношение, изменяясь, продолжает существовать и по сей день. Страхи перед отражениями «естественного» характера, видимо связанные с древнейшими магическими практиками, нашли свое воплощение и в древнегреческом мифе о Нарциссе. Существуют две основные версии этого мифа. Первая повествует о том, что еще с рождения прекрасного юноши его родители получили предупреждение о том, что он доживет до старости, если никогда не увидит своего отражения. Но Нарцисс, отвергнувший любовь поклонниц, был наказан тем, что загляделся на свое отражение в воде, влюбился и умер от неразрешимой любви к собственному образу. В другом варианте у прекрасного юноши была горячо любимая сестра-близнец. После ее смерти он увидел свое отражение в воде и, приняв его за образ сестры, умер от горя. Печальный конец связан именно с заглядыванием за край мира, «оглядыванием», то есть некий вариант перехода через границу в области Чуждого, что всегда

влекло за собой неизбежную расплату, как и в греческом сюжете, связанном с образом Орфея.

Янус Геминус, двуликий Янус – не менее значимый для нашего восприятия античный образ. Он был одним из древнейших римских богов, богом дверей, входов и выходов, вероятно, древним богом – творцом мира из хаоса. По сути дела, он был богом границ или пограничности, обращенным вовне и внутрь, в прошлое и будущее, и напоминает андрогинов – мифологических существ, выведенных на сцену мировой культуры в «Пире» Платона. О «несчастном разуме» там речи еще нет, но страдания разорванной целостности антропоморфного существа вполне очевидны. Целью бытия людей, таким образом, оказывался поиск своей «половинки», чем во многом, наверно, и объяснялась некая человеческая неугомность.

Надо заметить, что оба эти образа, Нарцисса и Януса, воспроизводились в культуре Нового времени. Помимо многочисленных появлений в искусстве Нового времени, образ Нарцисса нашел свое место во фрейдизме, где нарциссизм связывался либо с определенной стадией развития детской психики (предгенитальной), или проявлялся во взрослом возрасте, что часто оказывалось связанным с утратой внешнего объекта влечения, и тогда любовь находила свою реализацию в себе самом. Мудрость мифа сообщала, сколь притягателен для человека является его собственный образ, но он же таит в себе опасность, т. к. обращаясь только к Собственному, мы разрушаем границы нашего «Я», то есть границы воспринимаемого нами мира. Именно здесь мы отчетливо можем наблюдать, что игнорирование Другого разрушает Собственное, поскольку сама оппозиция Собственное–Чуждое неразрывна для нашей самоидентификации. Как писал М. Ландманн, описывая феномен этноцентризма: «...Все люди имеют тягу к нарциссизму, высоко оценивая только себя самих и собственный облик, глядят на мир Чужих сверху вниз. Под влиянием этического смирения и альтруизма, помогающих бороться с этим, мы сегодня неохотно сознаемся в подобных интенциях». М. Ландманн рассматривает то, как гордится Одиссей тем, что может назваться Одиссеем, или что Господь заповедал любить ближнего как себя самого. Обращение к себе является естественным, т. к. получая все ощущения из опыта своей телесности, мы таким образом, формируем и собственное сознание, причем, если в мире объектов можем сомневаться, то в том, что именно мы испытываем

непосредственно, независимо от реальной стороны вопроса, усомниться невозможно. Поэтому сумасшедший «ощущает взгляд», полагает себя кем-то, видит зло, разлитое вокруг и преследующее его. Мы можем попытаться усомниться в соответствии наших чувств истине, но не в самих ощущениях. Если «божественный огонь» не обжигает, это не значит, что он не обожжет того, кто в это не верит. Таким образом, только я сам выступаю той мерой, которая формирует мир вокруг. То, как существует природный мир, остается для нас загадкой, но то, как существует и функционирует мир, определенный в нашем сознании, то есть мир названный, обозначенный и о-культуренный, полагается нами познаваемым. Но здесь опять нас преследует беда нашего «несчастливого сознания» и мысли Г.В.Ф. Гегеля. Ж. Лакан также обращался к этому сюжету в своем «ниспровержении субъекта»: «Лежащее в историческом русле картезианского cogito выдвижение сознания на первый план, как субъекту необходимо присущего, представляется мне обманчивым подчеркиванием прозрачности Я в действии в ущерб непрозрачности означающего, которым это Я определяется; скольжение, благодаря которому Bewußtsein маскирует в «Феноменологии духа» невнятицу Selbst, как раз и обнаруживает, в силу самой строгости мысли Г.В.Ф. Гегеля, причину его заблуждения» (Ниспровержение субъекта и диалектика желаний в бессознательном Фрейда. // Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда. М., 1997). Далее Ж. Лакан пишет о том, что «хитрость разума» у невротика, а, как мы знаем, в психоанализе современная европейская культура в целом уже рассматривается как невротическая в силу наличия одновременно двух функций: консервативной или «эдиповой» стороне культуры и творчески-прогрессивной ее черте, так вот, «хитрость разума» заключается в состязании с самим собой. Нам это знакомо по закону воспитания собственного характера: «Ты должен бороться с собой». То есть мы сотворяем себя такими, какими хотим быть, покоряя себе себя, по Ж. Лакану, «убивая Господина» и занимая его место. Таким образом Собственное меняется местами с Чуждым, а субъект или «Я» «фактически он занимает место Другого, с которого и следит за игрой, делая всякий риск, в особенности же риск состязания, тщетным внутри того «самосознания»..., для которого любая смерть лишь забава». Бесконечные «прятки» нашего сознания и приводят к ситуации неизменного по-

иска истины, которая обнаруживает себя в изменчивости форм, разнообразии или своеобразии. Собственный опыт неизбежно соотносит все вещи мира с образом Я, своего тела, сознания и т.д. Человек проявляет себя как некоего референта во взаимосвязи природы и культуры, и мера всех вещей не просто человек, а конкретный персонаж. Он и полагает иерархию ценностей, находящуюся между «Я-Собственным» и «Я-Чуждым»: «как любовь к себе распространяется на собственное «Я», так она распространяется и на собственный облик. Ничего не ценится выше, чем возможность сохранить это своеобразие и еще увеличить его... Чужой облик, напротив, всегда считается малоценным. Чужой в своей непохожести не только безобразен, – для монголов нет ничего более отталкивающего, чем голубые глаза, – но также он достоин морального презрения, груб, суеверен, незаконен, свиреп, неприветлив, вероломен, ненасытен и материалистичен. Имеется ли основание братания с ним через общее имя «человек»?». Обращенность к себе, следовательно, является характерной чертой человеческой психики, но именно в европейской культуре человек обрел возможность разглядывать свои отражения, преломленные различными гранями культуры. Один из самых распространенных сказочных сюжетов в Европе – это история о том, как мачеха, воплощение зла, обращалась к зеркалу с требованием подтвердить свою уникальность и красоту. Отказ от подтверждения сопровождался поисками Другого, антипода, который и воплощала в себе падчерица. Невозможность этого Другого уничтожить или, в редких случаях, подчинить, приводила к смерти, поскольку разрушалась сама целостность сознания как совершенного и уникального. Образ зеркала становится значимым в эпоху Возрождения, но Средневековье также имело свои «зеркала», хотя они не были столь яркими и влиятельными. А вот Новое время, вплоть до появления фотографии, – это эпоха зеркал. Художник рисует свой взгляд как отраженный. Он разрабатывает законы видения, законы перспективы. Это и имеет в виду М. Фуко, описывая картину Веласкеса, именно на эффект зеркала он обращает свое внимание. То, о чем пишет М. Мерло-Понти и что он называет «видением второго порядка», в частности, в работе «Око и Дух», это рефлексия над новой формой видения, возникающей в начале XX века. Допустим, если мы вспомним работу Э. Гуссерля «Феноменология внутреннего сознания времени», о которой уже шла речь выше, то динамической

иллюстрацией к нему может быть графическая картинка на осцелографе или след, оставляемый на экране «мышкой». То есть феноменология занимается описанием не того, что видится, а того как видится, а именно, рефлексировать над взглядом, фактически, зачастую не различая отражения и видения. Как пишет М. Мерло-Понти: «Мы вовлечены в мир, и нам никак от него не оторваться, чтобы перейти к осознанию мира. Если бы нам это удалось, мы бы увидели, что качество не испытывается непосредственно, что всякое сознание есть сознание о чем-то. Впрочем, это «нечто» не обязательно является объектом, который можно определить» (Феноменология восприятия. СПб, 1999). Собственно, мы исследуем только лишь зрительное поле, то есть то пространство, которое некоторым образом оказывается отраженным от поверхности мира. Оно во многом совпадает с нашей памятью, поскольку мы не воспринимаем того, что нам незнакомо и не может быть определено и выделено номинально. «Необходимо понять, каким образом, благодаря своей собственной жизни и не вынося в мифическое бессознательное каких-то дополнительных элементов, сознание может изменять с течением времени структуру своих картин, каким образом прежний опыт может еже мгновению в нем присутствовать в форме некоего горизонта, который оно, если избирает его темой познания, всегда в состоянии открыть в акте воспоминания, но в то же время может удерживать где-то «с краю», что сразу же придает воспринимаемому атмосферу и значение». Мы видим только то, что себя «показывает», раскрываясь перед нами в совокупности окружающих вещей мира или в образе Другого: и вещи и Другой даны как зеркальная поверхность для собственной идентификации. Объект выступает в референтной роли между двумя Я: «В визуальном опыте, который продвигает объективацию дальше, чем тактильный опыт, мы можем, по крайней мере на первый взгляд, похвалиться, что сами конституируем мир, поскольку именно визуальный опыт предоставляет зрелище, располагающееся перед нами на расстоянии, внушает нам иллюзию присутствия непосредственно повсюду и нигде конкретно.» Но мир не может быть окончательно конституирован, поскольку взгляд волен выбирать свою картину мира, создавая тем самым время этого мира. Наш взгляд тяготеет к зрелищности, то есть мы обретаем пассивную активность зрителя, которую сложно обнаружить где-то еще вне европейской ментальности. Жизнь здесь пред-

стает для нас в виде анатомического театра, где мы различаем ее картины в соответствии с образами своего тела. Но, так как различение происходит посредством слов, то язык оказывается способом видения объектов. Именно слова и структурируют мир. Взгляд и говорение, находясь рядом, создают объем восприятия, поскольку взгляд охватывает поверхность как внешнее проявление объекта, а слово определяет его согласно внутреннему его характеру. Но сам становясь объектом, язык теряет свою прозрачность. М. Фуко призвал выявлять язык в его собственном бытии, извлекать его из собственных глубин, то есть обращать его опять-таки к самому себе. Здесь и открывается умноженное пространство интерпретаций, где язык язычит, различая говорение только лишь по «сериям», которые ускользают от настоящего: «В этом суть одновременности становления, основная черта которого – ускользнуть от настоящего. Именно из-за такого ускользания от настоящего становление не терпит никакого разделения или различения на до и после, на прошлое и будущее» (Логика смысла. М., 1995). Здесь сталкиваются Внутреннее и Внешнее, означающее и означаемое, избыток и недостаток. Удвоение представляет собой компенсацию, когда отсутствие одного видимого, то есть Собственного, удерживает наличное Чуждое, соразмерное отсутствующему изображению по тем или иным признакам. Я как мера всех вещей, достаюсь Другому и наоборот. Но, как пишет Ж. Делез, здесь сохраняется несоответствие между субъектом и объектом, означающим и означаемым: «Этот парадокс можно назвать парадоксом Робинзона. Ясно, что на необитаемом острове Робинзон мог воссоздать аналог общественной жизни только подчинив себя – сразу и всем – взаимосвязанным правилам и законам, пусть даже их не к чему было применять. Напротив, завоевание природы идет поступательно, отдельными этапами, шаг за шагом». Интересен образ Робинзона, возникающий в европейской культуре как неотъемлемая ее часть. Что так привлекло европейцев начала XVIII века в этом образе, особенно прославившемся после появления романа Д. Дефо: реальная история, произошедшая с шотландцем Александром Селькирком, послужившим прототипом для этого персонажа, была не единична. Тем или иным образом «робинзоны» оказывались на различных «необитаемых островах» на более или менее длительные сроки. Так Селькирк пробыл в одиночестве порядка четырех лет, а ирландец Патрик О`Брайн – 12 лет. Причем

последний так и не смог вернуться к прежней жизни, не смог восстановить ни память, ни речь. Такими же «чужими» среди людей оказывались и любимые романтические образы «детей-маугли».

Литературные образы, вошедшие в культуру, безусловно не соответствовали реальности, но создавали образец: в них человек еще раз представал венцом творения, способным противостоять природе не смотря ни на что, преодолевать любые трудности, окультуривать и покорять все дикое благодаря труду, являющемуся основной протестантской ценностью. В добавок к этому, покоряя природу, такой герой сохранял близость с ней и обретал (или восстанавливал) недостающие цивилизованному человеку качества, прежде всего телесные: силу, выносливость, часто красоту; получал моральные ценности «естественного человека», такие как: доброту, справедливость, смелость, смысленность и др. То есть соединял в себе дикаря и культурного человека, что приближало образ к идеалу.

Человек – существо странное, особенно современный человек. Странностям его нет числа. Высокоразвитое создание требует бережного к себе обращения, предполагая получить таковое от окружающих, при этом часто в ущерб им же. Быть избранным, исключительным оказывается для него особенно сегодня основой самополагания. Мы выбираем стиль, под которым подразумеваем одежду, аксессуары, слова, манеры. Мы создаем себя, как художник, воплощающий свой идеал. При этом следуем моде. Как сказал один из мыслителей, «для тех, кто не умеет одеваться, созданы моды». Но и для тех, кто обладает таковой способностью, они также значат немало. Вот мы с утра умывшись, «нарисовав» лицо определяем таким образом свои границы с внешним миром. Каждое утро мы одеваем маску, которая упорядочивает и защищает нас от того, что находится «снаружи» – так мы готовимся к встрече с Чуждым, представляющим прежде всего в образах различных людей, с которыми мы вступаем в общение. Само общение таит неисчислимое число загадок, но эти тайны на виду, пусть и нерешенные, но они назойливо мучают нас непрерывно повторяемыми вопросами: понимают ли меня, ценят ли, зачем все это надо, и классическими: «что делать» и «кто виноват». Как все это ни банально, тем не менее насуточно, поэтому проблемы коммуникации и взаимопонимания, признания и простых душевных человеческих порывов никуда от нас не уходят. И тем не менее есть ряд загадок, связанных с тем, как мы сами вы-

страиваем себя и свой внутренний мир. Помимо маски, которую человек носит на себе, он также формирует и окружающее его пространство. Недаром набило оскмину выражение: «Мой дом – моя крепость». Интерьеры квартир во многом определяются внешними признаками, то есть также подобны маске: к приходу гостей мы готовимся, тщательно прибирая пространство жилища. Квартира также публична как и мы сами, она манифестирует устанавливаемый нами порядок вещей, созвучный космическому порядку.

Обращаясь к теме Персональности как к основному типу самоидентификации в современной европейской культуре, мы неизбежно оказываемся перед рядом проблем. Во-первых, что мы, в данном случае, подразумеваем под термином «персональность». Во-вторых, кто такой европеец, кого мы будем подразумевать под данным именованим, когда возникает данное название как идентифицирующее индивида в культуре, и кто идентифицирует себя как такового, устанавливая этим саму проблему. И, в-третьих, по-прежнему остаются неразрешенные главные вопросы культурантропологической теории: что такое человек и что такое культура. Не думаем, что возможно однозначно решить поставленные вопросы, но попытаемся сделать их возможно более прозрачными.

Первый, поставленный нами вопрос, обращает нас к термину «персональность». Скажем, я сижу и работаю за персональным компьютером, или же «это Ваше персональное дело», «я обращаюсь к тебе персонально». Каково значение и смысл понятия «персона»? П. Бергер и Т. Лукман в книге «Социальное конструирование реальности» писали: «Первое лицо единственного числа употребляется здесь и далее для указания на обыденное сознание индивида в повседневной жизни» (М., 1995. С. 39). В статье здесь и в ряде случаев употребление местоимения «я» будет иметь то же значение, в противоположность категориальному употреблению понятия «я».

Собственно, мы можем обратиться к работе М. Мосса «Об одной категории человеческого духа: понятие личности, понятие “я”». Он писал о том, как возникло понятие Личность, которое в нашем представлении отождествляется с латинским понятием «Персона». «Персона» представляется как трагическая маска, маска предка или ритуальная маска. Но Личность «больше, чем имя или право на ритуальную маску» («Общества. Обмен. Личность.» Москва, «Восточная литература» РАН, 1996 г.). В данной работе автор выделяет ка-

тегорию «я», показывает ряд исторических форм, которые она принимала, объясняя «насколько поздним является философское слово «я», насколько поздно возникли категория «я», культ «я» (его искажение) и уважение «я» – в частности, «я» других (его нормальное появление).» М. Мосс рассматривает культурные ситуации ряда регионов: Мексику, северо-запад Америки, Австралию, Индию, Китай, – данное социоантропологическое исследование сочетается и с историческим экскурсом к базовому для современной европейской ментальности латинскому понятию «PERSONA». Маска, актерство, личность, замаскированность, разыгрывание принятой роли, или же громкое заявление о себе – вот то, от чего мы можем отталкиваться, исходя из самого латинского слова, и интерпретируя его в образах собственного личного опыта. Но, прежде всего, это маска или одевание маски, некое сокрытие или раскрытие образа «я», это «риз», покрывающие и защищающие обнаженность Собственного, сакрального даже для себя самого.

Интересно отметить, сколь значимы для человеческой культуры оказываются одеяния и покровы. Возьмем Библию и уже в книге Бытия (Быт. III, 21) в истории о грехопадении увидим, что, отведав плод от древа познания, Адам и Ева тут же пытаются прикрыть свою наготу листьями смоковницы. Это некий знак, дающий Господу возможность догадаться о содеянном ими. Следовательно, обретенное знание требует сокрытия, но сокрытия обозначенного культурно. Так место нахождения божества всегда скрыто от глаз профана, он ни при каких обстоятельствах не сможет его узреть, и даже если и узрит, то не поймет, что же увидел. Но – «кто Бога узрит, тот умрет...», и, по-видимому, именно для этого требуется покров, как защита от него. Таким образом, выделяются особые заповедные места, куда не может зайти посторонний, которые постепенно со временем получают и свои обозначения. Эти обозначения столь явно указывают на место пребывания божества, что возникает один из серьезнейших культурных парадоксов, где сакральное и профанное пространства пересекаются.

Вернемся к библейскому преданию и вспомним об ответном шаге со стороны Бога в адрес провинившихся. Изгоняя первых людей из Рая, Господь облек их в «кожаные одежды». Для нас представляет интерес выяснение вопроса о том, является ли данное выражение метафорой о создании человеческого тела или это простое указание

на то, что одежду прародителей составляли шкуры животных. Для сравнения вспомним, что кожаные доспехи изготавливались в ряде древних культур, в том числе, в греческой, далее, в отечественной истории наиболее ярко всплывает в памяти одеяние опричников Ивана Грозного, а из истории XX века напрашивается сравнение гитлеровских кожаных плащей и чекистских курток. Любопытен тогда конец XX века с модой на кожаную одежду. Безусловно, это лишь отдельные примеры в истории кожаной одежды, только то, что вспоминается прежде всего. В вопросе о том, в чем заключается эффект именно кожаной одежды, нам надо опять обратиться к деянию Божьему, где станет ясно, что Господь создал для человека некую защиту, что бы мы ни подразумевали под «кожаными одеждками». Но тут стоит отметить, что в одном случае – это обычная защита от климатических невзгод, в то время как в другом – сама плоть выступает и защитой человеческого духа, Самости, и является орудием для наказания, ибо именно плоть становится с этого момента смертной. Следовательно, таковые «ризмы» выступают в качестве оков для бессмертной души, вызывая муки и страдания. Тем не менее, стоит отметить, что кожаная одежда надета на те персоны, поведение которых особенно агрессивно. В таком случае оказывается, что подобное одеяние создает определенное психологическое состояние, провоцирующее темпераментные реакции индивида во взаимоотношениях с другими людьми. Следовательно, здесь мы можем уже говорить о знаковых функциях костюма. Мы, одеваясь так или иначе, отдаем предпочтение тем вещам, которые подчеркивают наш телесный образ. Следовательно, пристрастия в нарядах выполняют идентифицирующую роль, причем определяя как особенности вкуса индивида, так и его отношение к происходящему в каждом конкретном случае выбора облачения. Создание собственного телесного образа с помощью одежды, косметики, аксессуаров опять-таки персонифицирует человека, раскрывает его образ и скрывает наготу как незащищенность Собственного. То есть одежда является некоей маской для нас самих.

«Маска, безусловно, принципиально близка лицевой и нательной татуировке у некоторых народов, однако татуировка, являющаяся, согласно этнографическим описаниям, как бы частью человеческого лица, имеет и другие функции; немаловажно при кажущейся несущественности этого, что маска – неподвижный декоративный эле-

мент, тогда как лицевая и нательная татуировка по своей природе становятся имманентными лицу и фигуре человека.... Маска в то же время в силу ее подвижности (при понимании ее как роли) обладает свойством указывать и на прежний статус личности, которая лишь со времени облачения в маску вступает в пограничную сферу (теперь это одновременно тот же и не тот же человек), тогда как татуировка вследствие ее постоянства этим свойством не обладает. Маска поэтому – лишь временный инструмент, не устанавливающий окончательно, подобно татуировке, социальный ранг личности; хотя и являясь инструментом преобразования этого ранга, она оставляет неизменным существующее распределение социальных ролей, создавая лишь видимость другой иерархии... Маска представляет собой, таким образом, знак...» – пишет Б.Л. Огибенин (Материалы к словарю терминов Тартуско-Московской семиотической школы. 2. Tartu, 1999). Стоит подробнее остановиться на самом феномене изготовления масок в ряде культур.

Маска – это то, что, во-первых, скрывает, а, во-вторых, защищает лицо. Как указал Огибенин, она близка татуировке. Более того, зачастую маска наносится прямо на кожу лица. Здесь мы не имеем в виду косметические маски, хотя они в силу своей защищающей функции могут нас также заинтересовать. Мы хотели бы заметить, что речь пойдет о наиболее архаических формах масок, а именно – ритуальных. Американский антрополог Миллер исследовал маски тайного женского союза Занде. Он писал в своих произведениях (Personal Communication, 1990) о том, как женщины-инициаты в Либерии, где он проводил свои исследования и стал свидетелем обряда посвящения в женское тайное общество народа Fon, раскрашивают свои лица и тела с помощью различных видов мела иногда целиком, а иногда используют и «безгранично сложный дизайн». Помимо этого Занде является единственной женской группой в Западной Африке, которая, как и мужские группы, владеет масками и танцует в них. Миллер отмечает также, что своеобразные маски-шлемы в Либерии имеют с внутренней стороны окрашенную поверхность, причем чернота свойственна женским маскам и характерна для женского рода, связанного с телесным миром, а белизна – с мужским полом и духовными сферами. В отличие от масок, надеваемых в особых случаях, рисунок на тело с помощью каолина наносится ежедневно и в зависимости от принадлежности к той или иной

группе имеет свою степень сложности, причем изменяется также каждый день. Как отмечает Миллер, таким образом паттерн отмечается на лице и теле.

Кстати, и в других африканских культурах женщины используют каолин для нанесения масок на лицо. Но их ритуальное значение зачастую видимо оказывается утерянным. Отечественный журналист С. Кулик так описывает свою встречу с женщинами Мозамбика и передает объяснения своего проводника: « – Зачем они делают себе такие страшные физиономии? – спрашиваю я. – Для красоты, исключительно для красоты, – смеется Жоао. – Дело в том, что женщины макуа давным-давно отдают дань косметике. Таким образом они пытаются предохранить нежную кожу лица от здешнего жестокого солнца, которое жжет не только сверху, но и снизу, отражаясь и от белоснежного кораллового песка, и от зеркальной глади океана» (Черный сфинкс. М., 1988). Но тем не менее тот же автор далее отмечает знаковый характер не смытых вовремя масок, что означает спокойную обстановку на острове. Поэтому можно предположить, что мы встречаемся в данном случае с сочетанием значения нанесения маски на лицо как защиты, знака и ритуального образа.

Человек архаический посредством маски, как внешнего образа, стремился получить обостренные качества изображаемого персонажа. Допустим, индеец чероки, надевая маску дикой кошки, обретал особую охотничью ловкость, присущую данному зверю. Маски различных народов и похожи, и различны. Но, несомненно, в основе своей они всегда подразумевают миф. Миф – это некий обязательный посыл к целостности мира. Он синтезирует все символическое пространство человеческой культуры и сама культура, таким образом, представляет собой единство мифов о родстве. Но если миф обращает нас к абстрагированию и космогонии, то маска призвана запечатлеть образ мифа, вывести в мир реальности его персонажей. Причем персонаж оказывается закреплен и определен ритуально за конкретным лицом или родом: «В «танце птицы», в ярком наряде его исполнителя-кузнеца все построено на контрасте: сочетании мягких страусовых перьев и твердой маски из металла, ее черно-белая раскраска. Это – отражение того чувства, с которым относились к кузнецу: в нем нуждались, но его же и побаивались. Ведь изделия «хозяина огня» приносили пользу, но могли обернуться и большой бедой, поскольку принимали форму то орудия труда, то

оружия войны». Как писал К. Леви-Стросс, маски могли определять и ранг, а, следовательно, и привилегии: «Эти привилегии передавались по наследству или через брак... На острове, у качуан и их соседей нанаймо, выход масок играл очистительную роль: маска «мыла» присутствующих. И повсюду в рассматриваемом ареале маски приносили удачу и благоприятствовали обретению богатств». («Путь масок», М., 2000) К. Леви-Стросс рассматривает и мифы о возникновении самих масок. Часто данные мифы повествуют о их сверхъестественном происхождении как некоей находке или явлении лика бога или демона. Здесь можно заметить некоторое сходство в мифах с ритуальной одеждой. Она часто также появляется сверхъестественным образом и также передается по наследству. 15 марта 2001 года в МАЭ РАН состоялась встреча с представителями Музея американских индейцев в Нью-Йорке Джоном Хавортом и Джейн Сейфир. Американские специалисты рассказывали о законе о департации предметов, священных для племен индейцев, и, в частности, о ритуальной одежде. В качестве примера ими был рассмотрен случай с «шапкой Джо Хача». Этот головной убор был изготовлен в ритуальных целях и украшен определенным сложным орнаментом, указывающим на того, кто может быть ее владельцем. Сотрудники музея провели исследования согласно которым в данное время этим человеком может быть лишь индеец племени тлинкитов Джо Хач. Таким образом мы можем говорить также и о передаче по наследству предметов ритуальной одежды, которая также как и маска наделяет того, кто надевает ее, особой силой и правом выполнения определенных ролей в ритуале.

Собственно, связь с образом мифа запечатлевается, согласно исследованиям ряда ученых и, в частности, Эдварда Сепира, и в языке, когда члены племени, сообразно их телесному образу, оказываются носителями и определенного языка. Но этот язык соответствует и мифологическому образу. «В языке нутка имеется возможность, а часто и обычай включать в речь информацию о физических свойствах человека, к которому обращаются или о котором говорят» (Избранные труды Москва, «Прогресс», 1993). К таким типам относятся дети, люди особенного роста или с какими-либо дефектами и измененной телесностью и т.д. «Осмеянию подвергаются качества, которые присущи данному лицу от рождения, а не приобретены им случайно, так как этот человек по своей природе отличается от нор-

мальных людей и поэтому считается ущербным». Прямо в речи существуют способы бесписьменной фиксации события путем фонетического нарушения строя языка. Те же фонетические нарушения характерны и при произнесении ряда мифов. Так, Э. Сепир приводит ряд примеров, среди которых встречается приписывание медведю языка левши, а оленю – людей с нарушением зрения. Таким образом миф «записывается» фонетическими нарушениями. Люди же с аномальной телесностью являются «носителями» фонетических нарушений в языке и, таким образом, «носителями» мифа. – Мы и далее будем возвращаться к данному сюжету, так как он интересен с разных точек зрения. «Разыгрывая» ритуальные роли архаический человек вместе с маской получает и язык, и имя, и место в сообществе.

Имя для архаического человека обладает особой значимостью, поскольку содержит в себе саму суть бытия данного лица. При этом имена существуют как повседневные и как тайные, а также меняются в зависимости от посвящения и изменения социального статуса. Как пишет М. Мосс: «Преемственность вещей и душ обеспечивается только преемственностью имен индивидов, личностей... Например, ранг, власть, религиозная и эстетическая функции, танец и владение, *rağarphenalia* и медь в форме щита, настоящие медные «эки», необычные деньги теперешних и будущих потлачей, завоевываются в результате войны: достаточно убить их обладателя – или завладеть одной из принадлежностей ритуала, одеждой, – чтобы унаследовать его имена, имущество, должности, предков, его личность – в полном смысле слова». *Имя* – это способ *персонификации*, причем их обладателями являются не только люди или тотемные животные, но также и предметы быта, такие как дома, лодки, украшения, посуда и т.д. Таким образом, имя в архаической культуре определяет сферу Собственного, что подтверждается опытом, фиксированным в мифе и ритуале, а также получением определенного социального статуса в группе, в то время как маска олицетворяет границу с миром Чуждого, с которым можно столкнуться «лицом к лицу». Мир Чуждого включает в себя при этом как чужака, так и предка, духа, территорию, находящуюся во владении другой группой и т.д. Зачастую сюда же можно отнести и все, на что распространяется т. н. табу, то есть закон, упорядочивающий жизнь архаического человека в целом, создающий жесткие границы, нарушение которых карается смертью, поскольку грозит гибелью всей группе, а, следовательно, и

всему миру, поскольку как «я» «дикаря» не существует отдельно от группы, так и весь мир соотносится с жизнью сообщества, поскольку целиком представляет Собственное. Строгое разграничение сфер Внутреннего и Внешнего, Собственного и Чуждого, невыделенность отдельного персонажа, умирающего реально или символически (потеря имени, роли, статуса и места) при нарушении табу, позволяют нам рассматривать человека, принадлежащего к архаической культуре, только как *индивида*, являющегося представителем того или иного сообщества, что не исключает у него наличия каких-либо особенностей, что продемонстрировали в своих работах антропологи, такие как П. Радин, М. Гриоль, М. Лейрис, К. Леви-Строс и другие.

Ряд древних культур, таких как египетская, также использовал маски, как способ разграничения реальностей, поскольку образ, или Ка, создавал возможность вечной жизни. Также маска принимается и мистериями античности, постепенно теряя свою сакральную сущность и становясь театральным символом. Обращаясь к Аристотелю, мы отмечаем, что она неразрывно оказывается связанной с «катарсисом», очищением при столкновении с миром Чуждого, что прежде всего демонстрирует греческая трагедия, но обращается уже непосредственно к персонажу, который может быть жертвой ради существования сообщества в целом, но часто несет только личную ответственность за содеянное, допустим, в трагедии Эсхила «Прокрустов Прометей», в которой отразилось самосознание свободного гражданина греческого полиса. Непосредственное сострадание возвышенным страданиям героя очищает и зрителя, что создает прецедент соотношения Собственного и Чуждого. Театральная маска, появившаяся в связи с дионисийскими мистериями и использовавшаяся в театральных постановках античности, также часто появляется и как архитектурная деталь при украшении зданий и гробниц, что также определяет пространство Своего и Чуждого – Следует обратить внимание на близость «охраняющих» жилище символов, характерных для многих культур. Это глаз или лицо, «отражающие» зло, исходящее от Чуждого.

Принятие латинского трехчастного имени ввело европейца в круг латинских законов, что и установило их гражданскую персональность, как взаимозависимость прав и обязанностей, основанных на совокупности священного имени, имени рода и прозвища. Одно

создавало определенность роли в ритуале, другое – родовую принадлежность и патриархальную подчиненность, третье – личную, прежде всего нравственную, свободу выбора и ответственности за этот выбор. Латинское имя, в отличие от архаических имен, обладая не меньшей определенностью, опиралось на строгую структурированность общественных отношений. Поэтому оно было в целом воспринято христианской европейской культурой, и далее перешло к светской собственно европейской традиции. В ряде случаев в ущерб полному имени использовалось отсылание к топосу: месту рождения или деяния. Отчасти европейцы приняли и традицию масок. Но ни имя, ни маска сами по себе не давали европейцу возможность провести самоидентификацию. При рассмотрении культурной ситуации в средневековой Европе мы можем вспомнить наличие имен, допустим, у знаменитых мечей героев, имена лошадей и ряда вещей, составляющих атрибутивный ряд воина, но только особого воина, имеющего свое место в историческом повествовании.

Самоидентификация европейца складывается из множества элементов. Можно выделить две основные тенденции этого процесса. Во-первых, это создание внешнего образа, направленного на оформление внутренней целостности «я», а, во-вторых, формирование внутренних, «духовных» интенций. К первой группе мы можем отнести «внешний вид», статус, имя и т.д. Ко второй – взгляд, жест, речь и т.д. Стереотипное отношение к себе в европейской культуре неизбежно опирается на христианское отношение к человеку как к «образу и подобию Божьему». Причем с эпохи Возрождения, когда оказываются разрушенными границы между Собственным и Чуждым, о чем пойдет речь далее, позиция «я» опирается по большей части на создание образа. Вот этот-то образ и оказывается раздвоен в своей направленности. Он призван полагать границы Внутреннего и Внешнего, создавая и двойственное отношение к себе у современного человека. Здесь и возникает противоречие между личностью «полифонической» и «симфонической». Именно поэтому в начале XX века обостряется кризис субъективности как основы европейской ментальности.

Вот, я перед Вами. За всю историю человечества не было поставлено ни одного более сложного и неразрешимого вопроса, чем то, что собой представляет «я» Но каждый раз мы сообразно ситуации справляемся с поставленной задачей и **называем** себя. Называ-

ние в данном случае оказывается одним из способов идентификации, а именно – самоидентификацией. Попробуем определить возможные варианты.

1. Имя.
2. Личная или семейная самоидентификация.
3. Социальная самоидентификация.
4. Культурная самоидентификация.

Далее степень конкретизации может возрастать сообразно ситуации, включая в себя а) выполняемые мною в данный момент, конкретные, лично и социально значимые дела, б) увлечения, как то – я художник, поэт, прозаик и так далее. Или же это могут быть те или иные подробности, соотносимые с ситуацией или коммуникативной группой. Возможны при представлении апелляция к месту или событию: я такая-то, если помните, то нам уже приходилось ранее встречаться там-то, мне Вас представил тот-то. Еще один вариант – творческий образ, который может быть связан с принятием и нового имени, псевдонима, и с некоторой деятельностью: я – музыкант, я – актер, я – художник, я – поэт и т.д. Подобные обращения с конкретизирующими элементами способствуют снятию дистанции в общении, так как обращают собеседников к общему пережитому опыту. Но следует отметить, что при определении культурной принадлежности наибольшее значение, на наш взгляд, следует отводить самоопределению. Поэтому отнюдь не парадоксальным будет считать представителя негроидной расы, но владеющего одним из европейских языков и обладающего европейским образованием, европейцем, при том условии, если он сам признает себя таковым. Поставленная задача познать природу и овладеть ею, а также определить сферу собственного «Я» натолкнулись на ряд трудностей. Взаимосвязанность понятий, их двойственность и объемность привели к множественности определений и нечеткости границ, которые обрели форму «пограничностей». При этом именно последние оказываются на сегодняшний день наиболее актуальными для исследования, поскольку именно в них ищут возможность для обретения смысла рождающейся культурной ситуации. Данная ситуация непосредственно связана с кризисом европейской культуры. Хотелось бы оговориться, что кризис не рассматривается нами с оценочной точки зрения. Скорее он соответствует динамике и развитию культуры. И именно сейчас мы можем утверждать, что в связи с форми-

рованием новых культурных доминант в мире происходит формирование и нового типа самоидентификации, имеющее исключительно подвижную границу взаимоотношений между Собственным и Чуждым.

Имя и маска определяли идентификацию индивида как в архаической дописьменной культуре, так и в культуре письменной. Но в архаическом сообществе мы имеем дело только с индивидами, идентифицирующими себя в группе, где они имеют соответствующие друг другу имена, маски, роли, и социальные положения, претерпевающие изменения строго согласуясь с совершенными ритуальными действиями (обрядами перехода). Идентификация в группе строго соответствует соблюдению законов, определяя границы между Собственным и Чуждым, нарушение которых приводит к смерти индивида. Строгое соответствие имени, маски(одежды), роли и социального статуса нарушается с появлением письменной традиции. Как только мы сталкиваемся с фонографической формой записи, мы можем с полным основанием говорить об изменении характера отношений между сферами Собственного и Чуждого, что выражается в изменении отношения к перечисленным выше атрибутам идентификации человека. Мы можем уже говорить о самоидентификации, когда возникает взаимосвязь между этими двумя мирами и границы между ними оказываются менее устойчивыми, требуют более сложных законов их соблюдения, что наиболее ярко выражается в латинском трех частном имени и римском праве, а также в развитии театра. Отчасти такая ситуация, постепенно развиваясь, сохраняется на протяжении всей европейской истории до последнего времени.

Имя и маска как альтернативы внутри самой персоны в современном нам мире претерпевают серьезные изменения. Маска или одежда, задающие ранее внешнюю дифференцированность, сегодня определяют лишь достаточно свободный выбор индивида, мало связанный с традицией или обозначением роли. Более важным в выборе внешнего образа оказывается коммуникативный механизм, позволяющий посредством соответствия или диссонанса раствориться в коллективе либо противопоставлять себя ему. Имя также во многом теряет свое сущностное значение, и название зачастую носит случайный характер, соответственно, также оказывается подвижным. Двойственность единой персоны ставится под сомнение, по-

скольку современный человек избегает раздвоенности как состояния психического заболевания, вынося ее диагнозом состоянию культуры, таким образом, отчуждая свою Самость в устойчивости Внутреннего и Внешнего, всецело вынесенного в область Чуждого. Человек, задачей которого становится сохранение физического здоровья и устойчивой психики, теряет Собственное как связь с миром и оказывается в ситуации нарциссического одиночества.

Итак, можно сказать, что европеец прежде всего был исследователем, который призван был покорить природу, то есть окружающий его видимый мир, опираясь на опыт, закон и текст. Его агрессивность в покорении этого мира давала ему возможность балансировать на границе между природным и божественным, открывая таким образом потребность добиваться поставленной цели, то есть быть свободным. Но платой за обретаемую свободу становился конфликт как с природой, так и с самим собой, порождая парадоксы сознания, которые неизбежно приводили к психологическим проблемам, чаще всего вызванным одиночеством и изолированностью самой персоны «нарцисса». Европеец оказывался выделенным и из человечества: основой его ментальности был европоцентризм, который он экспортировал по всему миру, его культура была визуальной. Взгляд и говорение создали объем восприятия, т. к. взгляд определял поверхность как внешнее проявление объекта, а слово определило его согласно внутреннему его характеру. Сам взгляд творил, убивал и присваивал, а текст визуализировал и убивал речь, открывая доступ к ней со стороны интерпретации, то есть свободы субъекта в познании и покорении мира. Самоценность свободы в современном мире и определило появление нового типа самоидентификации, а также еще более усилила позиции визуальности, создав для нее широкие возможности тиражирования с помощью фото, видео и т.д. К XX веку европейская ментальность существенно изменяется. С одной стороны, назрел кризис метафизики, обосновывавший само бытие субъекта, удвоивший весь мир вокруг, в силу чего вызвал дезориентацию и хаос, психологической защитой от которых стало замыкание сознания на себе самом. Это и породило в качестве ответа данной ситуации антропологическое изобилие. С другой стороны, «по краям» возникли две сильные производные от европейской культуры: Америка и Россия, которые создали новые точки опоры для разума и возможность сосуществования нескольких цен-

тров одновременно, что давало большую устойчивость и разнообразие, провоцирующее дальнейшее различие и открывшее возможности появления и новых «центров». Таким образом, мир оказался различен и структурирован, где общей тенденцией, объединяющей его оказалось лишь продолжающееся дробление, прежде всего породившее разорванность нашего сознания.

Ларионов И.Ю.

(научный руководитель – Н.В. Голик)

ПЕРСПЕКТИВЫ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ АНАЛИТИКИ ЯЗЫКА

В проблемном перевороте, «повороте к языку», совершенном философией в XX в. чувствуется вообще дух неклассического философствования. Мысль и говорение – собственно человеческое, противостоящее природе, бессилие перед которой заставляет именовать ее дофеноменальной и доэмпиричной. Мысль, обнаружив вдруг себя посреди огромного мира, по прошествию около шестисот лет забеспокоилась о природе того инструмента, которым она так долго и безнаказанно пользовалась. Язык перестал являться как орудие, при помощи которого мысль с переменной долей успеха обнаруживает свое присутствие. Классическая новоевропейская аналитика сознания натолкнулась на ряд трудностей в объяснении из собственных оснований некоторых специфически «человеческих вещей», среди которых язык оказался не на самом последнем месте. Наиболее же удручающее обстоятельство заключалось в том, что среди таких необъяснимых сущностей оказалось и само сознание.

Проблемы, связанные в философском рассуждении с языком, имеют в пределах этого рассуждения прикладной характер, хотя и являются симптомами движения мысли в фундаментальных областях. Однако, так или иначе, мысль «обернулась к языку» вовсе не случайно. Этот поворот вовсе не есть поворот именно к языку: проблема описания феноменов выражения связана с новым пониманием онтологического статуса сознания, а, вслед за этим, – с появлением новой онтологии. Отчетливый сдвиг, отметивший разрыв между классическим и неклассическим философствованием и при-