КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ КОМПЛЕКС «ЧЕЛОВЕК – ПРИРОДА – КУЛЬТУРА» В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРНО-ЭКОЛОГИЧЕСКОГО ДИСКУРСА

Гребенникова Н.С.

В статье рассматриваются концепции антропологического изучения культур, от примитивных (Б. Малиновский, Э. Тайлор, Дж. Фрэзер), до целостного исследования современных культур (Л. Уайт, Д. Бидни, Р. Бенедикт и др.). Анализируются основные подходы к изучению взаимодействия природы и человека в рамках экологической и культурной антропологии (Д. Стюард, В.И. Козлов). Выявляется структура и метакомпоненты культурного ландшафта.

Антропологическое изучение культур, тесно связанное с исследованием истории культуры, ее динамики, регионов распространения, ассимиляции, аккультурации и эволюции стало активно развиваться в первой половине XX века. Именно в это время формируются основные культурологические школы (североамериканская, британская, французская), каждая из которых, опираясь на собственную методологию и методику исследований, внесла существенный вклад в формирование целостного исследования культуры. Специалисты в области культурной и социальной антропологии разработали основные принципы изучения как примитивных культур (Б. Малиновский, Э. Тайлор, Дж. Фрэзер), так и целостного исследования современных культур (Л. Уайт, М. Саллинс, М. Харрис). Ведущие культурантропологи двадцатого столетия А. Крёбер, К. Клакхон, Л. Уайт, А. Радклиф-Браун, Д. Бидни, Ф. Боас, Р. Лоуи, Дж. Стьюард и целый ряд других шли от эмпирических описаний к анализу и созданию оригинальных антропологических теорий.

Необходимость изучения каждого культурного явления в контексте всей культуры отстаивала Р. Бенедикт, внесшая существенный вклад в развитие культурной антропологии [1], создав целый ряд конфигураций культуры, паттернов культуры, характеризующие целостность культуры исходя из стереотипа или образца культурно-детерминированного поведения.

Оригинальную концепцию метаантропологии выдвинул другой американский культурантрополог Д. Бидни [2], известный специалист в области истории антропологической мысли, теории культуры, сравнительной мифологии. При этом он подчеркивал, что это не просто другое название для антропологической теории, но определение особого рода теории, связанной с проблемами культурной реальности и природы человека, таким образом вводя название метаантропологии для науки о культуре.

Представитель «исторической школы» в американской этнологии, культуролог и антрополог А.Л. Крёбер [3] в своих теоретических построениях исходит из понимания культуры как универсального общечеловеческого целостного феномена. В каждой конкретной культуре, каждом культурном явлении всегда есть нечто уникальное и неповторимое, считает он, но вместе с тем в разных культурах присутствуют общие черты: определенные модели, паттерны, культурные формы. Общие паттерны (образцы) свойственны и траекториям исторического развития культур – это так называемые конфигурации культурного роста, понятие, которое Крёбер вводит в антропологию.

Универсальным феноменом считает культуру и Б. Малиновский [4], сыгравший существенную роль в формировании британской школы антропологии. Культура в его понимании - целостная интегрированная согласованная система, все части которой тесно связаны друг с другом. Исходя из этого, он предлагал рассматривать каждый аспект культуры в том целостном культурном контексте, в котором он функционирует. Исследователь утверждал, что культуры принципиально сравнимы и что сравнительный анализ культур позволяет открыть ее закономерности. В качестве основного метода он предложил функциональный анализ изучения социокультурных феноменов.

Коренной поворот социальной антропологии к сравнительному изучению культур совершил другой лидер британской школы сравнительной антропологии А. Радклиф-Браун [5], основной заслугой которого было применение системного подхода к изучению примитивных обществ.

В рамках антропологических теорий изучения культуры несомненный интерес вызывает научное наследие Л. Уайта [6], который, не придерживаясь ни одного из признанных направлений, создает свое – культурно-эволюционное. Заслуга Л. Уайта состоит в том, что он выделил культурологию как самостоятельную науку в комплексе общественных наук, немало сделал для утверждения самого термина «культурология», развил понятие «культура», определил предметное поле культурологии и основные методы ее исследования [7]. Ученый определил культуру как специфический класс явлений, наделенных символическим значением и присущих только человеческому сообществу. Одно из принципиальных его соображений состоит в том, что мир человека – это мир его культуры.

Система концептуальных связей, составляющих комплекс «Человек – Природа – Культура» по разному осмысливалась культурантропологами. Так, например, сторонники поссибилизма рассматривали природную среду в качестве пассивного фундамента, на котором могут возникать и развиваться различные виды человеческих обществ. Природная среда играет лишь ограничивающую роль – она признается существенным фактором в объяснении, почему некоторые явления культуры отсутствуют, но не объясняет, почему они встречаются [8]. Во второй половине XX века на смену поссибилизму пришла экологическая антропология, объясняющая взаимовлияние природной среды и культур. Термин «экологическая антропология» в 1955 году ввел в научный оборот американский антрополог М. Бейтс. От классических версий географического детерминизма экологическая антропология отличается двумя особенностями. Во-первых, актуализировалось взаимодействие природы и культуры, т.е. учитывалось влияние культуры, даже на доиндустриальном уровне, на экологическое окружение. Во-вторых, окружающая среда рассматривалась только с точки зрения используемых человеком ресурсов и условий, а не как совокупность всех природных особенностей той или иной территории [9].

Среди основных подходов к изучению взаимодействия природы и культуры в рамках экологической антропологии наиболее распространена концепция культурной экологии Дж. Стьюарда, направленная на изучение адаптации общества к окружающей среде. В дальнейшем идеи Дж. Стьюарда получили развитие в трудах представителей американской культурной антропологии Д. Беннета, Р. Неттинга и М. Салинса. Последний существенно дополнил культурно-экологический подход, и предложил относить к окружающей среде социально-культурные параметры, например, влияние других общностей, контактирующих с изучаемой, а также учитывать тот факт, что культура, трансформируя в процессе адаптации ландшафт, вынуждена приспосабливаться уже к тем изменениям, которым сама положила начало.

В российской науке прошлого века в рамках экологической антропологии появилась дисциплина «этническая экология», основателем которой можно считать В.И. Козлова. Этническая экология изучает особенности традиционных систем жизнеобеспечения этнокультурных общностей, влияние сложившихся экологических взаимосвязей на здоровье людей, воздействие культур на экологический баланс в природе. В этноэкологических исследованиях, считает В.И. Козлов, совершенно необходимо учитывать то, как в природопользовании преломляются воззрения этноса, которые с некоторой долей условности могут подразделяться на экофильные и экофобные [10]. Довольно полно концепция экофильности разработана С.А. Арутюновым [11]. Экофильным считается бережное, позитивно-ценностное отношение к природе в противоположность экофобному – разрушительному, хищнически-потребительскому, основанному на понимании природы как пассивного объекта переработки и утилизации. [12].

В принципе каждая этническая культура в какой-то степени экологична, так как она формируется при взаимодействии человека с определенной природно-ландшафтной средой, к которой он должен адаптироваться. Вполне естественно, что в этнокультурологических исследованиях, которые способны не только выявить зависимость развития этноса или нации от того или иного региона, в котором она проживает, но и решить проблемы самоидентификации – этнической и национальной, все чаще появляется понятие культурного ландшафта [13].

Не останавливаясь на самом термине «ландшафт», широко разработанном в географии, отметим только те позиции, которые необходимы в рамках заданной проблематики. Традиционно географы выделяют несколько типов ландшафтов – природный (географический), антропогенный и культурный. При этом большинство современных ландшафтов относится к антропогенным. Необходимо отметить, что понятие «антропогенный ландшафт», разрабатываемое географами, акцентирует его природную составляющую. Однако, именно в рамках географии впервые появляется понятие «культурный ландшафт», которое отличается от антропогенного, хотя и схож с ним [14].

Хотя понятие «культурный ландшафт» впервые появилось, и было разработано в теоретической географии, оно является одновременно и концептом культурологии. Это связано, прежде всего, с идеей включенности в структуру культурного ландшафта не только артефактов материальной, но и феноменов духовной культуры, поскольку, обустраивая пространство своего существования, люди наделяют ландшафт символическими значениями. Сошлемся на высказывание П. Флоренского, который писал, что культура может быть истолкована как деятельность по организации пространства, она раскрывает его формулу, позволяющую воспроизводить конкретные образы, в которых данное пространство может быть проявлено [15]. Действительно, именно семиотическая упорядоченность пространства отражает своеобразную включенность человека в природу. В свою очередь, структура и функционирование подобного культурного ландшафта

создается и поддерживается географически детерминированными культурами [16]. Это диктует необходимость выявления семиотических отношений между двумя ядерными понятиями экологической антропологии - человеком и природой, которые организуют вокруг себя большие семантические пространства и, взаимодействуя между собой, формируют культурный ландшафт.

В рамках проблем экологической антропологии, связанных с определением параметров культурного ландшафта, особо продуктивны, на наш взгляд, суждения Ю.А. Веденина, Р.Ф. Туровского, В.Л. Каганского, В.Н. Калуцкого. Так, Ю.В. Вединым культурный ландшафт определяется как «целостная и территориально-локализованная совокупность природных, технических и социально-культурных явлений, сформировавшихся в результате соединенного действия природных процессов и художественно-творческой, интеллектуально-созидательной и рутинной жизнеобеспечивающей деятельности людей». При этом «результаты деятельности человека, воплощенные в объектах материальной и духовной культуры, являются частью культурного ландшафта» [17]. Выделяя в культурном ландшафте два основных слоя – природный и культурный, Ю.А. Веденин природный слой подразделяет на естественную и преобразованную людьми природу, а культурный слой в свою очередь дифференцирует на пласты культурного наследия и современной живой культуры.

Эти идеи, в свою очередь, развивает Р.Ф. Туровский, полагая, что духовная эволюция существенно меняет культурный ландшафт и его доминанты. Ученый вводит термин «культурная география», задачей которой, по его мнению, изучать не столько влияние культуры на природу, сколько территориальную дифференциацию явлений культуры, так как каждая территория является носителем множества культурно-исторических особенностей, которые совсем не обязательно выражены на местности. Составной частью ландшафта являются события, происходившие на данной местности, знаменитые люди, которые жили и творили на этой территории, образцы культуры (книги, картины и др.), этнокультурные особенности местного населения, язык, религия, быт и хозяйственная культура <…> [18].

Таким образом, ученые единодушны в том, что для существования культурного ландшафта необходимо не только утилитарное, но и духовное, символическое и семантическое освоение пространства. Эта мысль легла в основу суждений В.Л. Каганского, которые, по сути, выходят за рамки собственно географии. Сам ученый считает, что его подход можно интерпретировать как «герменевтику ландшафта», попытку «чтения общества по его пространству» [19]. Актуальность подобного подхода в рамках современного развития междисциплинарных исследований несомненна.

Не менее креативными для этнокультурологических исследований являются идеи В.Н. Калуцкова, который создает новое направление в науке, этнокультурное ландшафтоведение, существующее на стыке естественных и гуманитарных наук. По В.Н. Калуцкому, культурный ландшафт, наряду с природой и культурой, включает такой метакомпонент как язык. Он считает, что важнейшим фактором в создании «своего» культурного ландшафта является его осмысление и закрепление коллективного опыта в определенных культурных формах и языке. Т.е. по сути, вторя Каганскому, он говорит о семантическом и символическом освоении пространства [20], в котором большую роль играет язык (художественные образы в фольклоре, топонимы, этнонимы), как способ передачи культурного опыта.

Обратимся к культуре алтайских этносов, которую, как и культуру других малочисленных народов (хакасов, тувинцев, народов Севера), можно определить как экофильную, что закреплено в воспроизведении экологически значимых элементов в языке, религии, фольклоре, героическом эпосе, изобразительном искусстве. Пластика и сюжеты народных танцев, традиционное для алтайцев горловое пение, музыкальные мелодии и предметы декоративно-прикладного искусства также отражают гармонию природы. Более того, в этнической культуре существует особый пласт концептов, которые можно обозначить как экоконцепты. Наряду с мифоконцептами и концептами действительности они формируют картину мира этноса. Примером онтологической связи человека и природы является даже происхождение некоторых мифологических героев: Очи-Бала, дева-богатырша в эпосе с одноименным названием, отцом своим называет покрытую хвойным лесом гору, матерью – отвесный яр. В эпосе «Кан-Алтын» происхождение богатыря тоже связано с природными сущностями: отец его – священная гора (Ак-Сюмер) с шестью сторонами, а мать – священное молочное озеро с шестью заливами (Ак-Сют-озеро). Герой постоянно проявляет к ним свое уважение: «Отцу своему, Ак-Сюмер-горе, кланяется,//Матери своей, Ак-Сют-озеру, кланяется,//Ак-Сюмер-горы песок лижет,//Из Ак-Сют-озера, матери своей, пьет». Природа благоволит к такому человеку и дает ему силу.

Не множа примеров, можно с полным правом утверждать, что алтайский фольклор в целом

воплощает в себе набор базовых признаков, отражающих экологическую сущность этноса, одной из составляющих которой является идея Дьер-Суу (Земля-Вода), связанная с понятием «своей земли». Земля Алтая в единстве ее пространственно-временных, культурно-этнических и духовных измерений концентрированно отражает идею национальной самости и выступает как объект духовной любви, как «национальное ядро». Вполне узнаваемый географически и исторически «солнечно-лунный» Алтай (пики гор, духи-хозяева природы, стада, звери, золотые кукушки) сакрализуется в фольклоре до уровня отображения Мировой оси и центра Вселенной, пупа земли. Земля Алтая – источник особой «пассионарной энергии» народа как единого целого, его совокупного опыта, традиций и нравственного идеала, это та духовно-культурная почва, в которой реализуется нравственный идеал народа. Не случайно, ритуал поклонения земле один из основных в этнической культуре алтайцев. В мифологии образ Дьер-Суу обожествляется и воспринимается как обобщенное олицетворение природы. Для алтайцев, как и для других коренных народов, характерно интуитивно-«образное» восприятие природы, которое, словами Ю.М. Лотмана, строится ими не на словесно-дискретной, а на континуальной основе. Образное восприятие пространства органично соединяет рациональное и иррациональное, формируя особую структуру культурного ландшафта, в основе которого лежит языческая одухотворенность природы, частицей которой является человек. Ю.М. Лотман не случайно отмечает, что образ пространства, подобный тому, который воспринимают коренные народы легче протанцевать, нарисовать, слепить и т.д., чем логически эксплицировать» [21].

Включенность человека в природный космос, их нерасторжимое единство в полной мере отражает черты традиционного мировоззрения и позволяет квалифицировать его как мифоэкологическое. Подобная целостность и космизм мировосприятия – это не реликт прошлого, а реальность сегодняшнего дня, о чем свидетельствуют строки из стихотворения алтайского поэта-современника П. Самыка «Слит с телом Алтая»: *«С голубых ледников//Я ловлю жадным слухом//Трепетный шепот Вселенной//.* «*Всеми жилами, плотью и костью,//Всею кровью, что в венах гудит, //Я с народом родным//И родною землей//Неразрывно, таинственно слит.//Мы – единое тело//Навечно».*

Подводя итог, отметим, что в контексте научной идеологемы «Этнос – Культура» проблема человек и природа приобретает особую актуальность, так как способствует осмыслению этнокультурных основ этнического и национального менталитета.

Литература

1. См.: Benedict R.F Configuration of Culture in North America // American Antropologist, 1932,Vol. 34. № 1.
2. См.: Bidney D. Theoretical Antropology.N.Y., 1968. The Concept of Freedom in Antropology. (ed), The Hague, 1963.
3. См.: Kroeber A.L. Anthropology: Race, Language, Culture, Psychology, Prehystory. N.Y., 1948; Configuration of Culture Growth. Berkeley, 1944; The Nature of Culture. Chicago, 1952.
4. См.: Malinowski B.K. A Scientific Theory of Culture, and Other Essays. N.Y., 1960; The Dynamics of Culture Change. L., 1946.
5. См.: Radcliffe-Brown A.R. The Siense of Culture. N.Y., 1949; A note on the History of Cuturology // Antiquity, 1951, № 1. The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome. N.Y., 1959; The Concept of Cultural Systems. N.Y., 1975.
6. White L. The Siense of Culture. N.Y., 1949; A note on the History of Cuturology // Antiquity, 1951, № 1. The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome. N.Y., 1959; The Concept of Cultural Systems. N.Y., 1975.
7. Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 710.
8. *Белик А.А.* Культурология. Антропологические теории культур. М.: Российский гос. гуманит. ун-т, 1998. С. 163.
9. Там же. С. 164.
10. *Козлов В.И.* Этническая экология. Становление дисциплины и история проблем / В.И. Козлов. М., 1994. С. 115.
11. *Арутюнов С.А.* Культурологические исследования и глобальная экология // Вест. АН ССС., 1980, № 12. С. 96.
12. *Борейко В.Е. Морохин Н.В*. Словарь по гуманитарной экологии. Киев, 2001. С. 85.
13. *Черва В.Е., Цветкова Т.В*. Культурологический подход к определению понятия «Культурный ландшафт» // Культурологические исследования “6. СПб.: Астерион, 2006. С. 56

14. Там же. С. 57.
15. *Флоренский П.А*. Анализ пространственности // Флоренский П.А. Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб, 1993. С. 64.
16. *Красовская Т.М.* Экологическая рациональность мировоззрения коренных малочисленных народов Крайнего Севера России // Этноэкологические аспекты духовной культуры. М,: ИЭА РАН, 2005. С. 154.
17. *Веденин Ю.А.* Очерки по географии искусства. СПб.: Изд-во «Дмитрий Буланин», 1998. С. 125.
18. *Туровский Р.Ф.* Культурные ландшафты России. М.: Институт Наследия, 1998. С. 24.
19. *Каганский В.Л.* Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство: Сборник статей. М.: Новое литературное обозрение, 2002. С. 58.
20. *Черва В.Е., Цветкова Т.В*. Культурологический подход к определению понятия «Культурный ландшафт» // Культурологические исследования “6. СПб.: Астерион, 2006. С. 60
21. *Лотман Ю.М.* Семиосфера. СПб, 2000. С. 58.

THE CONCEPTUAL COMPLEX «MAN – NATURE – CULTURE» IN THE CONTEXT OF CULTURAL-ECOLOGICAL DISCURS

Grebennikova N.S

The article deals with the problems of anthropological studies of culture from primitive (B. Malinovski, E. Tailor, D. Frazer) to complex studies of modern culture (L. White, D. Bidney, R. Benedict etc.). The specific ways of interraction between human sosiety and natural environment are investigated in ecological and cultural anthropology discours. The structure and metacomponents of the cultural landscape are revieled.