

Курбанов Муса Гасангусейнович

СОЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ДЕМАРКАЦИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДИКОСТИ

В статье рассматривается социальная обусловленность разных демаркационных факторов, ролей и значений дикости, которые изначально в жизни человека не имеют прямого отношения к биологическим законам и упорядоченным механизмам самой природы, но являются естественными по своему происхождению. Естественные условия человеческой жизни, как первичный источник социально обусловленной дикости, не ограничивают дальнейшее существование и развитие самой дикости в социально-историческом процессе, что, в свою очередь, значительно затрудняет и осложняет понимание дикости как самостоятельного феномена в целом.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2014/12-2/30.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2014. № 12 (50): в 3-х ч. Ч. II. С. 120-123. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2014/12-2/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: hlist@gramota.net

УДК 130.3:17

Философские науки

В статье рассматривается социальная обусловленность разных демаркационных факторов, ролей и значений дикости, которые изначально в жизни человека не имеют прямого отношения к биологическим законам и упорядоченным механизмам самой природы, но являются естественными по своему происхождению. Естественные условия человеческой жизни, как первичный источник социально обусловленной дикости, не ограничивают дальнейшее существование и развитие самой дикости в социально-историческом процессе, что, в свою очередь, значительно затрудняет и осложняет понимание дикости как самостоятельного феномена в целом.

Ключевые слова и фразы: человек; человеческая дикость; сверх-дикость; естественные условия жизни; стихийность; культурно-историческое развитие; исторический процесс.

Курбанов Муса Гасангусейнович, к. филос. н., доцент

Дагестанский государственный университет

kurbanovm@mail.ru

СОЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ДЕМАРКАЦИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДИКОСТИ[©]

В русском языке любая диковинка истолковывается как нечто необычное, удивительное и несуразное, выходящее за пределы общепринятого, разумного понимания. Попытка размерить социальные очертания феномена человеческой дикости в интервалах и алгоритмах разумного истолкования без учета необходимых корректировок вряд ли может быть достаточно адекватной в методологическом плане и требует особо осмотрительного применения в ходе научно-обоснованных интерпретаций. Неспроста в культурологии, антропологии, этнологии и других гуманитарных дисциплинах, – особенно после работ Ф. Боаса [1], стало хорошим тоном вежливо обходить стороной проблему человеческой дикости. Ф. Боас, опираясь на методологию исторического партикуляризма, идиографизма, релятивизма, размывает жесткие социальные границы дикости и вообще ставит под сомнение необходимость использования представлений о дикости [6, с. 91-94]. В результате, проблема демаркации дикости оказалась более завуалированной, чем это было прежде. Тем не менее, эта проблема настойчиво стучится в двери современной эпохи, требуя более адекватного к ней отношения, с учетом ее места и роли в общей системе гуманитарных знаний. Поэтому, в статье ставится задача по исследованию различных социальных форм, в которых можно четко обозначить, разграничить и выразить пределы человеческой дикости, складывающиеся с архаичных времен и постоянно модифицируемые в ходе культурно-исторического развития человечества.

В наиболее общих представлениях дикость можно определить как первичную форму существования живой природы, в которой человеческая природа занимает специфическое, иерархическое место, определяемое способностью людей к совместному существованию в естественных условиях жизни. Изначально и поныне, дикая природа всегда полагается не иначе как заповедная для человеческой жизни форма существования (отсюда и заповедник как особое, нетронутое место на земле). Рассматривая доисторическое бытие человеческой природы, можно обозначить нижнюю границу дикости, используя понятие «сверх-дикость». Упрощая понимание сверх-дикости, можно даже снять некоторые вполне заметные различия между сверх-дикостью и дикостью, преодолев жесткое разграничений и заложив между ними гибкость перехода для рассмотрения общей структурной непрерывности самого феномена дикости. Тем самым, сверх-дикость выступает как общее начало самой возможности, а дикость – как воплощение реальной возможности, с которой связано существование человеческой природы. Важное отличие состоит в том, что сверх-дикость пребывает в предыстории, а дикость таит в себе возможность быть сквозной формой, пронизывающей всю историю человечества [7, с. 89-93]. Общей чертой для них является то, что они в согласованном взаимодействии «закладывают» человеческое бытие, которое каждому человеку и всему человечеству в ходе культурно-исторического развития, от поколения к поколению, шаг за шагом, приходится все время «расколдовывать» и обретать себя в истинном предназначении, обретать свою полноценную человечность. Верхнюю границу дикости, на которой примитивно «расколдовывается» стихия человеческого бытия, составляет варварство как социально упорядоченная жизнь. Более совершенные формы «расколдовывания» дикости обнаруживаются в цивилизации. Но, даже в цивилизации, например, в межнациональных отношениях, могут проявляться такие рудименты дикости, которые давно и напрочь забыты всеми [4, с. 44-57].

Для понимания общей генеалогии дикости нужно иметь в виду весь конкретно-исторический контекст, в котором дикость выступает каузальным основанием сначала для варварства, а затем, в функционально-опосредованном виде, и для цивилизации. Как в варварстве, так и в цивилизации дикость может играть разные роли, в зависимости от условий, значений и других обстоятельств, в которых она реализуется. Но все эти меняющиеся демаркационные роли и значения дикости всегда будут обусловлены одной и той же общей

сущностью, которая непосредственно вытекает из игры взаимосвязанных сил самой природы, в которой не разделяется биологическое и социальное начало человеческой жизни.

В условиях цивилизации дикость проявляется через необходимость, ограниченную в одних возможностях и безграничную в других, местами прорывающуюся наружу и дающую о себе знать. Человек часто имеет дело с неизведанной новизной, открывающей необычные возможности, которые свободно ложатся на почву дикости и прорастают в своей феноменальности. В цивилизованных формах дикость проявляется как более глубокое, сокровенное и запредельное основание, чем в формах варварства. Поэтому можно сказать, что в цивилизованном обществе проявляется особая, «цивилизованная» дикость, наделенная более богатым, селективным потенциалом зрелых, культивированных и табуированных возможностей. Тем не менее, и в условиях варварства дикость проявляется не так прямолинейно, открыто и очевидно, какой она была в архаичное, первобытное время.

В связи с этим ясно, что дикость для цивилизации – это не единственное формальное основание. Свою каузальную роль в разных сферах жизни общества не менее успешно может играть и варварство, способное порою значительно теснить и ограничивать как элементы дикости, так и элементы цивилизованного бытия. Цивилизация древних греков, например, выражала более зрелую форму организации общественной жизни в своей эпохе, по сравнению с окружающим «дико-варварским» миром.

В духовной жизни дико-варварского мира отношения людей в лучшем случае определяются формулой натуралистического гуманизма, которую в поэтическом виде выразил И. Гёте: «...*Ясен предо мной конечный вывод мудрости земной: лишь тот достоин жизни и свободы, кто каждый день за них идет на бой!*» [3, с. 393]. Если натуралистический гуманизм нацелен на естественную полноту, гармонию и богатство жизни, то рационалистический гуманизм, культивированный разумным идеалом свободы, благодаря механизмам морали, государства и права, снимает перед человеком необходимость каждодневной и настойчивой борьбы за свою жизнь. Становление и реализация рациональных, правовых, государственных, моральных и других социально значимых способов нормирования жизни людей, всемерно культивируется в античном обществе.

Одной из наиболее массовых и очевидных форм такого культивирования со времен античности было зрелище, институтированное в театре. Театр для древних греков становится широко востребованным социальным, публичным механизмом (машиной) воспитания и самовоспитания (*paideia*). Театр сделал дискретной и интервальной социальную жизнь людей, которую дикость всегда сжимала в тисках синкретического образа жизни. Социальный механизм театра, словно «*двуликий Янус*», – делает человека не только многомерным, но и символическим существом (*homo symbolicus*), способным быть вездесущим в социуме. Входя в театральный мир, человек навсегда переступает черту, за которой истина прозаической жизни переворачивается в особую жизнь поэтической истины. Самый несчастливый по жизни актер может на театральной сцене преобразиться в фигуру самого величественного героя, постигшего высочайшие вершины социального признания и благополучия.

Ведь, не случайно, театр, в котором надевается маска на истинное положение дел, становится для древних цивилизаций важнейшей формой преодоления дикости и культивирования социального бытия через его отражение и преобразование. Именно в театре человек избавляется от синкретичности своей жизни, обнаруживая раскол между отражением и преобразованием мира. Именно в театре человек перестает быть бесконечно чуждым самому себе и открывает для себя воображаемый мир, который снова стягивается и прорастает в удивительную форму целостной социальной символизации. Именно театр учит людей сообща конструировать свою совместную разумную жизнь. Ведь не случайно римский император Нерон, умирая, взирал на себя как на великого актера, достойного великой роли в человеческих судьбах. За ширмой театрального зрелища скрывается одно из величайших человеческих изобретений – создание социального механизма, овеществляющего проектируемый ход типовых событий и открывающего невероятные возможности для социально-исторического творчества.

В театре, как в школе социального творчества, актер и зритель составляют целостную форму, которая соединяет разделенную экзистенцию сценического действия по ту и по эту его стороны. В театре зритель ретроспективно осознает себя в качестве творца. Поэтому интегрированный творец и наблюдаемое им сценическое творение получают единую социальную плотность. Таким образом, первые прообразы устойчивой цивилизованной жизни человечества получали общепринятые сценические очертания при помощи типичного театрализованного зрелища.

Благодаря античному театру, человечность проистекала не из самой натуры человека, в которой играют силы стихийного сплетения веры, разума, страстей, эмоций и инстинктов, а вопреки ее власти, из отказа от ее непосредственного господства над судьбой. Театр приводит это стихийное сплетение элементов человечности в особый нормированный, а затем и в нормативный порядок, который приучает людей смело переступать через дикость своей натуры, чтобы сообща видеть и понимать общечеловеческое движение во всех людях через каждого из них.

Разумному пониманию жизни хронологически всегда предшествуют эмоциональные переживания человека. Поэтому зритель в театре архаичной цивилизации культивируется при помощи искусно раскачиваемого маятника между двумя предельными формами – смеха и плача. Плач как непрерывное начало архаичной артикуляции человека (вой, завывание), активно используемое в диком, примитивном сообществе, не получает особого подкрепления и поощрения в условиях цивилизованного сообщества. Театр как патриархальный феномен приучает вытеснять плач особо культивируемым актом *терпения*, наглядность которого выражается в демонстративном мрачном молчании зрителей. Здесь терпение выступает как механизм

преодоления социальной негативности переживаний. В свою очередь, смех как дискретное, прерывистое начало архаичной артикуляции человека в условиях цивилизованного сообщества получает широкое поощрение. Культура всегда поощряла смех как здоровую, позитивную агрессию, несущую людям заряд бодрости и внутренней гармонии. В тех случаях, когда смех оказывается неуместным, его активно замещала и полностью компенсировала особо культивируемая ирония, переносящая экспрессивные переживания из эмоциональной формы в интеллектуально-коммуникативную.

В ходе социально-исторического культивирования смех все больше становится косвенным выражением удачливости, успешности и жизнерадостности человека. Соотношение дискретного и непрерывного начала в социуме определенным образом коррелирует с таким же соотношением в человеческой артикуляции. Членораздельная артикуляция как выражение дискретного начала в человеческой речи постепенно наполняется статусом своей позитивной функциональности, суть которой в том, что открывается новая возможность для символической индивидуации различных способов человеческого существования в социуме. Нечленораздельная артикуляция, как выражение непрерывного начала в предречевой деятельности человека, воспринимается в виде негативной функциональности, суть которой состоит в дальнейшем соблюдении всех форм естественного существования. С развитием когнитивных и рациональных дискурсов, герменевтический императив Б. Спинозы *«не плакать, не смеяться, но понимать»* позволит в ряде случаев и вовсе отсекать эмоциональное сопровождение, всегда присущее тем или иным результатам дискурсивного мышления.

Театр не только овеществляет выразительное богатство цивилизованных форм существования «массового человека», но и трансформирует каждого так, что игра диких сил природы в его душе начинает вытесняться символическим заигрыванием самой души над своими природными силами. Таким образом, возвышенная гармония человечности формируется исподволь для самих людей в ходе внешнего, отстраненного, театрализованного созерцания за порывами общечеловеческой натуры, в ходе рефлексированного постижения и преодоления ее наивности и вульгарности. Заманчивость театрализованного действия и загадочность пронизательного зрелища, пересекаясь в душе античного человека, методично приучали его к отречению, отступлению, абстрагированию от своей натуры, которая веками имела возможность только для имманентной самоидентификации. Попытка психо-эмоционального овеществления страстей и эмоций, возникающая в ходе сопереживания сценического действия, овеществление чувств в последовательности трагикомического фарса, гладиаторского поединка, олимпийского соревнования, философского спора, – рождающих истину, мужество, упорство, добро, красоту, – все это создает такую череду импульсов, которая ведет к внезапным прорывам души из своей животной непосредственности в мир разумно-осознанной человечности.

Особую роль в преодолении господства дикости сыграли примитивные социальные механизмы, наполненные мифотворческой и ритуальной деятельностью людей. На первых порах состояния дикости миф и ритуал не имеют самостоятельного значения и четкого разграничения. Они сливаются в одну неразделимую культовую целостность, которая помогает древнему человеку очеловечивать окружающую природу, смотреть в нее как в зеркало, чтобы увидеть там себя, свой человеческий облик. Поэтому, культ как исторически первая форма обособления людей от природы, был синкретической формой постижения мира. В дальнейшем, в ходе социально-функционального разделения человеческой деятельности, миф (как социально-коммуникативный механизм) и ритуал (как социально-деятельностный механизм) постепенно обособляются как взаимозависимые социальные механизмы, не имеющие прямого отношения к биологическим законам самой природы. Эти механизмы направлены на осуществление перехода основных достижений совместного человеческого существования из состояния дикости в состояние варварства и цивилизации.

Первичные попытки направить имманентную стихию человеческого бытия в зависимость от трансцендентных сил выразились в мифах и ритуалах. «Обратить тело в ритуал, церемонию, вырядить, прикрыть маской, изувечить, разрисовать, предать пытке – чтобы соблазнить: соблазнить богов, соблазнить духов, соблазнить мертвых» [2, с. 163], – все это разные попытки идеализации человеком своего тела, попытки одухотворения человеком самого себя, попытки символического перевода тела из мира вещей в мир идей. Ритуал становится процедурой придания телу символической значимости и идеализации человекомерных вещей при помощи не просто телодвижений, а особых, необычных, символически значимых действий, заклинаний, жестов, танцев. В ходе ритуала человек, соприкасаясь с вещами, возвышает их, идеализирует, переводит в трансцендентную форму бытия. Поэтому вещь, включенная в ритуальное действо, бросает человеку свой «трансцендентный вызов» и становится более чем вещью. Она наполняется символизированным содержанием, которое может получить «имманентный ответ» только в качестве идеального смысла конституируемого самим человеком.

В свое время синкретическое мышление античной мифологии сформировало целый ряд широко известных идиографических образов идеального человека, получающих на основе культовой символизации богатый номотетический смысл. Это Арес (разрушительное начало), Прометей (созидательное начало), Аполлон (гармоническое начало), Дионис (естественное начало), Эрос (любовное начало) и др. Как культовые фигуры, «такие существа – не люди; представляясь людьми, они лгут; они – живая персонификация стихийных сил природы» [5, с. 169], овеществивших тот или иной символический идеал человеческой жизни. Мифологизация этих сюжетных прообразов человеческой жизни представляется как исторически первая форма овеществления идей при помощи не просто озвученной речи, а особого логико-символического творения, оформленного в поэтически-напевное, сюжетно-последовательное, эмоционально-значимое повествование. По своему функциональному значению миф всегда овеществляет идею ровно настолько, насколько он

способен идеализировать вещь. При этом идея низвергается до форм обыденной человеческой повседневности, делается достоянием имманентных интенций человека, а вещь возводится к вершинам символических ценностей бытия и превращается в средство трансценденции жизни. Естественное существование образов, складывающееся на основе имманентных интенций рефлексии и других механизмов функционирования мифогенеза, утверждает общее положение и возможность широкого многообразия позиций человека в структурах духовного мира, делает духовный мир более доступным и открытым для человека. И, забегая вперед, можно отметить, что человек в дальнейшем ходе истории непременно этим воспользуется, нарушив столь очевидный баланс позиционирования отношений между процедурами овеществления идей и идеализации вещей, как это видно на примерах развития феноменов религии и науки.

Некоторые мифы и ритуалы, преодолевая длительный исторический отсев, бурно произрастали в традициях, переводя необходимые и наиболее значимые фрагменты человеческого бытия из дикости в цивилизацию. Это, прежде всего, те мифы, которые устойчиво фиксировали умообразное движение мыслей в языковой форме, в элементах устной речи, а также те ритуалы, которые фиксировали особо значимые способы нормированного телодвижения, (например, формы архаичного труда, или гимнастических упражнений). Именно такие мифы и ритуалы в своем сплетении продолжают и ныне составлять живительный пласт для развития исходных навыков человечности и человекомерных форм деятельности, эффективно одухотворяющих и овеществляющих богатый опыт современной культуры.

Таким образом, длительное протяжение истории показывает, что дикость своеобразно проявляется на разных этапах. Наиболее «чистой» и упрощенной она является лишь в далекой, архаичной древности – там, где формировались первые грани, отделяющие человеческий мир от остального животного мира. По мере того, как такие грани множились и углублялись, дикость не истончалась. Напротив, она получала новые возможности и условия для более полноценной самореализации. Но вместе с тем она теряла свою «чистоту», ставилась в зависимость от других, проникающих в нее обстоятельств. Одни обстоятельства усиливали социальный потенциал и натуралистический статус дикости, другие ослабляли его, и такая функциональная дифференциация разных значений дикости часто играла свою заметную роль в хронологической череде исторически развертывающихся событий, процессов и эпох.

Список литературы

1. **Боас Ф.** Границы сравнительного метода в антропологии // Антология исследований культуры. СПб., 1997. Т. 1. Интерпретации культуры. С. 509-518.
2. **Бодрийяр Ж.** Соблазн. М.: Ad Marginem, 2000. 319 с.
3. **Гете И. В.** Фауст. М.: Наука, 1964. 519 с.
4. **Гусаева К. Г.** Межнациональные отношения как форма социального взаимодействия // Политика и Общество. М., 2012. № 1. С. 44-57.
5. **Кайзерлинг Г.** Путевой дневник философа. СПб., 2010. 794 с.
6. **Курбанов М. Г.** Дикость и развитие человеческой природы // Вестник Дагестанского государственного университета. Экономика. Философия. 2006. № 5. С. 91-94.
7. **Курбанов М. Г.** Цивилизация и дикость в современной жизни: у истоков терроризма и экстремизма // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2012. № 5 (19): в 2-х ч. Ч. II. С. 89-93.

SOCIAL ASPECTS OF HUMAN SAVAGERY DEMARCATION

Kurbanov Musa Gasanguseinovich, Ph. D. in Philosophy, Associate Professor
Dagestan State University
kurbanovm@mail.ru

The article considers the social conditionality of different demarcation factors, roles and values of savagery that originally in a person's life are not directly related to biological laws and orderly mechanisms of nature, but are natural in origin. The natural conditions of human life, as the primary source of socially determined savagery, do not limit the further existence and development of savagery itself in social-historical process that, in turn, significantly impedes and complicates the understanding of savagery as an independent phenomenon in general.

Key words and phrases: man; human savagery; super-savagery; natural living conditions; spontaneity; cultural and historical development; historical process.