

6. Хлебников В. Собрание произведений. – Т. I–V. – Л.: Издательство писателей, 1928–1933.

Смолік А.І.

ПРЫРОДА, ГРАМАДСТВА, КУЛЬТУРА І ІХ УЗАЕМАДЗЕЙННЕ: ТЭАРЭТЫКА-МЕТАДАЛАГІЧНЫ АНАЛІЗ

Праблема ўзаемадзейння культуры і прыроды ў гуманітарыстыцы з’яўляецца традыцыйнай. Яна з’явілася разам з культурай і мае такую ж працяглую гісторыю, як і сама духоўная культура чалавецтва. Вядома, што культура ёсць сродак выдзялення чалавечага грамадства з прыроды і адначасова сродак яго сувязі з прыродай. Чалавек пастаянна знаходзіцца ў аб’ектыўнай, ад яго незалежнай, дакультурнай сувязі з прыродай, у культуры ж аб’ектывіруюцца яго суб’ектыўныя намаганні авалодаць гэтай сувяззю, падначаліць яе сваёй волі і сваім інтарэсам. Па гэтай культуры можна і патрэбна разглядаць як вышэйшы, надпрыродны фактар ўзаемадзейння грамадства і прыроды, пры дапамозе якога іх натуральная сувязь з’яўляецца “акультурнай”.

Паколькі пытанні аб значэнні, месцы і ролі культуры ва ўзаемадзейнні грамадства і прыроды адносяцца да фундаментальных культуралагічных праблем, іх абмеркаванне набывае рэальную значнасць. Іх актуальнасць вызначаецца развіццём культуры, ступенню ўздзеяння грамадства на прыроду, сацыяльнымі, антрапалагічнымі і духоўнымі наступствамі гэтага ўздзеяння. У гісторыі ўзаемадзейння грамадства і прыроды яшчэ не было такога стану, які з’явіўся на пачатку XXI стагоддзя, калі пад уздзеяннем антрапагеннага фактару супярэчнасць паміж прыродай і чалавекам прыняло такі пагражальны характар, што пад пытаннем апынуўся не толькі лёс чалавечага грамадства і яго культуры, але і ўсяго натуральнага жыцця на Зямлі. Безумоўна, у гісторыі чалавецтва бывалі выпадкі частковай гібелі культуры ад стихійных разбуральных сіл прыроды; асобныя культуры знікалі ў выніку сацыяльных катаклізмаў. Але яшчэ не было такой парадаксальнай сітуацыі, каб “культурны” уздым чалавецтва стаў пагражаць адначасова і прыродзе, і культуры ў сукуннасці, стаў парываць нармальны працэс ўзаемадзейння грамадства і прыроды.

Такая сітуацыя вымушае аб’яднаць намаганні навукоўцаў, палітыкаў і ідыёлагаў, якія з розных канцэптуальных і метадалагічных пазіцый звяртаюцца да вечнай тэмы “культура і натура”. Ядро гэтай праблемы

складаюць пытанні “культурных адносін” чалавека да сваёй унутраннай праблемы ўласціва тэматычная многааспектнасць, канцэптuallyны і метадалагічны плуралізм.

Каб разабрацца ў разнастайнасці аспектаў тэмы “культура і натура”, на наш погляд, неабходна вылучыць такія істотныя пытанні:

1. Як разумеецца культура ў яе суадносінах з прыродай?
2. Якія філасофскія і іншыя канцэптuallyныя рэфлексіі ўзаемаадносін культуры і прыроды?
3. У чым рэальнае адзінства культуры і прыроды?
4. Якія перспектывы культуры як фактара ўзаемадзеяння грамадства і прыроды?

На наш погляд, пошук адказу на пастаўленыя пытанні неабходна пачынаць з прызнання такога трывіяльнага факта, што жыццё грамадства немагчыма без перманентнага ўзаемадзеяння культуры і прыроды. А раз так, то чалавек зацікаўлены пазнаць гэты працэс як адзінае цэлае, прычым, ва ўсёй яго супярэчнасці. Разам з тым культуру нельга зразумець, не вылучыўшы ці не вызначыўшы яе як асобную сферу рэчаіснасці ў адносінах да прыроды. Аднак гэты тэзіс прадстаўнікамі розных гуманітарных навук успрымаецца неадназначна. Так, шэраг філосафаў прытрымліваюцца дуалістычнай пазіцыі, сутнасць якой зводзіцца да абасаблення ці супрацьпастаўлення культуры і прыроды. Разуменне культуры як нейкай духоўнай субстанцыі ўласціва кацэпцыі англійскага філосафа К. Поппера, які разглядаў культуру і прыроду як раўнадзейнічаючыя субстанцыяльныя сферы быцця: прырода (натура) – не-культура, культура – не-прырода (не-натура). У сваёй метафізічнай тэорыі “трёх мірав” (фізічнага, псіхічнага і ідэальнага) ён адносіць культуру да “трэцяга” – ідэальнага свету і такім чынам сцвярджае светапоглядную трыяду.

На падобных пазіцыях знаходзіцца таксама аўстралійскі нейрафізіёлаг Дж. Экілз, які лічыць культуру (а разам з ёй філасофію, навуку, мастацтва, гісторыю і г.д.) ідэальнай сферай “трэцяга свету”, які не рэдуцыруецца ні да фізічнага, ні да псіхалагічнага. Узнікненне дуалістычнай канцэпцыі суаднясення прыроды і культуры садзейнічалі ўстаноўкі, якія арыентаваліся на здарвы сэнс натуралізма і ідэалістычнай абсалютызаванай культуры. Прынцып натуралізма, які мае шматвякавую і трывалую гістарычную традыцыю, разнастайную сферу праяўлення, абсалютызіруе натуральнасць прыроды і чалавека, а ўсё існае зводзіць да нейкіх абстрактных і нязменных “прыродных пачаткаў”. Прымітыўнае выяўленчае мастацтва і натуралізм у мастацтве, геаграфічныя і біялагічныя накірункі ў

сацыялогіі, этыка геданізма, эвдэманізма, утылітарызма і этнічны эвалюцыянізм, канцэпцыя “натуральнага права”, сацыяльныя утопіі, натуралізм еўрапейскага Асветніцтва як бы выключалі прыроду і чалавека з сацыяльна-гістарычнага працэсу і паказвалі сувязь чалавека з прыродай чыста натуральнай, пазакультурнай.

Прынцып натуралізма быў пакладзены ў аснову тэорый Ж.Русо, Ф.Ніцшэ, З.Фрэйда. Культура імі настолькі абасабляецца і абсалютызіруецца, што пазбаўляецца свайго натуральнага носьбіта; у суадносінах з прыродай яна аказваецца абсалютна па-за прыродай. Ад іх вучэння зыходзяць нігілістычныя і нават цынічныя адносіны да культуры, узвышэнне “прыроднай антыкультурнасці” чалавека, разуменне культуры як знешняга насілля над унутранай прыродай чалавека. Гэтыя ідэі яскрава праявіліся ў конткультурным руху 60-70-х гадоў XX ст., у іх бунтарскай, вульгарна-істэрычнай форме. Субкультура хіпі, бітнікаў, панкаў было скіравана супраць рацыяналістычнай, бездухоўнай сістэмы, увасобленай у ладзе жыцця сучаснага грамадства. Іх ідэялогіі ўласціва прымітывізм, адкрытасць і натуральнасць, імкненне да мяккасці, ненасілля, любові, да ўсяго прыроднага.

Сучасныя філосафы Ф.Дюмон, Э.Левін, Дж.Каўфман і іншыя таксама не выходзяць за межы абстрактна-ідэалістычнай традыцыі разглядаць культуру па-за межамі канкрэтна-гістарычнага працэсу. Згодна іх натуралістычна-антрапалагічнай канцэпцыі культуры, вытокі і сутнасць культуры неабходна шукаць у духоўнасці чалавека, якая праяўляецца ў ведах, маралі, мастацтве і якая экстэрыярызіруецца і апрадмечваецца. Нягледзячы на тое, што культура па сваёй прыродзе гуманістычна, яна, тым не менш, утрымлівае ў сабе сваю антычалавечую супрацьлегласць. У культуры, сцвярджаюць прадстаўнікі дадзенай канцэпцыі, перманентна канфлітуюць чалавечасе Я і супрацьстаяе яму не-Я.

Такім чынам, культура застаецца ўнутрана антаганістычнай, а яе супярэчнасці гняздзяцца ў чалавечай прыродзе. Вырасшыць гэту супярэчнасць магчыма з дапамогай маральнай свядомасці.

Своеасаблівыя падыходы да суадносін культуры і прыроды ў прадстаўнікоў тэорыі “генна-культурнай каэвалюцыі”. Амерыканскі філосаф Д.-П.Верэн лічыць, што культура грамадства вызначаецца сукупнасцю “культургенаў”. Асноўнымі паняццямі азначанай тэорыі з’яўляецца ген як адзінка інфармацыі ў генетычнай эвалюцыі і “культурген” як адзінка інфармацыі ў культурнай рэвалюцыі. Для таго, каб звязаць генетычную і культурную інфармацыю ў адно, у канцэпцыю “каэвалюцыі” уводзіцца тэорыя эпигенезіса, якая і павінна раскрыць механізм выбара і

засваення таго альбо іншага “культургена”. Аднак і гэта тэорыя не змагла абгрунтавана даказаць узаемасувязь генетычнай эвалюцыі з культурнай, вырашыць пытанне аб пераходзе генетычнай інфармацыі ў культурную (ад гена да “культургена”). У разглядаемай тэорыі таксама назіраецца абсалютызаванне прыродазнаўчых, біялагічных метадаў даследавання феномена культуры, што пакідае чалавека – яе стваральніка і носьбіта – на ўзроўні аднаго з відаў арганізмаў.

У сучаснай культуралогіі і філасофіі існуюць і іншыя падыходы да вывучэння ўзаемадзеяння прыроды, грамадства і культуры. У шэрагу навуковых канцэпцый, прысвечаных высвятленню месца і ролі культуры ва ўзаемадзеянні грамадства і прыроды, акцэнт робіцца на сацыяльныя і палітычныя аспекты, узмацняецца апеляцыя да чалавека як рэальнага носьбіта прыроднага пачатка і культурнага фактара. Так, прадстаўнікі крытычнага персаналізма Ф. Лярайо і В. Кашы абгрунтоўваюць першаснасць чалавека адносна культуры і грамадства. Іх тэзіс грунтуецца на тым, што без людзей няма ні культуры, ні грамадства, што грамадства і культура дынамічны дзякуючы дзейнасці людзей. Больш таго, яны ўказваюць на духоўны пачатак як на аснову сувязі прыроднага, сацыяльнага, культурнага і гістарычнага.

Шырока вядома гісторыка-матэрыялістычная тэорыя культуры, заснавальнікам якой быў К. Маркс, насупраць традыцыйнай тэндэнцыі дыхатамічнага супрацьпастаўлення культуры і прыроды, абсалютызаванні культуры і яе звязнення да біялагічнага ўзроўню, прыхільнікі гістарычнага падыходу да прыроды чалавека і культуры імкнуцца растлумачыць працэс узаемадзеяння на аснове чалавечай дзейнасці. На сваёй прыродзе і сутнасці культура – глыбока сацыяльная з’ява. Яна, сцвярджаюць прадстаўнікі гісторыка-матэрыялістычнай тэорыі, ёсць аналаг не генетычнай эвалюцыі, а вельмі складанага і супярэчлівага сацыяльна-гістарычнага працэсу, у якім сама культура прымае супярэчлівы характар. Яе супярэчнасці не могуць вырашыцца без ліквідацыі сацыяльных антаганізмаў. У адносінах да прыроды культура выступае як актыўна дзейнічаючы сацыяльна-антрапалагічны фактар, які якасна адрозніваецца ад натуральна-біялагічных форм жыцця. Пад уздзеяннем гэтага фактара знаходзіцца не толькі знешняе прыроднае асяроддзе, але і яго ўласная прырода.

Неабходна адзначыць, што дыялектыка-матэрыялістычны акцэнт на сацыяльна-гістарычнай сутнасці культуры ніколі не прыніжае значэння ні чалавечага, ні прыроднага фактараў (ў тым ліку генетычнай эвалюцыі чалавека) ва ўзнікненні і магчымасці існавання культуры, тым больш, што культура ёсць сродак адносінаў чалавека і грамадства ў цэлым да прыроды ва

ўсёй яе сукупнасці. Ідэальныя ж формы ўсведамлення матэрыяльнага працэсу ўзаемадзеяння грамадства і прыроды складаюць важнейшы кампанент духоўнай культуры, які, у сваю чаргу, з'яўляецца своеасаблівым сродкам адносін чалавека да знешняй і сваёй унутранай прыродзе.

Сярод разнастайных форм адлюстравання ў грамадскай свядомасці ўзаемадзеяння сацыякультурнай сферы і прыроды асобнае месца займаюць рэлігійна-светапоглядныя канцэпцыі. У працах мексіканскага філосафа А. Базава, амерыканскага тэолага К. Підэна, японскага культуролога К. Фуджыты і іншых сфарміраваны мадэлі і тыпы ўзаемадзеяння культуры і прыроды. Найбольшае распаўсюджванне атрымалі тры тыпы гэтага ўзаемадзеяння: сімбіёз, апабіёз, дыабіёз.

Сімбіёзны тып абазначае гармонію чалавека з прыродай, прыстасаванне да яе натуральнага працэсу, знаходжанне ў адзінстве з ёй, удзел у ёй, але не маніпуляванне ёй. Гэты тып уласцівы ўсходнім культурам. Ён адлюстроўваецца ў рэлігійных культурах Індыі: пачытанне жывёл (кароў), рэчак (Ганг), прызнанне ў кульце Шывы – жыцця і смерці, стварэння і разбурэння, этнічны прынецп ахіна (жаласлінасць да ўсяго жывога), сансара (непарыўны працэс перараджэння, ідэя незнішчымасці ўсяго жывога, узаемалерахода яго форм). Даосізм і канфуцыянства ў Кітаі таксама ўяўляюць непарыўнае адзінства чалавека і прыроды. У японскім сінтаізме камі сімвалізуе свяшчэнную ўласцівасць быцця чалавека і прыроды.

Апабіёзны тып супрацьлеглы сімбіёзнаму. Ён абазначае аддзяленне чалавека ад прыроды, адсутнасць яго адзінства з натуральным працэсам, авалоданне, маніпуляцыю і эксплуатацыю чалавекам прыроды. Гэты тып тлумачэння адносін чалавека да прыроды народжаны панаваннем тэхналагічнага фактара ў еўрапейскай і паўночнаамерыканскай культуры. Яна мае два вытокі ў заходняй культуры: антычны і іўдзейска-хрысціянскі. У антычнай культуры ўзнікла канцэпцыя, згодна з якой чалавек здольны сваім розумам разумець з'явы прыроды і кіраваць імі. З іўдзейска-хрысціянскага светапогляду вынікае, што Бог і чалавек знаходзяцца па-за натуральным прыродным працэсам і што людзям дадзена панаваць на зямлі, уладарыць над усім зямным.

Гэтыя ідэі ўвасобіліся ў сацыяльна-палітычных тэорыях эпохі Адраджэння і новага часу, у індустрыяльнай рэвалюцыі. У рэлігійным светаразуме яго монатэістычная разнастайнасць з'явілася водападзелам у трактоўцы адносін чалавека да прыроды. Менавіта яна санкцыяніравала так званую апабіятычную агрэсію чалавека супраць прыроды.

Дыабіёзны тып культуры азначае ўжыванне, пранікненне чалавека ў прыроду, якая лічыцца зменлівай, не пастаяннай, недасканалай і ў выніку

гэтага – нерэальнай. Чалавек павінен яе прайсці “для дасягнення “сапраўднай” рэчаіснасці і “вечнасці”. Разглядаемы тып мыслення ўласцівы будзізму, джайнізму, даосізму і некаторым плыням індыйскай культуры. Ён увасабляецца ў практыцы йогічнага аскетызма і медытацыі, скіраваны на ілюзорнае самавыключэнне з натуральнага матэрыяльнага працэсу. У гэтым скажоным адлюстраванні рэальнай сістэмы “прырода–грамадства–культура” заключана ігнараванне сацыяльных праблем, рэальных сацыякультурных каштоўнасцей.

У заходняй культуры апабіёзны тып праяўляецца ў платанізму і неаплатанізму, стаіцызму, гнастыцызму, маніхейству, а формы адчужэння кампенсуюцца значна прасцей – наркаманіяй, алкагалізмам, культам сексуальнасці і парнаграфіяй.

Канфліктная сітуацыя ва ўзаемадзеянні культуры і прыроды, якая склалася на мяжы стагоддзяў, распрацоўваецца і прадстаўнікамі аксіялагічных і этыка-экалагічных канцэпцый. Вядомыя заходнія філосафы П. Міллер, Дж. Пасмор, Р. Рутлі і іншыя разглядаюць заходнюю культуру з пункту гледжання адказнасці чалавека за прыроду. У іх працах выказваецца ідэя неабходнай этыкі шляхам рэінтэрпрытацыі вучэння Платона аб маральным прынцыпы ўніверсальных даброт у супрацьлегласць дэкартаўскай традыцыі псіхалагічнай інтэрпрытацыі каштоўнасці (як вядома, з дэкартаўскага рацыяналізму вынікала ўстаноўка на панаванне чалавека над прыродай).

Р. Рутлі, напрыклад, называе заходнюю традыцыю ў адносінах да прыроды “чалавечым шавінізмам” і выступае за новую экалагічную этыку, якая б прызнавала “унутраную каштоўнасць нечалавечай прыроды”. Шэраг навукоўцаў лічаць, што заходняя традыцыя дае ім падставы ставіць пытанне аб адказнасці чалавека за прыроду.

Такім чынам, аналіз разнастайных падыходаў да вывучэння ўзаемаадносін культуры і прыроды паказвае, што ў сучаснай гуманітарыстыцы можна вычлiніць тры асноўныя пазіцыі:

- а) антрапалагічны падыход як спроба растлумачыць культуру зыходзячы з чалавечай прыроды;
- б) метафізічнае супрацьпастаўленне культуры прыродзе;
- в) дыялектыка-матэрыялістычнае тлумачэнне культуры як прадукта сацыяльна-дзейнічаючага суб’екта–чалавека.

Побач з імі напрыканцы ХХ ст. шырокае распаўсюджванне атрымалі філасофскія і рэлігійныя талкаванні ўзаемасувязі культуры і прыроды, якія адлюстроўваюць спецыфіку заходніх і ўсходніх культур.

У сувязі з тым, што задачы аптымальнага рэгулявання ўзаемадзеяння культуры і прыроды адносяцца да глабальных і фундаментальных праблем чалавечага быцця, яны патрабуюць вылучэння на першы план аб'яднанне разнастайных інтарэсаў вучоных, пакідаючы на другі план іх разыходжанні. Прырода і культура – адзіны агульны дом, у якім жывуць усе людзі і народы. Па гэтаму вялікая сацыяльна-гістарычная і гуманістычная місія вучоных заключаецца ў тым, каб усеагульным розумам і чыстым сумленнем зберагчы гэты дом.

Смолик Д.А.

ДЕСТРУКЦИЯ КАК БАЗОВЫЙ КОНЦЕПТ КУЛЬТУРЫ

В настоящее время в социальном познании усилился интерес к универсальным категориям культуры, которые возникают в сознании человека не только как намеки на возможные значения, но и как отклики на предшествующий опыт человека в целом. Эти универсалии философы называют еще концептами культуры. Так, известный российский культуролог А.Я. Гуревич разделяет культурные концепты на две группы: философские и социальные категории. Понятие “деструкция”, на наш взгляд, следует относить к ключевым концептам культуры, занимающим важное положение в коллективном сознании, а потому их исследование является чрезвычайно актуальной проблемой.

Постоянно растущее во всем мире насилие и деструктивность привлекают внимание специалистов и широкой общественности к изучению сущности и причин разрушительности. В современной философской, социально-политической и психологической литературе встречаются разные толкования этого понятия и причин деструктивности. Мы рассматриваем это явление с социокультурных позиций, что позволяет нам определять деструкцию как процесс снижения уровня системно-иерархической структурированности, сложности и полифункциональности культурного комплекса какого-либо сообщества в целом или отдельных подсистем этого комплекса, т.е. полная или частичная деградация данной локальной культуры как системы. Хотя всякая локальная культура включает в себя и определенный пласт внесистемных явлений (“маргинальных полей” и других феноменов), ее социально интегрирующее ядро представляет собой сравнительно жестко структурированную и иерархизированную систему ценностных ориентаций, форм и норм социальной организации и