

38

На правах рукописи

Лм

Яксяргин Леонид Михайлович



003056437

400/

**ЗООАНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ КОНТИНУУМ
В МИРЕ КУЛЬТУРЫ**

24.00.01 – Теория и история культуры

А В Т О Р Е Ф Е Р А Т

диссертации на соискание ученой степени

кандидата философских наук

Нижний Новгород – 2007

ДИССЕРТАЦИЯ ВЫПОЛНЕНА В НИЖЕГОРОДСКОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ
ПЕДАГОГИЧЕСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ

Научный руководитель

доктор филологических наук, профессор

Фортунатова Вера Алексеевна

Официальные оппоненты:

доктор философских наук, профессор

Прохоров Михаил Михайлович

доктор педагогических наук, профессор

Филиппов Юрий Владимирович

Ведущая организация

Нижегородский государственный лингвистический университет

Защита состоится 25 апреля 2007 г. в 14 часов на заседании диссертационного совета Д.212.162.01 при Нижегородском государственном архитектурно-строительном университете по адресу: 603950, г. Нижний Новгород, ул. Ильинская, 65, корп. 5, ауд. 202.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке Нижегородского государственного архитектурно-строительного университета.

Автореферат разослан «24» марта 2007 г.

Учёный секретарь

диссертационного совета

кандидат философских наук, профессор



Е.В. Федотов

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность проблемы. Современный человек пытается переосмыслить своё отношение к природе, понять, какое место он занимает в биосфере Земли, в Космосе, выработать стратегию взаимодействия с окружающей средой. Взаимоотношения с животным миром – один из аспектов этой проблемы.

Благодаря эволюционной теории и генетике известно, что человек состоит в непосредственном родстве с другими живыми существами. Относительно морфологическое и поведенческое сходство людей и представителей фауны позволяет делать выводы о некоем взаимном подобию человека и животных. Сквозной нитью на протяжении всей истории культуры проходят две взаимодополняющие тенденции – антропоморфизация животных и зооморфизация человека, которые выражались в традиционных представлениях об окружающем мире, мифологии, ритуале, художественной культуре, языке, системе символов. Такое взаимопроникновение зоологического и антропологического начал в культуре вкупе с осознанием человеком своего единства с животным миром можно назвать *зооантропологическим континуумом в мире культуры*. Вопрос об особенностях формирования в духовной культуре представлений об антропоморфных животных и зооморфных людях заслуживает научного рассмотрения.

Несмотря на осознание человеком своей связи с фауной, уже доводы обыденного наблюдения повлияли на возникновение представлений собственной уникальности среди других живых существ, в результате чего укоренилась традиция противопоставления человеческого мира природе и животному царству в частности, что также нашло своё отражение в истории культуры. В связи с этим вопрос о реальных основаниях противопоставления человека природе остаётся актуальным.

Взаимодействие людей и животных обычно рассматривают в качестве частного аспекта глобально-экологической тематики, следовательно, подобными вопросами занимаются чаще всего естествоиспытатели. Однако гуманитарная сущность данной проблемы проявляется особенно отчётливо. Это связано, во-первых, с тем, что всякий раз, когда человек пытается задуматься над вопросом дальнейшего сосуществования с царством фауны, то сталкивается при этом не только (и даже не столько) с экологической, сколько с этико-гуманистической стороной этой сферы. Во-вторых, гуманитарная сущность проблемы взаимодействия человека и животного проявляется в том, что фауна в общественном сознании легко мифологизируется, что создаёт иллюзию существования в мире культуры двух уровней животного царства: 1) реальные животные, с которыми человек взаимодействует в повседневной жизни; 2) виртуальные животные духовной культуры. Последнее обстоятельство играет существенную роль, так как особенности «существования» животных в духовной культуре влияют на то, как мы взаимодействуем с ними в реальной жизни.

Степень разработанности проблемы. Вокруг изучения гуманитарных аспектов проблемы взаимодействия человека и животного сложилась противоречивая ситуация. С одной стороны, существует большое количество работ по данной теме. Но они, как правило, затрагивают лишь частные аспекты, а основные акценты ставятся на эмпирическом описании в ущерб теоретическим обобщениям. Многие гуманитарные аспекты затрагиваются не специально, а представляют собой отдельные «выпады» в сторону гуманитарной проблематики в естественнонаучных исследованиях. В гуманитарных интерпретациях естествоиспытателей часто «провисает» теория, что приводит к созданию спорных объяснений.

Очень часто узкоспециальные аспекты взаимодействия человека и животного мира затрагиваются не специально, а в качестве промежуточной задачи решения какой-то другой (например, более крупной) проблемы. Существует определённый круг научно-исследовательских направлений,

которые невольно в той или иной степени предполагают обращение к проблеме взаимодействия человека и животного: неолитический скачок от присваивающего хозяйства к производящему; возникновение и ранние этапы развития религии и искусства; традиционная символика. Среди узкоспециальных исследований можно выделить следующие направления: *реконструкция истории доместикации животных* (Ф. Джевонс, С. Рейнак, Э. Хан, Ф. Гребнер, С.Д. Форд, В. Шмидт, Р. Лоуи, К. Уисслер, К. Лоренц, В.А. Шнирельман и др.); *изучение особенностей познания животного мира в бесписьменных обществах* (К. Леви-Строс, В.А. Шнирельман, И.Ю. Винокурова, А.М. Решетов) и *на ранних этапах становления науки о животных* (А.Г. Юрченко, Б.А. Старостин); *животные в религии и зооморфизм религиозной символики* (Э. Тайлор, Э. Дюркгейм, Г. Спенсер, Дж.Дж. Фрэзер, Ф. Боас, Е.Г. Кагаров, Р. Фирт, М. Фортес, Б. Малиновский, А. Рэдклифф-Браун, Д.Е. Хайтун, З.П. Соколова, В.Я. Петрухин, В.Б. Иорданский, В.Р. Арсеньев, Г.Н. Симаков, Е.М. Мелетинский, З.П. Соколова, В.Я. Петрухин, А. Яффе и др.); *эстетизация животных и «зоологизм» в традиционном искусстве* (З.А. Абрамова, М.Э. Матье, А.Р. Канторович, П. Бентли, В.Е. Ларичев, В.Р. Дольник, А.И. Шкурко, А.А. Мелик-Пашаев, И.В. Портнова, А. Яффе); *«зоологическая» семиотика и фольклористика* (К. Леви-Строс, Я.Э. Зеленина, В.В. Кривицкий, О.В. Белова, К.А. Богданов, В.Ю. Михайлин, Н.В. Морохин, В.И. Жельвис, А. Гура и др.); *взаимодействие человека и животного мира в контексте экологической этики и биоэтики* (А. Швейцер, О. Леопольд, П.В. Безобразов, П. Риган, Э. Линзи, Р. Нэш, Б. Гржимек, М. Трейстер, В.Е. Борейко, Н.В. Морохин, Н. Калинина, Т.Н. Павлова и др.).

Попытка целостного подхода в изучении взаимодействия человека и животного его реализации, хотя и со значительным креном в сторону экологии, была предпринята В.К. Рахлиным¹.

¹ Рахлин В.К. Животные в жизни людей (История изучения, использования и охраны животного мира). – М : АО «Полиграфия», 1996.

Предмет исследования – существование животного мира в культуре.

Объект исследования – взаимодействия человека с природой и отражение этого взаимодействия в культуре.

Цель исследования: выявить культурологические особенности взаимодействия человека и животного мира в контексте проблемы соотношения культуры и природы.

Задачи исследования:

- определить место человека и культуры как формы жизни в природе;
- выявить основные социокультурные функции и роли животных;
- раскрыть сущность, а также выявить основные закономерности отражения животного мира в культуре;
- показать влияние особенностей взаимодействия человека и животного мира на представления о соотношении в человеке культурного и природного начал;
- раскрыть проблему включения животных в систему культурных норм человека.

Методологическая основа исследования связана с философско-мировоззренческими установками автора и адекватными поставленным задачам методами и научными подходами.

Место человека и культуры в природе определяется нами с опорой на этологический подход, эволюционно-эпистемологическую философскую парадигму и семиотическую теорию интеллекта. Особенности отражения животного мира, а также осознания человеком своей «противоестественности» описываются в контексте, близком к конструктивистской гуманитарной парадигме, придающей большое значение виртуальным моделям духовной культуры, опосредующим опыт взаимодействия человека с окружающей реальностью. Функциональный метод использовался для выявления того значения, какое животный мир играл в удовлетворении человеком своих витальных и социальных потребностей. С помощью структуралистского подхода показан механизм

генезиса семантической функции животных. Историко-генетический подход позволил рассмотреть алгоритм развития сакральной функции животных.

Научная новизна исследования обусловлена, во-первых, тем, что, несмотря на достаточно хорошую изученность отдельных аспектов взаимодействия человека и животного, до настоящего времени не проводились исследования, в которых бы данная проблема подвергалась целостному философскому осмыслению в контексте культурологического знания. Во-вторых, в настоящей работе были выявлены некоторые проблемные моменты в осознании человеком степени своей «естественности» и «протиестественности», связанные с проникновением в философское знание продуктов мифологического мышления. В-третьих, были обозначены основные особенности существования животных в мире культуры. Наконец, были сделаны специальные указания на те противоречия, которые возникают в контексте обсуждения перспективы дальнейшего сосуществования человека и животных.

Положения, выносимые на защиту:

1. Культурный способ жизнедеятельности человека, который позволяет создавать ему «искусственную» среду обитания не является чем-то «протиестественным» в природе. Всё искусственное является частью биосферы. Любое антропогенное вмешательство в природу необходимо расценивать как естественное независимо от того, в каком соотношении продукты этого воздействия находятся с нашей системой ценностей.

2. Представление о соотношении в человеке природного и культурного, животного и человеческого начал можно рассматривать в качестве мифологемы.

3. Культурологический контекст взаимодействия человека и животного заключается в том, что, во-первых, характер взаимоотношений подвергается культурно-историческим изменениям. Во-вторых, опыт восприятия фауны опосредуется культурой, так как животные в сознании людей наделяются комплексом смысловых ассоциаций (познавательных, сакральных, оценочно-

эмоциональных, эстетических и семиотических), наличие которых создаёт условия для неадекватного восприятия ценностно-нагруженных животных.

4. В основе формирования и закрепления за животными смысловых значений лежат особенности мышления человека и познания им животного мира на ранних этапах развития культуры. В духовной культуре бесписьменных обществ различные объекты реальности упорядочиваются в конгруэнтные системы, каждая из которых образует своего рода «отраслевой» код: ботанический, зоологический, кулинарный, географический, социологический, цветовой, обонятельный и т.п. При этом зоологический код является одним из наиболее «хорошо разработанных» в мышлении. Эмпирическая и трансцендентальная дедукция позволяют провести ассоциативные связи между символами разных систем «отраслевых» кодов, что обуславливает наличие у зоологических видов относительно устойчивой по отношению к динамике культуры ассоциативно-семантической нагрузки. Исключением является сакрализация животных, в историко-генетическом плане уходящая в тотемизм, психолого-антропологической основой которой является феномен «партисипации», понимаемый как «присвоение» (в противоположность «отчуждению»).

5. История показывает, что человек часто вводит животных в систему культурных норм на правах *моральных агентов* и субъектов права. При этом «исторические варианты» введения животных в систему культурных норм на правах их *объектов* (например, описания «этико-экологических» народных традиций) чаще всего таковыми не являются, во многих случаях представляя собой «обрывки» вырванных из общего социокультурного контекста норм, которые не имеют никакого отношения ни к экологии, ни к гуманизму. Попытки обосновать необходимость распространения морали и права на животных обладают скрытой формой антропоморфизации фауны.

6. В основе принципа дальнейшего сосуществования человека и животного мира не может находиться экологический рационализм, так как он теоретически таит в себе угрозу превращения в один из факторов

истребления фауны. То же самое касается особого «гуманизма» по отношению к животным, который может оборачиваться индифферентным отношением к страданиям людей. В основе этико-экологической стратегии дальнейшего сосуществования человека и животных на уровне отношения к отдельным особям должен стоять Гуманизм вообще (к людям, но и к животным). Что же касается охраны зоологических видов, то она необходима, однако не по экологическим, а культурно-аксиологическим мотивам. Если мы оберегаем памятники культуры, мотивируя это их особой значимостью (эстетической, исторической или в силу своей уникальности), то животных на видовом уровне целесообразно приравнять к особо оберегаемым памятникам культуры. При этом зоологические виды, в отличие от артефактов, не поддаются восстановлению в случае их утраты.

Апробация работы

Различные аспекты рассмотренных в диссертации проблем были положены в основу докладов прочитанных на научных конференциях: VIII нижегородская сессия молодых учёных, Гуманитарные науки (Нижний Новгород, октябрь 2003 г.); Этнические культуры в условиях глобализации (Нижний Новгород, ННГАСУ, ноябрь 2003 г.); Профетическая сущность искусства и культуры (Нижний Новгород, НГЛУ, Литературно-мемориальный музей Н.А. Добролюбова, ноябрь 2003 г.); Высокие технологии в педагогическом процессе (Нижний Новгород, ВГИПА, март 2004 г.); Современные технологии воспитательной деятельности в системе непрерывного педагогического образования (Дзержинск, Дзержинский педагогический колледж, 2004 г.); Жизнь провинции как феномен духовности (Нижний Новгород, ННГУ, апрель 2004 г.); IX нижегородская сессия молодых учёных, Гуманитарные науки (Нижний Новгород, октябрь 2004 г.); Человек и общество: перспективы XXI века (Нижний Новгород, НФ МГЭИ, ноябрь 2004 г.); Образование в пространстве культуры (Москва, Российский институт культурологии, ноябрь 2004 г.); Война как событие и со-бытие (Нижний Новгород, ННГАСУ, май 2005 г.); Природа человека и

общество: диалог мировоззрений (Нижний Новгород, ВВАГС, июнь 2005 г.); X нижегородская сессия молодых учёных, Гуманитарные науки (Нижний Новгород, октябрь, 2005 г.); Наука и национальная культура (Нижний Новгород, ННГУ, декабрь 2005); Устойчивое развитие города: проблемы и решения (Дзержинск, Дзержинский филиал ВВАГС, декабрь 2005); IV Межвузовская научно-практическая конференция студентов, аспирантов и молодых учёных (Нижний Новгород, НФ МГЭИ, май 2006 г.); Добролюбовские чтения (Нижний Новгород, НГЛУ, февраль 2007 г.).

Апробация работы осуществлялась также при чтении курса «Культурология» в НГПУ.

Диссертация обсуждалась на кафедре культурологии НГПУ и была рекомендована к защите по специальности 24.00.01 – Теория и история культуры.

Структура работы: Диссертация состоит из введения, трёх глав, заключения и библиографии, насчитывающей 241 наименование. Общий объём работы составляет 182 страницы.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **введении** обосновывается актуальность и степень разработанности проблемы, формулируются предмет и объект, цели и задачи, методологическая основа и научная новизна исследования, а также основные положения, выносимые на защиту диссертации.

В первой главе **«Природа и культура: дуализм человеческого существования»** рассматриваются вопросы о месте культуры, искусственной человеческой среды в природе и о соотношении в человеке природного и культурного начал.

В параграфе 1.1. **«Культура как форма жизни: к вопросу о соотношении “естественной” природы и “искусственной” человеческой среды»** ставится под сомнение правомерность противопоставления природы

и культуры. Природа – это отраженная в нашем сознании онтологическая реальность, Вселенная, или, если быть точнее, всё то, что мы о ней знаем благодаря объективному научному и философскому познанию. Биосфера Земли – часть Вселенной. Человек – часть биосферы. А если биосфера включает в себя не только организмы, но и результаты их жизнедеятельности, то вся материальная культура оказывается частью биосферы (как результат жизнедеятельности одного из живых существ) и природы (как часть «отражённого» в нашем сознании реального мира).

Современные антропологи отказались считать орудия труда в качестве критерия человека². Труднее обстоят дела с разумом. С одной стороны, очевидно, что субъективная реальность человека совершенно другая, нежели её аналог у животных. С другой стороны, ничего более точного сказать здесь нельзя. Для определения степени «разумности животного» необходима интроспекция, каковой мы в данном случае не располагаем. Но каковы бы ни были различия между человеческим и другими способами познания, с точки зрения эволюционной эпистемологии, разум неверно противопоставлять природе. Естественная эволюция – это развитие форм информационного взаимодействия с окружающим миром. Специфика преломления поступающей извне информации является видоспецифическим признаком живого организма³.

Может показаться, что разум есть тот самый победный финал познавательного прогресса. Все остальные живые существа объявляются промежуточными недоразвитыми стадиями в процессе усовершенствования способов познания, которые так и не достигли наивысшего уровня – потенциальной возможности познавать абсолютно-сущее.

Подобные взгляды, действительно, позволяют противопоставить человека не только животным, но и всей природе. Но представления о разуме, как о «вершине» когнитивной эволюции, вызывают сомнения. К.

² Тишков В.А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. – М : Наука, 2003. – С 57

³ Баксанский О.Е. Биологические корни познания // Биология и культура – М : Канон+, 2004 – С 265-268.

Лоренц справедливо замечает: «Даже если признать, что абсолютно-сущее никогда не станет полностью познаваемо (имелся бы предел, связанный с необходимостью обладать категориальными формами мышления и для высших воображаемых существ), то и тогда граница, отделяющая доступное опыту от трансцендентального, должна варьироваться для каждого отдельного типа организмов. Её расположение подлежит особому изучению для каждого конкретного типа. И было бы неоправданным антропоморфизмом включать нынешнее, чисто случайное для человеческого рода, положение этой границы в определение вещи в себе»⁴.

Мы видим тот «потолок», в который упираются познавательные способности животных. Такие биологические познавательные пределы есть и у человека. «Мир не обязан держаться в рамках нашего ума» - писал М.К. Мамардашвили⁵. И если мы не обнаружили жизнь с более совершенным когнитивным аппаратом, то это не значит, что таковой не может быть в принципе. В масштабах эволюционного времени разум появился относительно недавно и уже значительно трансформировался. Было бы наивно полагать, что через сотни тысяч лет человек останется таким, каким он является сейчас. По замечанию П. Тейяр де Шардена, «жизнь, достигнув своей мыслящей ступени, не может продолжаться, не поднимаясь структурно всё выше и выше»⁶. Дальнейшая эволюция когнитивного аппарата будет неоднократно пересекать такую диалектическую точку, когда количественные изменения будут переходить в качественные. К. Лоренц называет такой переход в естественной истории познания *фульгурацией*.

Разум – это не «пробудившаяся» способность мира объективно познавать самого себя, а один из многочисленных среди существующих и потенциально возможных этапов развития когнитивной функции на одной из ветвей древа дивергентной эволюции.

⁴ Лоренц К. Кантовская доктрина априори в свете современной биологии // Человек – 1997. - №5 – С 20.

⁵ Мамардашвили М.К Стрела познания (набросок естественнoисторической гносеологии) – М.: Языки русской культуры, 1997 – С 22

⁶ Тейяр де Шарден П. Феномен человека. – М.: Прогресс, 1965 – С 229.

Фульгурация мышления и языка позволила человеку передавать приобретенный опыт по каналу традиции. Правда, экстрасоматическая традиция знакома многим животным⁷. Но в животном мире трансляция опыта по небιологическим каналам происходит только в случае наличия самого объекта традиции. По мнению К. Лоренца, независимая от своего объекта традиция является той гранью, которая отделяет человеческое от животного, искусственное от естественного⁸.

В естественной истории нашей планеты культура - качественно новая форма жизни. Но «качественно отличаться» не значит «противостоять». Правомерность разделения мира на «естественное» и «искусственное» ставит под сомнение М.М. Прохоров⁹.

Понимание естественной сущности культуры необходимо для верного осознания продуктов человеческой деятельности. Не стоит впадать в ошибку «натуралистического софизма», согласно которому «явления природы подсказывают нам правильные модели поведения»¹⁰.

В параграфе 1.2. «**“Животное” в человеке: преодоление дуализма**» рассматривается вопрос о природно-культурном человеческом дуализме.

Сама по себе дихотомическая модель «природное и культурное в человеке» бессмысленна, поэтому нуждается в конкретизации. Обычно это делают с помощью других оппозиций: физиологическое (телесное) и духовное, Оно и сверх-Я, разумное и инстинктивное, врождённое и приобретённое, филогенетическое и культурно обусловленное.

Все эти модели совершенно разные и несоотносимые друг с другом. Например, спор о соотношении сознания и тела, с одной стороны, и врождённого и приобретённого в поведении, с другой стороны, это всё же споры о разных вещах.

⁷ Бутовская М.Л. Перспективы использования этнологических материалов и методов в антропологии и этнографии // Советская этнография – 1988 - №5 – С.32

⁸ Лоренц К. Агрессия (так называемое «зло»). – СПб: Амфора, 2001 - С.93 ; Лоренц К. Обратная сторона зеркала – М: Республика, 1998 - С.387.

⁹ Прохоров М.М. История и мировоззрение – Псков: Изд-во Псковского обл. ин-та повышения квалификации работников образования, 1998. – С. 146.

¹⁰ Палмер Дж., Палмер Л. Эволюционная психология – СПб: Прайм-Еврознак, 2003. – С. 27

Иногда проблему «природы и культуры в человеке» сводят к вопросу о соотношении тела и духа (сознания). Но это соотношение не рождает никакого противоречия, следовательно, и не является проблемой. Л. Уайт настаивал на её мнимости. Слово «сознание» правильнее было бы употреблять в глагольном варианте. Оно не может противостоять телу точно так же, как *разрезание* не является противоположностью *ножа*¹¹.

Другой широко распространённой дихотомической моделью, которую отождествляют с «природным и культурным началами в человеке» является оппозиция «инстинкт – разум». Словом «инстинкт» в психофизиологии, психоанализе и этологии называют совершенно разные вещи. Часто оно используется с негативными («животными») коннотациями. Противопоставление разума инстинкту подразумевает противопоставление сознательной воли и целесообразности слепому иррациональному мотиву. Но целерациональные мотивы иногда представляют собой ретроактивные рационализации. Известно, что патология центральной нервной системы может влиять на мотивацию человека, хотя физиологически детерминированный мотив интроспективно «ощущается» как целесообразный. Такое поведение нельзя назвать исключительно биологическим, так как оно обладает индивидуальной и социально-культурной вариативностью. Но его нельзя определить исключительно культурным, так как «коридор» вариативности содержательной реализации иррационального мотива относительно узок.

Нельзя отождествлять между собой оппозиции «врождённое – приобретённое» и «филогенетическое – культурно обусловленное»: не каждое приобретённое поведение можно назвать культурным, так как оно знакомо и животным. По вопросу соотношения культуры и генетики высказываются крайне противоположные точки зрения: натуралистическая и социологизаторская.

¹¹ Уайт Л. Избранное. Наука о культуре – М : РОССПЭН, 2004 – С 61-64

Натуралистическая точка зрения проявляется в работах по социобиологии, в которой заслуживает внимания теория геннокультурной коэволюции¹². Её суть заключается в том, что генетика и культура влияют друг на друга. В ходе культурной динамики отбираются и воспроизводятся только те культурные формы, которые соответствуют генетически заданной предрасположенности. Распространившееся по каналам традиции и закрепившееся поведение влияет на естественный отбор (так как для реализации того или иного приобретённого поведения разные особи имеют разную биологическую предрасположенность). Данная гипотеза свидетельствует о недопустимости противопоставления генетики и культуры. Многие учёные отказались от дихотомической модели «врождённое – приобретенное» применительно к поведению¹³. Ряд авторов (Брушлинский А.В., Плюснин Ю.М., Д. Хебб, Д. Фридмен, Э. Ильенков) высказывается против возможности выделения в психике человека биологического и социального компонентов.

Во второй главе «Отражение животного мира в культуре» раскрываются культурологические аспекты взаимодействия человека с другими живыми существами планеты.

В параграфе 2.1. «Животные в жизни человека» описывается функционально-ролевая интерпретация животных, формулируется сущность культурологического подхода в изучении взаимодействия людей и других живых существ.

Животный мир в истории человечества выполнял и продолжает выполнять ряд социокультурных функций и ролей: удовлетворяет энергетические потребности человека, компенсирует видовые и индивидуальные «биологические» недостатки человека, служит объектом и средством познания, материалом создания знаков, показателем социального

¹² Ламден Ч, Гушурст А Геннокультурная коэволюция: Человеческий род в становлении // Человек – 1991 - №3. – С.11-17.

¹³ Дубинин Н П и др. Генетика, поведение, ответственность О природе антиобщественных поступков и путях их предупреждения – М: Подлитиздат, 1989. – С.91.; Гороховская Е.А. Этология: рождение научной дисциплины. – СПб, М, 2001. – С.164., Юдин Б.Г. Биотехнологическое конструирование человека // Биология и культура. – М. Канон+, 2004 – С 463-464

статуса, товарным эквивалентом и эстетическим объектом. Животные помогали человеку узнавать время и предсказывать погоду, использовались в медико-терапевтических целях, выполняли досуговую и воспитательную функцию, а также играли роль друга и члена семьи, являлись средством консолидации людей. Тенденции функционально-ролевой нагрузки животных идут в сторону их исключения из социокультурной среды.

Опыт взаимодействия человека с окружающим миром опосредован культурой. В результате возникает смысловой «зазор» в восприятии реальности. Это связано с тем, что окружающие объекты в нашем сознании вызывают стереотипные ассоциации, которые в зарубежной семиотике называют *спектром ассоциаций*, *ассоциативным* или *семантическим полем*¹⁴. Человек смотрит на мир сквозь призму духовной культуры, которая «удваивает» реальность. Поэтому можно говорить о существовании для человека двух уровней животного мира: 1) Реальные животные, с которыми он делит планету и на протяжении всей своей истории взаимодействует. 2). Виртуальные животные, существующие в его духовной культуре, а также весь спектр «зоологической» тематики в символической реальности¹⁵. В сознании людей животные наделяются определёнными смысловыми нагрузками, обладающие кросс-культурной вариативностью и видовой дифференциацией. В результате в духовной культуре людей животные могут быть священными или нечистыми, хитрыми, трусливыми, аристократичными и т.п., красивыми или безобразными, вызывающими радость, страх или отвращение у человека.

Происхождение «зоологических ассоциаций» связано с особенностью познания человеком фауны на ранних этапах развития культуры. Этому вопросу посвящён параграф 2.2. **«Животный мир как объект познания».**

В рамках «этнонауки» (совокупность традиционных представлений о мире, характеризующихся тесным переплетением как мнимых, так и

¹⁴ Эко У. Отсутствующая структура Введение в семиологию – СПб.: Симпозиум, 2004. – С.71

¹⁵ Х. Ортега-и-Гасет развивает похожие взгляды на примере восприятия человеком Земли, которая также удваивается в общественном сознании Ортега-и-Гасет Х. Запах культуры / Пер с исп – М: Алгоритм, Эксмо, 2006. – С 251-256.

достоверных сведений) выделяют отраслевые сферы знания, в том числе и «этнозоологию»¹⁶.

В круг «изучаемых этнозоологией» проблем входят следующие «темы»: происхождение отдельных видов или животного мира в целом, описание и объяснение особенностей анатомического строения и поведения, классификация животных, некоторые проблемы экологии, а также ряд прикладных аспектов.

В процессе изучения животного мира люди должны были оперировать абстрактными (родовыми) понятиями, которые в силу специфики первобытного мышления персонифицировались. Первобытный человек верил, что в лесу он может встретить не только конкретного волка (особь), но и «волка вообще» (видовую абстракцию), отличающегося от остальных волков внешним видом¹⁷.

Представления о фауне в традиционных культурах характеризуются наличием ассоциативных связей между животным и другими «незоологическими» объектами. Эта особенность связана со спецификой систематизации зоологического знания. В традиционных культурах животные классифицируются по ряду признаков: внешний облик, размер, повадки, запахи и т.п., а также разбиваются на видовые и подвидовые группы. Попадание животного в ту или иную категорию автоматически приводит к обретению определённого спектра ассоциаций в том случае, если критерий разделения также семантически окрашен¹⁸.

В основе «зоологической» классификации лежит принцип разделения информации по бинарным оппозициям, которые в свою очередь сводятся к более «дробным» оппозициям, едва осознаваемым, но оказывающим влияние на механизм смыслогенеза в нашем сознании. Зоологический вид попадает в

¹⁶ Шнирельман В.А. Этнозоология // Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления – М., 1988. – С.88-89.

¹⁷ Тайлор Э.Б. Первобытная культура – М. Политиздат, 1989. – С.386-387

¹⁸ Например, в традиционной вепсской культуре небо ассоциируется с чистотой, лёгкостью, божественной сущностью, а вода – с плодородием и смертью. Попадание биологического вида в категорию «небесных» или «водных» животных означает обретение ими спектра ассоциаций неба или воды. Винокурова И.Ю. Вепсская народная классификация животного мира (опыт реконструкции) // Этнографическое обозрение – 2006 - №4 – 126-127.

ту или иную категорию системы потому, что его физические признаки или особенности поведения (реальные или мнимые) позволяют в сознании людей «закрепиться» за теми или иными полюсами оппозиций. Образно говоря, каждому животному человек «задаёт вопросы», имеющие полярно противоположные «ответы»: связан ли зоологический вид N с сухим или влажным, гнилым или горелым, верхом или низом? А так как совокупность бинарных оппозиций образует, своего рода, древо разветвляющихся оппозиций, то в сознании людей мир животных «выглядит» в виде древа, на ветвях которого располагаются видовые и подвидовые родовые «зоологические» понятия, местоположение которых определяется ответами на «бинарные вопросы». Но таким же образом систематизируются не только животные, но другие объекты реальности. Взаимное подобие систем кодов позволяет провести между отдельными элементами структуры ассоциативные связи. В соответствии со своей семантической функцией животное будет фигурировать в мифологии¹⁹.

Современные зоологи ведут историю своей научной дисциплины от Аристотеля, который первым записал систематизированное знание о животном мире. Однако вплоть до конца XVII в. даже в письменных текстах зоологические сведения представляли собой ту же самую «этнонауку», так как наряду с достоверными сведениями включали в себя огромное количество уходящих корнями ещё в античность предрассудков (как это было в сочинении «О животных» Тимофея из Газы V в. н.э.), или зоологические сведения пропускались сквозь призму христианской морали (начиная с александрийского «Физиолога» II-III вв.). Для средневековых авторов «животное предстало вещью и одновременно символом,

¹⁹ Например, согласно «этнозоологическим» представлениям индейцев Южной Америки, пчела через посредство других бинарных оппозиций противопоставляется двуутробке. Но пчела – это производитель мёда. А оппозиция «мёд есть / мёда нет» тесно вплетена в систему местных классификаций и поэтому обладает высокой семантической значимостью. По этой причине двуутробка ассоциируется с полюсом «мёда нет». Местное население этого не осознаёт, но в мифах, которые они рассказывают, двуутробка, либо её комбинаторный вариант (другое животное, занимающее близкую «семантическую нишу») мёд ворует и потребляет. Левин-Строс К. Мифологии. В 4-х томах. Т 2. От мёда к леплу – М; СПб. Университетская книга, 2000 – С 71-72.

требовавшем её соотнесения с другими вещами и, в свою очередь, с другими символами»²⁰.

В центре внимания параграфа 2.3. «Животный мир как объект религиозного почитания и поклонения» - происхождение и развитие сакральной функции животных. Фауна в истории религии представлена довольно ощутимо: Древний Египет и Индия; тотемизм в Австралии и его пережитки на других континентах; промысловая магия; многочисленные «священные животные» и зооморфные божества, которых можно встретить во всех уголках планеты.

Религия как отдельный социальный институт первоначально оформляется в виде тотемизма и промыслового культа, которые имеют непосредственное отношение к животному миру. Как показала на широком этнографическом и историко-культурологическом материале З.П. Соколова²¹, наблюдается устойчивая трансформация «зоологической темы» в развитии религии. В ходе культурно-исторического развития тотемические предки и хозяева животных в промысловом культе превращаются в зооморфные божества. Практически все божества политеистических религий первоначально мыслились в виде животных. Затем происходит процесс их постепенной антропоморфизации. «Постепенность» этого процесса, отражающегося в традиционном искусстве и мифологии, заключается в наличии переходных фаз: бог-зверочеловек; бог-человек, но в мифах превращается в животное, либо изображается рядом с животным, либо имеет какие-то прочие зооморфные атрибуты, либо ему посвящен и приносится в жертву определённый зоологический вид.

Такая динамичность касается, прежде всего, мифологии. Ритуал в отличие от мифа более устойчив, поэтому он в меньшей степени подвержен динамике культуры. Даже тогда, когда в мифологии происходит процесс антропоморфизации зооморфных богов, обрядовая сторона религии по-

²⁰ Богданов К.А. О крокодилах в России. Очерки из истории заимствований и экзотизмов – М. Новое литературное обозрение, 2006. – С.160-161

²¹ Соколова З.П. Культ животных в религиях. – М.. Наука, 1972.

прежнему может включать в себя элементы, свойственные тотемизму или промысловому культу. В конце концов, наступает такой момент, когда миф настолько «обгоняет» в развитии ритуал, что они становятся неадекватными друг другу, в результате чего связь между ними рвётся. Ритуал продолжает существовать далее, так как люди неохотно избавляются от привычного поведения, обретая новую рационализацию.

Параллельно с антропоморфизацией главных зооморфных героев мифологии, происходит процесс окончательной зооморфизации некоторых зооантропоморфных персонажей (прежде всего, тех из них, антропоморфизм которых «необязателен», т.е. структура мифа не нарушится в случае их полной зооморфизации).

В качестве причин закрепления за отдельными представителями фауны сакральной нагрузки назывались экономический рационализм, экологическая целесообразность, страх и пригодность животного в пищу. Но все эти объяснения справедливы только для промыслового культа и не имеют никакого отношения к тотемизму (среди тотемов в большом количестве встречаются зоологические виды, не представляющие никакого экономического интереса и не вызывающие страха, а тотемические ритуалы не имеют экологической функции). В большинстве же случаев сакрализация животных исторически восходит именно к тотемизму. Среди многочисленных тотемических теорий, наиболее обоснованными нам представляются те, в которых тотемы воспринимаются в качестве символов социальных групп. При таком подходе в почитании тотемного животного правомерно усматривать почитание социальной группой самой себя (теория Э. Дюркгейма)²². Фауна являлась наиболее благоприятным материалом для создания социальных символов по ряду причин. Во-первых, животные обладают некоторым человекоподобием. Во-вторых, название животного –

²² Токарев С.А. Ранние формы религии – М · Политиздат, 1990 – С 55-56.

это родовое понятия, поэтому лучше подходит для замещения социальных категорий²³.

Как было доказано К. Леви-Стросом, тотемизм – это не столько религия, сколько разновидность «первобытной социологии», способ упорядочивания социальных связей, а также традиционные представления об этом явлении²⁴. С помощью названий животных люди обозначали социальные категории (начала кланы и фратрии, а позднее - этнические, половозрастные или социально-статусные группы). Механизм закрепления ассоциативных связей между биологическим видом и социальной группой такой же, как и в случае образования «незоологических» ассоциаций у семантически нагруженных животных в мифологии.

Будучи «определённым» символом социальной группы, тотемное животное начинает вызывать сакральные ассоциации в силу того, что любая социальная символика вообще имеет склонность к сакрализации. А.А. Пелипенко и И.Г. Яковенко связывают сакральное с явлением *партисипации* («форма экзистенциального переживания ситуативного снятия субъект-объектных отношений и достижения синтетически нерасчленённого состояния»²⁵, т.е. того, что противостоит переживанию отчуждения).

Что же касается утраты священными животными своей сакральной функции, то здесь можно привести несколько объяснений, каждое из которых имеет свои достоинства и недостатки: 1) Развитие технологий позволило человеку почувствовать свое превосходство перед фауной. В традиционном мировоззрении животные уже более не антропоморфизируются, и поэтому не могут претендовать на роль богов. 2) Процесс «дезоологизации» религии можно представить в качестве её окончательной антропоморфизации. Психологические исследования

²³ Эту точку зрения коротко, но исчерпывающе сформулировал А. Бергсон: «Чтобы выразить то, что два клана составляют два различных вида, одному из них тогда будет дано имя одного животного, а другому – имя другого. Каждое из этих имён, взятое отдельно друг от друга, - это всего лишь этикетка, вместе же они равнозначны утверждению» Суть этого утверждения заключается в том, что каждый из этих кланов – это родственники по крови Бергсон А. Два источника морали и религии. – М., 1994 – С.198.

²⁴ Леви-Строс К. Тотемизм сегодня // Леви-Строс К. Первобытное мышление – М., 1999 С.37-110.

²⁵ Пелипенко А А , Яковенко И Г Культура как система – М : Языки русской культуры, 1998 – С 56

свидетельствуют о том, что человек «лучше работает» с «очеловеченной» информацией, т.е. это самый экономный в плане интеллектоёмкости способ мышления. А то, что боги первоначально воспринимались в качестве животных, то это была вынужденная мера, так как религия уходит своими корнями в тотемизм. 3) В сознании людей понятия «человек» и «животное» должны были выстроиться в бинарную оппозицию уже на том основании, что в естественных условиях люди и звери являются конкурентами и потенциальными источниками опасности друг для друг. В.Я. Петрухин объясняет зооморфизм духов умерших предков у народов Океании тем, что они являются для живых людей уже *другими* существами, и поэтому зооморфизируются, так как животные – это тоже *другие* существа²⁶. Категория *другого* имеет коннотации *чужого*. Поэтому бинарные оппозиции *человек / животное* и *свой / чужой* находились в когерентной связи, полюс *человек* мог быть связан ассоциативной связью только с полюсом *свой*, а *животное* с полюсом *чужой*. Между тем, оппозиция *свой / чужой* образует когерентную смысловую связь с оппозицией *сакральное / профанное*. Но некоторые животные имеют сакральную смысловую нагрузку, и отсюда противоречие – животное не может быть священным. И если человек мирился с этим противоречием в силу того, что животное было *своим сакральным* (как символ социальной группы), то с разложением тотемизма терпеть это противоречие он уже не мог. И в мировоззрение внесла свои коррективы «логика мифа».

В параграфе 2.4. «Генезис семантической функции животных» рассматривается вопрос происхождения социантропоморфных, эмоционально-оценочных и эстетических «зазоров» в восприятии человеком фауны. Первое из этих явлений характеризуется наделением отдельных зоологических видов человеческими качествами (чаще всего - чертами характера). В историко-генетическом плане оно связано с феноменом

²⁶ Петрухин В.Я. Человек и животное в мифе и ритуале мир природы в символах мира культуры // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии – М.: Гл. ред. вост. лит.-ры изд-ва «Наука», 1986. – С.5-25.

замещения «зоологизмами» тех категорий, которые относятся к человеку и обществу, наиболее отчётливо проявляющим себя в фольклоре, где взаимоотношения между людьми часто заменяются взаимоотношениями человекоподобных животных.

Для объяснения механизма закрепления тех или иных качеств за животными напрашивается предположение о прямой связи биологических признаков вида и их семантической функции. Однако против него можно привести ряд аргументов: 1). Выявление связи между семантической функцией животного и его биологическими признаками подразумевает, по сути, выявление связи между ассоциативным полем и референтом. Но часто (например, в случае с вымышленными животными) референт может отсутствовать²⁷. 2). Семантическая функция одного и того же зоологического вида обладает высокой степенью культурной вариативности, в результате чего значение зоологического символа может варьироваться от ласкового обращения до грубого ругательства²⁸. Если различные народы, желая сопоставить *одно* животное с человеческим качеством, обращали внимание на *разные* биологические особенности, то это свидетельствует о том, что все отсылки к эмпирическим характеристикам представляют собой не более чем ретроактивные рационализации. 3). Этологи указывают на несоответствие исторически сложившихся семантических функций животных и их объективных поведенческих характеристик²⁹.

²⁷ У. Эко на примере единорога обосновывает мысль о том, что, изучая семиозис, вообще не нужно обращать внимание на референт: Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию - СПб: Симпозиум, 2004. - С.62-63.

²⁸ Подборка примеров кросс-культурной вариативности зоологических сравнений, обращений и ругательств приводится в изд.: Жельвис В.И. Поле брани: Сквернословие как социальная проблема в языках и культурах мира - М.: Ладомир, 2001. - С. 253-275

²⁹ Хитрого человека правильнее было бы сравнивать не с лисой, а с собакой или медведем. Голубь – агрессивное животное, но в нашей культуре он символ мира и добродетели Косуля в общественном сознании европейцев ассоциируется с мягким и кротким нравом, но как замечает К. Лоренц, «на самом же деле – это одно из самых отвратительных, коварных и безжалостных животных». Орел – глупая и трусливая птица, которая лояльно относится к несвободе, хотя мы воспринимаем его в качестве символа свободы и храбрости Волка называют «зверем, не знающим мира», известная пословица гласит: «С волками жить, по-волчьи выть», но именно у этого животного К. Лоренц рекомендовал поучиться нам более гуманному социальному поведению. Лоренц К. Человек находит друга. Кольцо царя Соломона. - М.: Армада-пресс, 2002 - С.254-258, 388-401.

Использование зоологического символизма для обозначения социальных категорий обычно рассматривается в науке в контексте тотемической проблемы. Согласно структуралистской семиотической теории большую роль в образовании ассоциативных связей играет контекст, порождаемый наличием других символов. Позднее «социологический посредник» забывается, но при этом сохраняется ассоциативная связь между чертой характера и животным. А уже потом в поведении животного выискивается (или придумывается) какая-то особенность, которая объясняла бы его семантическую функцию.

Эстетическое отношение к животным связано с человеческой способностью воспринимать те или иные виды в качестве эстетически значимых. Эта особенность воплощается в анимализме (по сути, начиная с анимализма и возникло такое явление, как художественное творчество). Однако феномен эстетического отношения к животным не ограничивается только искусством, но связан с любыми фактами, когда животное служит объектом удовлетворения эстетических потребностей человека. Животные могут быть красивыми или безобразными не только в искусстве, но и сами по себе. Опираясь на «закон нейтральности эстетического по отношению к конкретным свойствам явлений» (Л.Е. Зеленев)³⁰, можно предположить, что у самих животных нет никаких объективных признаков, из которых бы эта самая красота слагалась.

Эмоционально-оценочное отношение к животным связано со стереотипной эмоционально-оценочной реакцией человека на те или иные биологические виды. Например, у каждого народа есть своя традиция беспричинно бояться или ненавидеть определённых животных. Чаще всего такие реакции основаны на мнимых предпосылках (олень опаснее волка, но в обществе принято бояться волков).

³⁰ Зеленев Л.Е Система эстетики Учебное пособие – Нижний Новгород – М ГХИ ННГАСУ, Российская академия образования, 2005 - С 240-243

Являясь частью ассоциативно-семантического поля, эмоционально-оценочные реакции, возможно, образуются по такому же принципу, как и любые другие смыслы. С самых ранних времён животные были тесно включены в так называемый «структурно-семантический каталог», поэтому референции «звериных слов» имеют коннотации других «отраслевых» культурных кодов, в том числе и связанных с эмоциональным отношением.

Параграф 2.5. «Соотношение моделей “человек – животное” и “культура – природа”: мифологические истоки философской проблемы» посвящён отношению человека к самой идее «животности вообще» и её связи с представлениями о природно-культурном дуализме.

Любые сравнения человека с животным чаще всего воспринимаются негативно. Показательным примером служит укоренившаяся в гуманитарной среде резкая и эмоциональная критика «биологизаторства», которое воспринимается в качестве попытки представить человека в большей степени животным, чем он есть на самом деле. Тот факт, что человек столь навязчиво не желает увидеть в себе хоть частичку «зверя», наводит на мысль о существовании неких культурных (ценностных, мифологических) компонентов в обсуждении данной проблемы.

Такой феномен культуры, как «обсуждение дуальной (природно-культурной, биосоциальной) сущности человека», обнаруживает в себе следы мифологического мышления (в структуралистской трактовке последнего). Тем более, в настоящее время допускают, что «мифологическое сознание есть неотъемлемая часть общественного сознания, не исчезающая с появлением более развитых его форм, таких, как религия, идеология, наука, а лишь по-разному проявляющая себя в различные исторические эпохи» (С.А. Французов)³¹.

Любой научно-теоретический крен в сторону возвеличивания «природного начала» в человеке (каковым может быть признание

³¹ Французов С.А. Суеврия и колдовские обряды в Южной Аравии XIII – XV вв // Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии – М : Наука, Изд. Фирма «Восточная литература», 1992 – С 8.

родственности с животными, указание на значительную или вообще какую-либо роль физиологии и генетики в поведении) воспринимается как «понижение» человека до «низменного животного» уровня.

Между тем не ясны истоки негативных коннотаций «животности» в данном контексте и их связей с метафорой вертикали (верх / низ). От того, признает ли человек своё родство с животными или нет, лучше или хуже человечество не станет. «Животная низменность» и все негативные коннотации этого определения не имеют никакого отношения к зайцам, белкам, птицам, рыбам, енотам, броненосцам и муравьям. Любой зоологизм объективно не должен вызывать никаких негативных ассоциаций. В животном мире нет ничего *плохого*, как нет ничего *плохого* во всём, что связано с биологией человека. Все наши представления о низменной биологии основываются на массовых заблуждениях, с которыми биологи уже несколько десятилетий пытаются бороться. К. Лоренц обращает внимание на то, что неверно называть «животными» беспорядочные половые связи. Немедленное спаривание, где отсутствует фаза ухаживания, правильнее называть «скотским» (по аналогии с домашним скотом, а domestikат – это явление культуры), у диких животных ухаживание – биологическая врожденная программа³². Метафора К. Лоренца ясна: дихотомическая модель «дикое животное / скот» подразумевает, соответственно, ассоциативные аналогии со «звериностью», природностью, дикостью, естественностью (с одной стороны) и культурностью, искусственностью (с другой стороны). При этом моральным оказывается «дикое природное зверство» и аморальным «культурное скотство».

Между тем в публицистике и на уровне обыденных суждений изменения системы культурных норм в области полового поведения ошибочно пытаются привязать к каким-то мифическим «животным инстинктам» человека.

³² Лоренц К. Обратная сторона зеркала – М. Республика, 1998. – С 20-26

То же самое касается и человеческого «зверства». Исследование Н.П. Дубинина природы антисоциального поведения и теория агрессии К. Лоренца позволяют утверждать, что никакой «природы», «физиологии», «генетики» и «инстинктов» в «зверском» поведении людей нет, а есть лишь плохое воспитание или *плохие* культурные нормы. Да и сама метафора животности применительно к агрессивному поведению неправомерна с точки зрения науки. Мы называем насилие «зверством», но забываем, что из всех животных воюет только человек, который является самым агрессивным из живых существ. В диких джунглях и в лесу агрессии не больше, чем в человеческом обществе. Хищник, преследуя свою жертву, никакой агрессии не испытывает. Он просто хочет есть и спокойно добывает себе пищу, точно так же, как человек после рабочего дня не испытывает никакой агрессии, заходя в магазин за продуктами. Кроме того, как показали исследования К. Лоренца, система врождённых программ не позволяет животному убивать сородича по виду, если в этом нет биологической необходимости. Степень развитости таких «миротворческих» инстинктов прямо пропорциональна степени вооружённости животного. Человек – физически слабое существо (всё наше оружие – это артефакты культуры), следовательно, наши механизмы нейтрализации агрессии развиты не так сильно. Техническое оружие позволяет нам убивать на расстоянии, что препятствует реализации наших «животных» умиротворяющих инстинктов, действие которых возможно лишь при личном контакте.

3. Фрейд усматривал низменную аффективную природу в либидо. Но представления о том, что считать «низменным» и «высоким», аморальным и культурно приемлемым имеют культурные различия. В философии, возникшей в лоне европейской культуры, биологическим (природным) было объявлено всё то, что, согласно христианской традиции, считалось «низменным» и «животным». Если бы З. Фрейд родился на острове Рароиа, где всё то, что связано с сексуальной культурой не оценивается как «низменное» и аморальное, то психоаналитическая теория культуры имела бы

другой вид. З. Фрейд пришлось бы в качестве инстинктивных импульсов, противостоящих культуре, объявлять не либидо, а неспособность игнорировать проблемы и радоваться жизни, что осуждается жителями этого полинезийского острова точно так же, как в начале XX в. в Европе осуждалось публичное обсуждение сексуальных вопросов. Если бы З. Фрейд родился в древнем Китае во времена полемики между философами-конфуцианцами Мэн-цзи и Сюнь-цзы о доброй или злой природе человека, то основоположнику психоанализа пришлось бы противопоставить культуре алчность.

Единственной объективной оппозицией человеческого существования является фихтеанская дихотомическая модель «Я» и «не-Я», которая, согласно структуралистской концепции, «задаёт» сам принцип бинарности в человеческом мышлении. Человек начинает думать о себе и понимает, что его тело является его частью. Но как только он начинает думать о теле, так сразу оно «выскальзывает» из «Я» в «не-Я».

В когерентно-коннотаивной связи с оппозицией «Я / не-Я» находятся универсальные для всех культур оппозиции «культура / природа» и «свой / чужой». А так как сакральное есть функция «своего», то в цепочку оппозиций «Я / не-Я», «культура / природа», «свой / чужой», «дух / тело» встраивается модель «сакральное / профанное». Обратим внимание на ассоциативную связь между «культурой» и «своим». Дело в том, что для человека свойственно считать культурным только то, что имеет отношение к *своей* культуре. Другая культурность не воспринимается в качестве культуры, но помещается мышлением в разряд природы. Отсюда и возникает феномен отношения к чужому как к зверочеловеку. В традиционных культурах распространено убеждение, что люди – это только своё племя, а остальные рассматриваются наравне с животными: «Человеческое прекращается на границе племени, языковой группы, иногда даже на границе деревни: в той степени, в какой значительное число так называемых примитивных популяций обозначают себя словом, имеющим значение

“люди” (а иногда – и это, можно сказать, более сдержанно – “хорошие”, “превосходные”, “совершенные”), подразумевая тем самым, что другие племена, группы или деревни не разделяют достоинства, а то даже и природы людей, будучи составленным преимущественно из “плохих”, “злых” или же “земляных обезьян”, “гнид”)³³. А.К. Якимович замечает, что из современных ругательств по отношению к «чужому» многие носят зооморфный характер, а летописец Нестор, «не очень много вкусивший греческой образованности и византийского христианства», о других славянских племенах пишет: «живяху звериным образом»³⁴. Некультурное поведение – это такое поведение, которое не укладывается в рамки культурных норм, т.е. некультурное, с точки зрения *своей* культуры. А всё, что не относится к *своей* культуре, является *природным*. Восприятие «чужого» и «другого», кроме всего прочего, наделяется коннотациями животности.

В центре внимания третьей главы «**Животные и поведенческие культурные нормы**» – проблема регламентации взаимодействия человека и фауны с помощью культурных норм.

В параграфе 3.1. «**Феномен восприятия животного в качестве агента культурных норм**» рассматриваются случаи оценки поведения животных сквозь призму морали, норм обычного или государственного права.

В.Е. Борейко вводит термин «моральный агент», который определяет как «существо, обладающее способностями к нравственным размышлениям, благодаря которым оно может поступать морально и аморально, иметь обязанности и ответственность, отчитываться за содеянное»³⁵. Но мораль – это частный случай культурных норм. Поэтому по аналогии с «моральным агентом» для обозначения любого активного субъекта (по отношению к правилам человеческого общежития) целесообразно ввести понятие «агент культурных норм».

³³ Леви-Строс К. Раса и история // Леви-Строс К. Путь масок. – М.: Республика, 2000 – С 328-329.

³⁴ Якимович А.К «Свой – чужой» в системах культуры // Вопросы философии – 2003. - №4 – С.49.

³⁵ Борейко В.Е Экологическая этика в вузе. – Киев: Киевский эколого-культурный центр, 2004. – С 21.

В литературе описано немало примеров отношения к представителям фауны как к агентам культурных норм. Это проявляется в наказаниях домашних животных за нарушение табу инцеста³⁶, воровство или убийство³⁷. В некоторых случаях подобная практика сочеталась с наделением животных правами.

Наибольшее удивление может вызывать феномен *подсудимого* животного. Суды над животными – обычное явление в Европе классического средневековья и нового времени. Во Франции последний смертный приговор корове был вынесен в 1740 г. В Восточной Европе случаи казни животных встречались вплоть до 1860-х гг.

Суды над животными происходили и в Древней Греции, и в Риме³⁸. В Европе они стали практиковаться с XIII века³⁹, а в новое время «зоологические процессы» распространились и в колониальных странах. Такие судебные процессы происходили с соблюдением всех процессуальных норм⁴⁰. Среди осуждённых были как домашние животные, так и дикие (включая насекомых). Чаще всего «братьев меньших» судили за опустошительные нашествия на поля и виноградники, убийство человека.

Дикие и домашние животные попадали под юрисдикцию разных судебных инстанций. Преступлениями диких зверей занимались церковные суды. «Злодеяния» домашних животных рассматривались в уголовных судах. Светские суды занимались отдельными особями, тогда же как церковные – целыми популяциями или даже видами. Но «приобщение» животных к христианской культуре не ограничивалось церковными судами. В средневековой Европе «братья меньшие» не только проклипались, но и

³⁶ Фрейд Э Тотем и табу. – М. Олимп, Изд-во АСТ - ЛТД, 1998 – С.33.

³⁷ Фрззер Дж Дж Фольклор в Ветхом завете – М : Политиздат, 1989. – С.464-467.

³⁸ Фрззер Дж Дж. Фольклор в Ветхом завете – М.. Политиздат, 1989 – С.467-470

³⁹ Гуревич А Я Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства. – М : Искусство, 1990. – С.293-295

⁴⁰ Фрззер Дж.Дж Фольклор в Ветхом завете. – М.: Политиздат, 1989. – С474

благословлялись, были слушателями богословских проповедей и даже проходили таинство Причастия вплоть до XVIII в.⁴¹

Культурные нормы выполняют функцию социальной регуляции только в человеческом обществе. Другие биологические виды имеют свои собственные функциональные механизмы регуляции взаимодействия особей между собой, которые сложились в ходе естественной эволюции. Поэтому животное не может и не должно жить по правилам человеческого общежития по той же причине, почему кошка не живёт по «правилам общежития» волчьей стаи. Никто из представителей наших «соседей по планете» не может быть преступником, даже если речь идёт об убийстве человека. Поэтому примеры судов над животными нам кажутся абсурдными. Включение фауны в систему культурных норм – это грубый антропоморфизм. Однако призывы сторонников создания экологической этики представляют собой аналогичный вариант антропоморфизма, так как предусматривают включение в систему культурных норм природных объектов (пусть даже на правах моральных партнёров).

В параграфе 3.2. «Социокультурные основы этико-экологического отношения к животным» рассматриваются причины, по которым человек придерживается этико-экологических культурных норм.

Вопрос об отношении человека к животным обязан своим включением в круг социально значимых проблем не столько благодаря росту экологического сознания, сколько распространению демократических и гуманистических ценностей.

Популярны представления об этико-экологическом характере этнографических норм. Рассматривая данную проблему, этнографические нормы нельзя вырывать из общего социокультурного контекста. Их необходимо сопоставлять с такими явлениями, как разделение фауны на

⁴¹ Гуревич А.Я. Средневековый мир. Культура безмолвствующего большинства. – М Искусство, 1990 – С.292.

полезные и вредные виды, традиционная ненависть к животным или гуманизм по отношению к человеку.

«Этнографический экологизм» пытаются обнаружить в культурных нормах (пищевые запреты и промысловые ограничения), исторически восходящих к тотемизму или промысловому культу, а также зоолатрии.

Тотемизм, как мы уже видели, не имел никакого отношения ни к экологии, ни к гуманизму. Кроме того, не следует забывать следующие вещи:

- Тотемами были и те виды животных, которые никогда не употреблялись в пищу, не играли существенной роли в хозяйстве, а, значит, и не было прямой угрозы их истребления⁴².

- Главным в тотемизме является не вопрос взаимодействия между человеком и животными, а проблема разделения людей на социально-консолидированные группы. Фауна, в данном случае, представляет собой всего лишь тот сегмент окружающей среды, откуда человек «черпает материал» для создания символов.

- Непременным атрибутом тотемизма, а также его наиболее устойчивым пережитком, является практика жертвоприношений.

Поэтому этнографические нормы, связанные с тотемизмом не спасают животного от истребления, и люди, не колеблясь, истребляют табуированный вид, если он вредит их хозяйственной деятельности⁴³.

Не имеют никакого отношения к экологической этике ни промысловый культ, ни зоолатрия, ни традиция содержания животных-любимчиков.

Увидеть реальную связь между «этико-экологическими» культурными традициями и совокупным результатом их действия очень сложно. Система культурных норм может быть пронизана «экологизмом», но на реальное положение дел наибольшее влияние будут оказывать совершенно другие особенности культуры. Трудно сказать, что в традиционных обществах в большей степени «охраняло» животных от человека, наличие особых этико-

⁴² Токарев С А Ранние формы религии – М Политиздат, 1990. - С 70 Критика гипотез утилитарной (экологической или экономической) природы тотемизма приводится так же в работе: Леви-Строс К Тотемизм сегодня // Леви-Строс К Первобытное мышление. – М., 1994 - С 37-110

⁴³ Леви-Строс К Первобытное мышление. – М · ТЕРРА – Книжный клуб, 1999 - С.56.

экологических этнографических норм или отсутствие технологий их массового истребления и гарантирующих сверхприбыли рынков сбыта промышленной продукции.

В параграфе 3.3. «Стратегия охраны животных: проблема границы допустимого поведения человека по отношению к животным» приводится попытка создания алгоритма отношения к животным в будущем.

Алгоритмом дальнейшей стратегии взаимодействия с животным миром не может быть экологический рационализм. Охрана диких животных по экологическим мотивам – это забота человека о своей собственной безопасности.

Современный (относительно невысокий) уровень наших возможностей сознательного вмешательства в природные процессы создаёт такую ситуацию, когда интересы животных и людей при реализации человеком каких-либо экологических мер совпадают. Поэтому создаётся впечатление, что гуманное и экологически-рациональное отношение к животным не противоречат друг другу. В том случае, если технологии будут позволять поддерживать экологический баланс искусственно, нельзя исключить возможность, что человек может «вычеркнуть» животных из числа «экологически целесообразных» явлений природы. А далее, для того, чтобы большинство биологических видов вымерло, а оставшаяся их часть значительно сократила бы свою численность, не нужно будет ничего предпринимать, всё произойдёт само.

И если Е. Замятин в романе «Мы» всё же оставляет для животных, уже ненужных человеку, пространство вне города, то в другой антиутопии, рассказе люксембургского писателя Р. Мандершайда «Рай земной»⁴⁴, в котором приводится описание мира, вступившего в фазу ноосферы, участь фауны более печальна. Животный мир такого экологического рая представлен пластиковыми игрушками: рыбы; пингвины;двигающийся по дну бассейна спрут для игры в подводную охоту; собаки и кошки («они

⁴⁴ Мандершайд Р Рай земной // Роман-газета – 1991 - №15 – С 35-38.

бегали совсем как настоящие»); десять «как настоящих» голубей, прилегающие к детскому охотничьему ружью; искусственные лебеди. Из настоящей фауны упоминаются только аквариумные рыбы и куры специально выведенной породы, весившие по центнеру каждая. При этом, можно предположить, что люди населяющие этот пластиково-стеклянный мир находятся в полной гармонии с окружающей средой, и экологический кризис, чреватый вымиранием человечества, им не угрожает.

Для выработки стратегии взаимодействия с животным миром необходимо различать отношение к животным на видовом и индивидуальном уровне. Первый из них должен базироваться на культурно-аксиологической основе. Всякий раз, призывая к охране животных на видовом уровне, целесообразнее апеллировать к идее о том, что каждый зоологический вид обладает не меньшей (и даже большей, так как мы не можем восстановить исчезнувшие виды) ценностью, что самые выдающиеся произведения искусства. Вопрос о мотивах охраны животных, таким образом, сводится к вопросу о причинах необходимости охраны памятников культуры.

Что же касается индивидуального уровня, то здесь должен господствовать гуманизм (т.е. экология опять никакого отношения к охране животных не имеет). Во многом такой подход начинает преобладать, и даже связанная с причинением боли животным фармакология в настоящее время изменяет методы исследования в сторону гуманизации⁴⁵.

Однако у гуманизма по отношению к природе есть оборотная сторона: такая форма проявления человеческой добродетели чревата утратой гуманизма по отношению к человеку⁴⁶. Гуманизм не может быть с двойной моралью. «Прекрасна и поучительна только та любовь к животным, которая порождается любовью ко всякой жизни и в основе которой должна лежать любовь к людям. Только те, кто способен дарить свою любовь именно так,

⁴⁵ Червонская Г.П. Этика медицинского эксперимента в доклинических испытаниях // Биозтика: принципы, правила, проблемы – М.: Эдиториал УРСС, 1998 – С.221-253.

⁴⁶ Это явление высмеивал Ф.М. Достоевский, затрагивая вопрос о существовании в России Общества покровительства животным. « пока у нас люди мрут с голоду по голодным губерниям, такие нежные заботы о собачках несколько как бы режут ухо» Достоевский Ф.М. Искания и размышления – М.: Сов Россия, 1983. – С 249

могут дарить свою привязанность животным без нравственного ущерба для себя», - справедливо замечает К. Лоренц⁴⁷.

В заключении приводятся основные выводы диссертации.

Человек, являясь частью биосферы Земли, образует с животным миром континуальное единство. Осознание этого, хотя и по-разному, проявляется на всех этапах развития культуры, что выражалось в явной или скрытой (включение животных в систему культурных норм в качестве их субъекта и объекта) антропоморфизации животных и зооморфизации человека. Одновременно с этим понимание наличия качественного отличия человеческого и животного способов жизнедеятельности вкупе с организованным в жёстких бинарных моделях мифологическим мышлением приводили к созданию таких мировоззренческих представлений, которые это единство разрывали. Человеческое стало восприниматься в противопоставлении животному, точно так же, как культурное – природному. Но культурный способ жизнедеятельности человека не противостоит природе. Любое антропогенное вмешательство в окружающую среду необходимо расценивать как естественное.

Взаимодействие человека с другими биологическими видами опосредуется культурой, так как животные в сознании людей наделяются целым комплексом смысловых ассоциаций (познавательных, сакральных, оценочно-эмоциональных, эстетических и семиотических), наличие которых создаёт условия неадекватного восприятия ценностно-нагруженных животных. На формирование семантической функции животных наибольшее влияние оказывают не столько их повадки, сколько особенности мифологического мышления людей и контекст, который порождается наличием других символов. В духовной культуре бесписьменных обществ различные объекты реальности упорядочиваются в «параллельные» системы, каждая из которых образует «отраслевой» код. Эмпирическая и трансцендентальная дедукция позволяют провести ассоциативные связи

⁴⁷ Лоренц К. Человек находит друга Кольцо царя Соломона – М · Армада-пресс, 2002 – С.72.

между символами разных систем «отраслевых» кодов. Ассоциативно-семантическое поле зоологических категорий, таким образом, обретает незоологические коннотации. Исключением является сакрализация животных, в историко-генетическом плане уходящая в тотемизм, психолого-антропологической основой которого является феномен «партиципации», понимаемый как «присвоение» (в противоположность «отчуждению») порождающий сакрализацию.

Уменьшение функционально-ролевой значимости фауны чревато вымиранием. Сторонники экологической этики усматривают возможность спасения животных в распространении на них культурных норм. С позиции экологического рационализма охрана животных необходима для поддержания экологического баланса. Первый из этих подходов является скрытой формой антропоморфизации животных, второй - таит в себе угрозу дальнейшего их истребления. Эффективным алгоритмом дальнейшего взаимодействия с фауной на видовом уровне может стать культурно-аксиологический принцип. Человек будет бережнее относиться к животному миру в том случае, если в его сознании образ зверя будет вызывать такие же ассоциации, что и памятники культуры.

По теме диссертации опубликованы следующие работы:

В изданиях, включённых ВАК в перечень ведущих рецензируемых журналов и изданий, выпускаемых в Российской Федерации, в которых должны быть опубликованы основные результаты диссертаций:

1. Яксяргин Л.М. Зоологические метафоры социальных категорий [Текст] / Яксяргин Л.М. // Вестник Поморского университета. – 2006. - №8. - С.110-113.

Остальные издания:

2. Яксяргин Л.М. Культурология и этология: точки соприкосновения [Текст] / Яксяргин Л.М. // VIII нижегородская сессия молодых учёных (Гуманит. науки). – Н. Новгород.: Изд-во Гладкова О.В., 2003. – С.113-114.

3. Яксяргин Л.М. Страх в культуре [Текст] / Яксяргин Л.М. // Эстетизис: Научно-художественный сборник кафедры культурологии НГПУ / Под ред. В.А. Фортунатовой. – Н. Новгород: НГПУ, 2004. – С.49-59.

4. Яксяргин Л.М. Белоусова Н.Н. Выставка живых рептилий [Текст] / Яксяргин Л.М., Белоусова Н.Н. // Эстетизис: Научно-художественный сборник кафедры культурологии НГПУ / Под ред. В.А. Фортунатовой. – Н. Новгород: НГПУ, 2004. - С.181-183.

5. Яксяргин Л.М. Этологический аспект этнокультурной глобализации [Текст] / Яксяргин Л.М. // Этнические культуры в условиях глобализации: Сб. статей и докладов Десятой межвузовской конференции по культурологии. – Н. Новгород: ГХИ ННГАСУ, 2004. – С.189-192.

6. Яксяргин Л.М. Истоки и формы выражения современной брутальности как педагогическая проблема [Текст] / Яксяргин Л.М. // Высокие технологии в педагогическом процессе: Труды V Междунар. науч.-метод. конф. (25-26 марта 2004 г.). – Н. Новгород: ВГИПА, 2004. – С.48-49.

7. Яксяргин Л.М. Домашние животные как средство воспитания детей [Текст] / Яксяргин Л.М. // Современные технологии воспитательной деятельности в системе непрерывного педагогического образования: Материалы Всерос. совещания-семинара работников системы педагогич. образования / М-во образования и науки РФ [и др.]. – Н. Новгород: Нижегородский гуманитарный центр, 2004. – С.116-119.

8. Яксяргин Л.М. Отношение к «чужому» как к зверочеловеку [Текст] / Яксяргин Л.М. // Жизнь провинции как феномен духовности / Под ред. Н.М. Фортунатова. – Н. Новгород: Вектор-Тис, 2004. – С.67-69.

9. Яксяргин Л.М. Культура и натура: две природы человеческого существования [Текст] / Яксяргин Л.М. // Человек и общество: перспективы

XXI века. Сб. науч. трудов по материалам IV Межвуз. межрегион. науч.-практ. конф. – Н. Новгород: НФ МГЭИ, 2004. – С.151-158.

10. Яксяргин Л.М. Человек и зверь в Священном Писании: культурно-экологический и профетический аспекты проблемы [Текст] / Яксяргин Л.М. // Профетическая сущность искусства и культуры. – Н. Новгород: Изд-во Фонда «Народный Памятник», 2005. - С.156-159.

11. Яксяргин Л.М. Распространение на мир животных культурных норм [Текст] / Яксяргин Л.М. // IX нижегородская сессия молодых учёных (Гуманитарные науки): Тезисы докладов. – Н. Новгород: Изд-во Гладкова О.В., 2005. – С.241-243.

12. Яксяргин Л.М. Воинственное животное: к вопросу об этолого-антропологических основах военных конфликтов [Текст] / Яксяргин Л.М. // Война как событие и со-бытие. Сб. статей и докладов, посвящ. 60-летию Великой Победы. – Н. Новгород: ННГАСУ ГХИ, 2005. - С.128-132.

13. Яксяргин Л.М. Социокультурные основы этико-экологического отношения человека к животным [Текст] / Яксяргин Л.М. // X нижегородская сессия молодых учёных (Гуманитарные науки): Материалы докладов. – Н. Новгород: Изд-во Гладкова О.В., 2006. – С.203-205.

14. Яксяргин Л.М. Этнографические нормы как основа этико-экологического отношения к животным [Текст] / Яксяргин Л.М. // Студенческий гений – 2006: Сб. статей. В 2-х частях. Ч.1. – Н. Новгород: Департамент образования Нижег. обл., НФ МГЭИ, 2006. – С.123-129.

15. Яксяргин Л.М. Социокультурные функции животных [Текст] / Яксяргин Л.М. // Природа человека и общество. Диалог мировоззрений: Материалы VIII Международного научно-богословского симпозиума, 14-15 июня 2005 года. – Н. Новгород: ВВАГС, 2005. – С.110-112.

16. Яксяргин Л.М. Человек и животное в городе: проблема сосуществования [Текст] / Яксяргин Л.М. // Устойчивое развитие города: проблемы и решения. Материалы научно-практической конференции (10 декабря 2005 г.). – Н. Новгород: ВВАГС, 2006. – С.219-221.

15

Подписано в печать 21.03 07 г. Печать оперативная

Объем 2,0 п.л. Тираж 100 экз. Заказ 51

Нижегородский государственный педагогический университет

Отдел полиграфии АНО «МУК НГПУ»

603 950, Нижний Новгород, ГСП-37, Ульянова, 1