

Федеральное государственное автономное образовательное
учреждение высшего образования «Нижегородский государственный
университет им. Н.И. Лобачевского»

На правах рукописи

Беляров Валерий Владимирович

Рефлексивность как фактор социокультурогенеза

Диссертация
на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук, профессор
Фатенков Алексей Николаевич

Нижегород 2015

Содержание

Введение.....	3
Глава 1. Проблематизация процесса социокультурогенеза	
§ 1. Исток культурогенного развития: корректность вопрошания.....	10
§ 2. Реконструкция начального этапа социокультурогенеза: от следствия к причине.....	31
Глава 2. Анализ концепций сапиентации	
§1. Выявление природно-биологических оснований орудийно-трудовой теории.....	54
§ 2. Учение о «тормозной доминанте»: предпосылки, методология, выводы	74
§ 3. Решающие модернизации «сексуальной» концепции антропогенеза.....	93
Глава 3. Значение возникновения рефлексивности и небиологической потребности для социокультурогенеза	
§ 1. Адельфофагическое поведение: фактология и интерпретации....	109
§2. Рефлексивность и потребность репрезентации существования как культурогенные следствия антропофагии.....	124
Заключение.....	148
Литература.....	151

Введение

Актуальность темы исследования. Научное исследование, посвященное истокам социокультурогенеза, является попыткой реконструировать неизвестное прошлое, которое в той или иной степени детерминирует наше настоящее и ход истории в целом. В кругах академического сообщества и многих любознательных людей острым остается вопрос о соотношении факторов, некогда определивших становление человека, общества, культуры. Нетривиальна задача выбора интеллектуального инструментария, позволяющего корректно, на уровне гипотез, воссоздать изучаемый объект, пребывающий в «начале начал», за рамками собственно исторической эмпирии.

Степень разработанности проблемы. При констатации наличия огромного числа публикаций, так или иначе затрагивающих тему сапиентации и социокультурогенеза, необходимо отметить и количественную ограниченность научно и философски фундаментальных работ, в которых напрямую обсуждается предстартовая позиция человеческой истории. До сих пор, видимо, приоритетные позиции занимает здесь марксистская литература. Ремарки классиков касательно возникновения сознания и начала исторического процесса были философски развиты и естественнонаучно аргументированы их продолжателями. Особого упоминания заслуживают тематически важные для нас фрагменты из «Немецкой идеологии», написанной К. Марксом в соавторстве с Ф. Энгельсом, и работа последнего «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека», которые можно считать базовыми текстами для орудийно-трудовой теории очеловечивания.

О будоражащей мысль потомков многозначности прозрений К. Маркса говорили Л. Альтюссер, Р. Арон, А. Мегилл. В русле диалектико-материалистической парадигмы, хотя и вариативно, проблема зарождения и развития сознания, истории, культуры обсуждается и решается в работах Г.С. Батищева, Н.А. Бернштейна, Ю.М. Бородая, М.Л. Бутовской, Л.С. Выготского, Д.И. Дубровского, Э.В. Ильенкова, В.Р. Кабо, А.А. Леонтьева, А.Н. Ле-

онтьева, Г. Лукача, А.Р. Лурии, М.К. Мамардашвили, В.М. Межуева, И.С. Нарского, Т.И. Ойзермана, Б.Ф. Поршнева, С.Л. Рубинштейна, Ю.И. Семенова, М.Б. Туровского, Л.А. Файнберга. Это обобщение, впрочем, ничего не говорит о заметных различиях в их установках, которые в некоторых контекстах прочитываются и как идеалистические.

Исследование обращено и к авторам, которые мысли К. Маркса и Ф. Энгельса об основных причинах сапиентации подвергли более значительному пересмотру: Ж. Бодрийяр, В.М. Вильчек, Ф.И. Гиренок, А. Кожев, К. Кун, К. Леви-Строс, К. Поппер, Р. Рокмор, Ф. Фукуяма.

В той или иной степени внимание обращено также к тем разработкам проблем возникновения и развития сознания, рефлексии, языка, социальной культуры, которые достаточно удалены от марксистской парадигмы: научно-философские труды И.Н. Болдыревой, С.Н. Борисова, Ф. де Ваала, М. Вертгеймера, Д.Б. Волкова, В.А. Воронцова, Д. Деннета, Ф. Дескола, Р. Докинза, В. Кёлера, П. Жане, А.В. Маркова, Ю.Ю. Першина, Ж. Пиаже, С. Пинкера, Ю.Д. Смирновой, Г.В. Сурдина, В.В. Тена, Н.Д. Тищенко, Й. Хёйзинги, Д. Чалмерса, Ж.-М. Шеффера.

К числу концептуальных работ по проблеме сочетания биологических и социальных оснований зарождения сознания и культуры можно с уверенностью отнести исследование Б.Ф. Поршнева «О начале человеческой истории. (Проблемы палеопсихологии)». Его автор выдвинул идею, согласно которой начало антропогенеза не совпадает с орудийно-трудовой деятельностью, а сопряжено с генезисом речи, с феноменом «интердикции». Исследования Н.Д. Субботиной сосредоточены на выяснении генетических следствий «первой» интердикции, т. е. феноменов суггестии и контрсуггестии, которые рассматриваются как необходимые для сохранения и развития коллектива. Б.Ф. Поршнева опирается на своеобразно истолкованные им результаты исследований Н.Е. Введенского, И.П. Павлова, А.А. Ухтомского и акцентирует внимание на физиологическом основании регулятивной функции речи. В оппозиции некоторым положениям Б.Ф. Поршнева выстраивает свою

концепцию В.М. Вильчек. Истоком антропогенеза он полагает основанную на т. н. имитативном инстинкте способность предков человека исправлять возникавший при дивергенции дефект аутентичного поведения за счет заимствования образца действия у хищников.

В концепции Ю.М. Бородая антропогенез соотносим с генезисом нравственности, формирующейся в сопротивлении предков человека гипертрофированному у них сексуальному инстинкту и с наличием устойчивых представлений о смерти, наследуемых как обычные животные страхи.

Во всех изложенных воззрениях зарождение сознания и культуры неизменно обусловлено «рентабельностью» поведения предков, подвергавшихся дивергенции (животное–человек). Расторопность особей, обеспечивающая адаптацию к среде обитания, ставится и во главу угла генезиса сознания. Так, не только сам социокультурогенез как некий исход, но, главное, его канун (психофизиологическое основание) трактуется как приспособление к внешним для особи условиям, будто бы генезис сознания заключался именно в том, чтобы качества особи удовлетворяли только этим условиям.

Важные для диссертации общефилософские идеи почерпнуты из работ М.М. Бахтина, Г.В.Ф. Гегеля, И.-Г. Гердера, Ф.И. Гиренка, Р. Декарта, И. Канта, А. Кожева, В.А. Кутырева, И.К. Лисеева, Ф. Ницше, Х. Плеснера, Протагора, Ж.-П. Сартра, П. Т. де Шардена, А.Н. Фатенкова, М. Хайдеггера.

Ввиду вопроса об адекватности перевода трудов М. Хайдеггера (А.Г. Дугин) в диссертации допущены параллельные ссылки на русский (В.В. Бибихин) и английский (J. Macquarrie & E. Robinson) варианты; при сравнении цитат из работы «Бытие и время», используемых в диссертации, обнаруживается их полное смысловое совпадение по этим двум переводам.

Объект исследования – процесс социокультурогенеза в его истоке.

Предмет исследования – теоретические реконструкции первичных факторов социокультурогенеза.

Цель исследования: дать развернутую социально-философскую характеристику рефлексивности как одного из важнейших факторов начала социо-

культурогенеза. Для достижения цели необходимо решить следующие задачи: 1) Уточнить каузально формулируемый вопрос о предполагаемых психофизиологических и социальных истоках культурогенеза.

2) Выяснить философские основания авторской гипотезы социокультурогенеза.

3) Проанализировать представленные в научной литературе концептуально значимые аспекты процесса сапиентации.

4) Реконструировать вероятные социобиологические условия возникновения рефлексивности и ее симптоматику.

5) Дать философскую интерпретацию психофизиологических основ рефлексивности как фактора начала социокультурогенеза.

Теоретико-методологическая основа исследования.

В соответствии цели и задачам исследования оптимальным оказывается подход, согласующийся с принципом ретроспекции. Вряд ли существует более приемлемый способ объяснить что-то в неизвестном нам прошлом человечества, чем сосредоточиться на тех основополагающих моментах нашего существования, которые кажутся таковыми в настоящем (В.Р. Кабо, Ф. Ницше, М.Б. Туровский). В связи с образуемой темой требованиями особую значимость приобретает методологическая установка на апелляцию к авторитетным суждениям, о которой в монографии «Философия подвижной иерархии (русский контекст)» говорит А.Н. Фатенков.

Теоретико-методологическую основу исследования составляет генетический подход, сопряженный с гипотетико-дедуктивным и сравнительно-историческим методами. Вкупе они позволяют из предположения стимулов социокультурного становления, открываемых в историко-философском контексте как всеобщие, делать выводы о характере психофизиологических условий этого становления, как вероятном при начале процесса сапиентации.

Научная новизна работы.

- 1) 1) Началом социокультурогенеза признаются не используемые в нем средства выхода из кризиса, а условия и обстоятельства самого кризиса: то,

что позволяет адаптироваться, всегда вторично по отношению к тому, из-за чего приходится адаптироваться. В процессе социокультурогенеза, включая его исток, особь с необходимостью приспособливается к самой себе, используя при этом средства приспособления к среде обитания.

2)

2) Рефлексивность рассматривается как проблематическая реакция на обострение затруднений в практике Номо.

3) Естественным условием возникновения рефлексивности предполагаются состояния, по психологическим характеристикам близкие к прострации, в которых оказывалась особь Номо из-за внутригрупповой практики убийства представителей своего вида для поедания их плоти (адельфофагия). Вместе с тем прострация рассматривается как естественная причина генезиса «смертности», что говорит о его сопряженности с генезисом рефлексивности.

4) В связи с психосоматическим эффектом рефлексивности образуемые ею условия развития могут быть выражены в каноне – «слабые начинают, и начинают выигрывать». Неактуальность такой селекции для условий естественного отбора сопровождала начало социокультурогенного процесса.

5) Обосновывается необходимость введения и дефинируются понятия «симптоматика рефлексивности» и «репрезентация существования».

Выносимые на защиту положения:

1) Переход от биологических основ существования к собственно человеческим, связанным с т. н. «идеацией» (Л.С. Выготский), носил скачкообразный характер, вынужденный необходимостью осваивать вновь образующиеся условия субъективной реальности особей Номо.

2) Объект и предмет исследования дают обнаружение в настоящем таких истоков актуальных ныне стимулов развития культуры, какие полагаются наиболее значимыми для исходных фаз социокультурогенеза. Специфически человеческим стимулом развития является потребность репрезентации существования, возникшая в генезисе представления смерти.

3) Известные автору концепции сапиентации сосредоточены по преимуществу на описании «рентабельного» поведения особи как адаптации к

среде обитания. Факторы, дестабилизирующие адаптацию к среде, если и принимаются во внимание, то без должного учета их продуктивной роли для генезиса сознания. Любая успешность поощряет мысль, но на этом основании не должно утверждаться, что она ее порождает.

4) Предполагаемый беспрецедентный для животного мира уровень социальности, свойственный роду Номо, послужил, с одной стороны, условием возникновения рефлексивности, с другой – условием ее освоения посредством содержательного наполнения сознания.

5) Именно в соотношении с рефлексивностью, в процессе интенсивной адаптации к ней, а не к среде обитания, некоторые слабо выраженные способности представителей рода Номо трансформировались из эпифеноменов поведения в его неотъемлемые специфические черты.

6) Культурогенез связан с условиями, когда биологически нерентабельное реагирование (симптоматика рефлексивности) на внешние раздражители, связанные с социальностью, перестраивало способности Номо на новый режим использования. В определенном смысле культурогенез начался как следствие сбоя в социогенезе.

7) Основной функцией социокультурогенеза является психотерапевтическая. Но если сам социокультурогенез обнаруживается как психотерапевтический исход, то его «начало» может быть рассмотрено только как особый побуждающий фактор, потребовавший освоения.

8) При концептуально значимом обсуждении проблем сапиентации нельзя обойтись без применения новых терминов или измененного толкования уже известных. Самая выверенная и эвристически емкая концепция сапиентации не избегает метафоричности, модернизаций, следов эклектики.

Теоретическая и практическая значимость исследования.

Материалы диссертационного исследования могут быть использованы для разработки учебных курсов по социальной философии, других социально-гуманитарных дисциплин.

Соответствие диссертации паспорту научной специальности. Работа соот-

ветствует специальности «Социальная философия» (09.00.11), тематически и содержательно коррелируя следующим пунктам: п. 11. Стимулы и механизмы становления человека и общества. Социально-философские проблемы антропосоциогенеза; п. 24. Источники и механизмы социокультурного изменения.

Апробация результатов исследования. Важные положения исследования представлены автором в статьях, опубликованных в научном издании: «Вестник Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского», социальные науки: 2010, № 3 (19); 2011, № 4 (24); 2013, № 3. Идеи, содержащиеся в исследовании, и связанные с ними направления мысли обсуждались на кафедре философской антропологии факультета социальных наук. Основные положения работы сообщались в докладах: на международной научной конференции «Мировоззренческая парадигма в философии: история и современность» (НГПУ, Нижний Новгород, ноябрь 2011); Российском философском конгрессе «Философия в современном мире: диалог мировоззрений» (Нижний Новгород, июнь 2012); международной научно-практической конференции «Социокультурные корни насилия в современном обществе» (ННГУ, Нижний Новгород, ноябрь 2012); международной научной конференции «Философские идеи В. И. Вернадского и современная научная картина мира» (ИФ РАН, Москва, март 2013); международной научно-образовательной конференции «Гуманизм и современность» (КФУ, Казань, ноябрь 2013); конференции «Философия в современном инновационном российском вузе» (ННГУ, март 2014); международной научно-практической конференции «Социальные инновации в развитии трудовых отношений и занятости» (ННГУ, сентябрь 2014); конференции «Проблема соотношения естественного и социального в обществе и человеке» (ЗГУ, Чита, апрель 2015).

Структура диссертации. Диссертация состоит из введения, трех глав, включающих семь параграфов, заключения и библиографии. Общий объем работы 165 страниц.

Глава 1. Проблематизация процесса социокультурогенеза

§ 1. Исток культурогенного развития: корректность вопрошания

Характер *начала* как-то сказывается в дальнейшем развитии. В связи с этим тезисом зададимся предварительными вопросами. Своеобразие различных культур сформировано специфическими условиями их становления. В то же время признано существование культурных универсалий [75, с. 432], как и существование психических, поведенческих констант, на что обращает особое внимание Н.Д. Субботина [144, с. 45]. Не объясняется ли эта общность возможностью какого-то *единого провокативного начала*, побуждавшего древних представителей рода Номо к такому поведению, какое может считаться культурогенным? И, во-вторых, не позволяет ли такое начало начал обобщить все культуральные исполнения как направленные в своем антропогенном зарождении к удовлетворению по преимуществу одной потребности?

«Вместо того чтобы редуцировать разнообразие существующих практик, приписывать им происхождение, которое нельзя проверить, не очень ясные функции или гипотетические биологические или бессознательные основания, следует задаться вопросом о том, что делает эти практики совместимыми и несовместимыми между собой <...>» [52, с. 502]. Из этого творческого плана как будто бы должно следовать, что названное редуцирование исключает ответ на вопрос, который предлагает задавать Ф. Дескола. Однако кажется очевидным, что выдвигание гипотез о начале культуры не только не является помехой для данного вопроса, но наоборот, может предлагать варианты ответов. Ведь не предполагал же антрополог, что ответ может быть дан только один, и тем более – *только* им.

Если представить себе начало начал *определенным* образом, то, рассуждая последовательно, нужно связывать основную функцию социокультурогенеза с переживанием некими архаическими Номо именно этого «образа». Предстоящее же ниже выяснение этой функции в свою очередь дает повод говорить о тех или иных решающих обстоятельствах социокультурогенеза

в соответствии с ней. Речь идет о функции, которую культура, определяя существование вида *Homo sapiens sapiens* (далее *Homo sapiens*), исполняет, вероятно, с той поры, когда он начал обретать свои психофизические черты. И в какой-то степени, идя по пути обоснования определенной функции, мы делаем свою задачу более скромной, чем это может показаться на первый взгляд. Хотелось бы при этом избежать упрека в т.н. финализме. «Финалист <...> это тот, – пишет К. Лоренц, – кто путает вопрос “зачем?” с вопросом “почему?” – и поэтому полагает, что указав значение какой-либо функции для сохранения вида, он уже нашел и причину ее возникновения» [90, с. 159].

Вариант нашего ответа на подобное «почему?» – о причинах возникновения той функции социокультурогенеза, на которую хотим указать как на основную, – должен быть дополнен тем условием, что вопросу «зачем?», или «для чего?», как и вопросам «где?», «как?», «из чего?», «благодаря чему?» мы предпочтем вопрос «из-за чего?». В плане декларируемого авторами различных концепций сапиентации генетического понимания ее проблем *последовательным* было бы начинать всегда именно с этого вопроса.

Чтобы эта разница и возможная выгода от *перенаправленного* вопроса были более выражены, приведем пример научной полемики. Б.Ф. Поршневу, вникая в проблему сапиентации, не соглашается с тем, как скоро идентификация проводится с помощью отсылок в археологию, когда человек определяется как существо, производящее орудия. Б.Ф. Поршневу пишет, что на самом деле «ничего не удавалось пока реконструировать, кроме совсем другой и ограниченной стороны, а именно не характер труда *этими орудиями*, а характер труда *по изготовлению* этих орудий. Главное же – *для чего? Как они использовались?*» (курсив мой. – Б.В.) [135, с. 94].

Думается, реконструкцию начал социокультурогенеза правильнее проводить, отвечая сначала на вопрос *из-за чего навык изготовления орудий мог пригодиться при каких-то новых обстоятельствах сапиентации*. Вопросы о технических тонкостях первобытной индустрии, как и о том, для удовлетворения каких нужд организма орудия были применены, автор относит к разря-

ду *важных дополнительных*. Иными словами, при попытках выяснения начала процесса социокультурогенеза обосновывать нужно в первую очередь «адресант», а не «адресат».

Другой пример. Как уже было отмечено, одна из популярных форм вопроса о природной причинности социокультурогенеза – «благодаря чему?». По-видимому, на подобный вопрос отвечают исследователи, акцентирующие внимание на тех биологических условиях, которые представлены как в самой природе *располагающие* к антропо-социо-культурогенезу. Биология выступает тут заботливым попечителем у колыбели человечества. Самоотверженность самки одновременно и творит культуру, и как бы вносит в нее звереныша, подавая ему пример заботливости. Родич, родитель – демиург мироустроенности. Таковой видится, в частности, концепция В.А. Воронцова.

Попечение родителей является тем фактором сапиентации, который не должен быть проигнорирован. Но определять его как *первичный* фактор социокультурогенеза автор не будет. Как понимает и В.А. Воронцов, мать звереныша – сама зверь [38, с. 34]; модернизации – неизбывная, признаем это, проблема тем гоминизации, сапиентации и культурогенеза. Из-за чего мамаша, будучи бестией, существом, условно говоря, циничным и мудрым, т. е. лишенным какой бы то ни было *рефлексивности*, стала бы прививать детенышу способность к тому, например, что называют стыдом, или внутренним терзанием, которое вдобавок к этому может приводить, наоборот, к совершенно бессовестному или непредсказуемому поведению? Из-за чего бы детеныш стал к другой особи не просто лнуть физически, выбирая паразитов из шкуры, скажем, но и *относиться*?

Альтруизм матерей, сопутствующий онтогенезу, есть не самое плохое пособие по умозрительному воспроизведению условий социальности на той стадии эволюции Ното, где царил рефлекторный режим выживания. Но для реконструкции начала культурогенеза, *возникавшего*, согласно нашей трактовке, в результате сбоя в социогенезе, это кажется ложным; «строго говоря, в онтогенезе повторяются не последовательные формы предков, а толь-

ко форма *их онтогенезов* <...>» [90, с. 230]. Кроме того следует отметить, что идею об аберрации мифологического сознания, которую В.А. Воронцов, по существу, отрицает, мы, напротив, поддерживаем. Дело в том, что мифы своим «энергичным» [92, с. 137] преодолением реальных препятствий, игнорированием противоречий, своей особой «логикой» [45, с. 99], только подтверждают нашу гипотезу, которая оправдывается в основном с психологосимптоматической точки зрения. Автор придерживается убежденности О. Конта, определившего, что «логические законы <...> по своей природе суть неизменные и общие <...> для всех субъектов, даже без какого-либо различия на субъекты *реальные* и *химерические* <...>» (курсив мой. – Б.В.) [76, с. 23]. Опора мифа на упраздненные в нем противоречия и является верным указателем на главную, как нам видится, функцию социокультурогенеза. В эволюции Ното миф стал *срочным* и, уже поэтому, адекватным средством.

Возвращаясь к замечанию К. Лоренца, продолжим тем положением, что исходим из предпосылки, содержащей в себе тезис о сохранении вида. И последним мог оказаться такой вид Ното, какому культурогенный сдвиг вышел не случайным, а единственно возможным спасением. Параметры культурогенеза, который в свой «инкубационный» период (соответствующий какой-то достаточной степени социабельности) имел характер необязательного, побочного процесса, при «новых», определенным образом сложившихся экологических обстоятельствах и при определенных физиологических условиях, приобретали одно общее для них призвание. А именно: все способности, определяемые этими параметрами, переставали функционировать как *эпифеномены* и переходили в ранг навыков Ното. По-видимому, лишь с периода сапиентации, описываемого таким образом, нужно предполагать историю существа, обретавшего «культуру», определяемый в нашей реконструкции *канун* которой и вызвал ее, вероятно, основную функцию – *психотерапевтическую*. «Культура возникла как форма адаптации (очень успешная) <...> т. е. функция адаптации за ней осталась, но при этом возникло множество других функций» (подчеркн. мной. – Б.В.), справедливо заключает Н.Д.

Субботина [144, с. 55]. Наши вопросы: *из-за чего* адаптация, и, главное, в связи с этим – *к чему* адаптация?

Й. Хёйзинга, радея за культуру современную, рассматривал ее «общее состояние <...> как клинический случай, где человек – пациент, а культура – его телесные и душевные особенности» [162, с. 176]. Й. Хёйзинга представляет здесь человека как существо подверженное риску занемочь под воздействием, так сказать, плохой культуры, и поправиться, ввиду хорошей.

Имея в виду время становления Ното, определяемого нами как оказавшегося в состоянии дивергентной неустроенности, человеком разумным, мы ведем речь о том, что сама культура начиналась как *процесс вылечивания*. И только после этого можно говорить, что и человек в свою очередь сумел «лечить» культуру. И далее мы можем выдвинуть другое положение: что этому *существу, говоря условно, маргинального периода социогенеза* оказалось *без разницы, чѐм излечиваться*. Можно говорить о своеобразной культурогенной податливости Ното в период соответствующей дивергенции. Мы понимаем культурогенез так, что растворяясь в организме древнего пациента, он, как и всякое лекарство, помогал лишь более или менее, давал различные побочные эффекты, а зачастую, при *передозировке*, приводил к гибели.

И.-Г. Гердер сказал, что «человек – первый *вольнотпущенник* творчества» [41, с. 101]. Рецидивом такого взгляда можно считать следующий изыск Ф. Ницше. В работе «Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм» находим: «Под чарами Диониса <...> сама отчужденная, враждебная или поработанная природа снова празднует праздник примирения со своим блудным сыном – человеком» [117, с. 34]. Недаром за дионисийскими мистериями и ныне признается их выдающаяся «социокультурная продуктивность» [170, с. 51]. Нам же важно отметить пока то, что на службу обороны психики могут быть поставлены в прочем числе и парадоксально ведущие к ее оздоровлению средства – разыгрываемое приведение психики к аффекту, например.

В произведениях Ф. Ницше, надо сказать, автор нигде не находит подтверждения, что философ сам назвал человека «еще неустановившимся жи-

вотным». Тем не менее, именно в этом убеждают К. Ясперс [173, с. 55] и некоторые другие авторы. То, как это «еще», исторически ассоциированное с Ф. Ницше, не обнаруживает себя в оригинале, довольно знаменательно: в согласии с «Антихристом», животное, «уклонившееся от своих инстинктов самым опасным для себя образом» [118, С. 274], таково у Ф. Ницше скорее по определению, чем *еще*, или *покуда* [там же]. Кажется, это понимал и сам К. Ясперс, несмотря на заметную приблизительность его интерпретации.

Неустановившимся животным *Homo sapiens* остается навсегда. «Неустановление» есть его постоянная, а не временная характеристика. Но в таком случае, человек есть не еще, а *уже неустановившееся животное*. Поэтому-то его эволюция решающим образом определилась тем, что он был принужден позволить беспримерное пренебрежение многими биологическими условиями выживания. Человек не выступает как Каин мира животных. Другими словами, мы – состоявшийся вид, а не какой-то перспективный.

Автору «культурная» дивергенция представляется таким образом, что ее начало было сопряжено с переводом основной части ресурсов Homo на условия адаптации особи к самой себе, ее собственным психофизиологическим изменениям, вновь приобретаемым психическим особенностям. Мы говорим об условиях, *спровоцировавших* социокультурогенный исход Homo. Они были связаны с тем решающим, видимо, обстоятельством, что, какими бы ни были объекты внимания человека, предмет заботы – всегда он сам. Как сказал П. Тейяр де Шарден, человек «с самого начала своего существования <...> смотрит лишь на самого себя» [145, с. 141]. Сходно высказывался прежде И.-Г. Гердер [41, с. 442]. Таким образом, когда человек изображал нечто на скалах, в самые разные эпохи, или подчинял себя табу, или тотемизировал животное, растение, мифологизировал силы природы, исповедовал многобожие или единого бога и т.д., и т.п., – он был занят самим собой. Забегая вперед, скажем, что с некоторого еще более раннего времени и высечение орудий из камня стало нести в своей причине характер *рефлексивности* и, как следствие, самовыражение и самоутверждение за счет внимания других.

Думается, из того немногого, что оговорено выше, становится ясно, что время начала культуригенеза, неизбежно согласуемого с социальностью особи, смещается нами в сторону современности.

Это идет в разрез с другой тенденцией – старить человечество. Правда, по заверению некоторых ученых и человечество человечеству рознь. В рамках теории полигении проводил свои исследования К. Кун. Он предположил, что современные расы произошли от самостоятельных предковых форм в разное время и на разных территориях. Он пишет: «Во времена плейстоцена существовали несколько видов приматов, которые <...> достигли *некоторой степени человеческой культуры*» (курсив мой. – Б.В.) [80, с. 28]. Рассуждая похожим образом, А.А. Маслов отрицает и эволюцию: «не было ни преемственности, ни эволюционных переходов. И на некоторых этапах своего пути разные человечества существовали бок о бок» [111, с. 182].

То, что «переходы» все-таки реальны, очень популярно и в то же время с достаточной основательностью показывает Р. Докинз: «даже идеальное промежуточное звено *все равно* причислят либо к *Homo*, либо к *Australopithecus* <...> промежуточные ископаемые – это именно то, чего нам следует *ожидать*, исходя из теории эволюции <...>» [54 с. 223]. По сути дела такие взгляды вовсе не вступают в непримиримое противоречие с предположением о параллельном существовании ископаемых «человечеств».

Вероятно, что и поэтому сходство с мнением, обнаруживаемым у А.А. Маслова, можно найти и у сторонников эволюционизма и марксистов. Ю.И. Семенов давно предложил такие интерпретации концепции естественного отбора, которые называются «грегарным» и «грегарно-индивидуальным» отборами. Это – разновидности т. н. группового отбора, ввиду которых индивид теряет всякую возможность выжить вне «сверхорганизма». А этот «сверхорганизм», или «сверхиндивид», держится как раз за счет индивидуальной блеклости составляющих его членов. «Кроме черт индивидов, входящих в объединения, – пишет Ю.И. Семенов, – существуют также и особенности самих объединений и шире – грегарной организации или популя-

ции» [140, с. 110]. От такого понимания антропогенеза через призму социогенеза всего шаг до идеи о многих *одновременных* человечествах в прошлом.

Мы придерживаемся положения, что современное человечество имеет единый генетический корень, территориально восходящий к Африке. Популярно передает такое воззрение ученых на генезис человека У. Спенсер, отрицая и правоту К. Куна. «Большинство генетических *полиморфизмов* найденных у нашего вида, – пишет У. Спенсер, – находятся *исключительно у африканцев* – европейцы, азиаты и индейцы имеют лишь малую долю того *чрезвычайного разнообразия*, которое можно найти в любой африканской деревне» (курсив мой. – Б.В.) [142, с. 61]. Полиморфизмы – результаты мутаций, произошедших в генах за миллионы лет, и маркирующие пути распространения человека по планете. Тот континент, где генетическое разнообразие наивысшее, и является исходным для современного человечества.

Продолжая развивать основную мысль, отметим, что желание какими-то сроками датировать *отсчет* культуры, при всей его важности, приводит к акцентированию внимания на второстепенном в ущерб приоритету вопроса, который рассматривается здесь как главный. Принципиальный вопрос не в том «когда?», а в том «из-за чего?», и в то же время, в угоду какой именно *вновь образовывавшейся потребности* начиналась культура?

Проблема установления хронологических рамок культуругенеза может быть раскрыта в связи с мнением Р. Фоули, когда он определяет несоответствие термина «культура» проблеме происхождения человека. «Признать наличие культурной эволюции или коэволюции в самом начале анализа эволюции человека, – справедливо говорит он, – значит заранее предопределить *неадекватность естественного отбора*» (курсив мой. – Б.В.) [156, с. 20]. Но в нашей работе мы и хотим распознать такие факторы, которые могли перевести естественный отбор в режим неадекватности; тогда как до появления таких факторов, действительно, «гоминиды, вероятно, владели лишь *частью своего современного поведенческого репертуара* или этот репертуар *состоял из других комбинаций*» (курсив мой. – Б.В.) [156, с. 19].

Начало культуры, в нашем его и ее понимании, т. е. начало человека как уже неустановившегося животного, действительно, не состоит в индустрии каменных орудий. Культурогенез вовсе не начинался как источаемый этой индустрией, и взятой автономно, и в нестойком ее соединении с другими эпифеноменами: «игрой» (Й. Хёйзинга); «интердикцией» (Б.Ф. Поршнев); «символом» (Э. Кассирер); жизнью «по образу» хищника (В.М. Вильчек); «генезисом нравственности» (Ю.М. Бородай, Ю.И. Семенов, З. Фрейд). Всем этим социокультурогенез скорее *обеспечивался, сопровождался и продолжался*, но не стимулировался к началу, интенсифицировавшему применение перечисленного. Все это можно считать необходимыми биологическими и социогенетическими условиями, без которых культурогенез был бы невозможен. Но автор хочет представить культурогенного *провокатора*.

Б.Ф. Поршнев говорит, что в «популярных изложениях зари человеческой истории опускается какой-то субстрат <...> без которого развития не понять <...> главное увидеть в *картине начала* <...> что *обособляет её от жизни* и животного и человека» (курсив мой. – Б.В.) [135, с. 50].

Мы полагаем, что изложениям «зари», в том числе и тому, как ее изобразил Б.Ф. Поршнев, недостает пристального внимания к вероятным дискретным провалам т. н. инстинктивной программы. Упрощенно говоря, последняя не могла быть *внутри себя* ничем «отрицаема», но вполне могла, на наш взгляд, у отдельных особей оказываться иногда *не у дел*. В то же время почти все внимание в некоторых критикуемых нами изложениях «зари» уделено не игнорированию инстинктивной программы в связи с возникавшей ее неактуальностью, а борьбе с условиями этой программы, т. е. деятельностному отрицанию бывшего состояния, до которого Ното, вступавшему в период, скажем снова, «культурной» дивергенции, вряд ли могло быть какое-то дело. Мы говорим о своего рода *разактуализации* инстинктов, но из-за их предшествовавшей этому *гипертрофии*. Прогресса, на котором акцентируется внимание во всех реконструкциях «начала», не понять без того, чем собственно развитие-то должно как будто бы исключаться.

Провокатором и оплотом начала социокультурогенеза послужило *освобожденное* от старых условий выживания «место», а не борьба с этими условиями. Автор думает, что подлинным началом, т.е. неизменным условием его, следует считать не действие, не деятельность, не производство человеком своей истории, а временный, но несчетное количество раз повторявшийся *отказ в действии*. Представитель Номо эры «культурной» дивергенции должен характеризоваться как образчик *преходящей* опустошенности и инертности, не имеющей ничего общего с т. н. целеполаганием и т. п. Говоря о каком-либо *обособлении от жизни* (животного и человека), мы можем характеризовать его в определениях *выпадений* из самой жизни, из функционирования в ней, из тотальности психофизиологической активности.

Только в подобным образом реконструируемой картине начала можно обнаружить нечто действительно обособленное от *жизни*. То, что осуществил в своей книге сам Б.Ф. Поршнев, например, является не как выяснение обособления от жизни, а как собственно наведение «моста» между «сигнальной деятельностью всех известных нам высших животных <...> и всякой известной нам речевой деятельностью человека <...>» [135, с. 115]. Однако любые «мосты» между животным и человеком – *по определению «потом», они вторичны; они становились социокультурогенезом, следствием, не являясь началом, причиной, культурогенеза.*

Другой проект, также посвященный постройке «антропогенетического моста», перекинутого от животного, какое «фискнуло бы на бунт против внешней детерминации, которое вдруг встало бы на путь произвольного воспроизведения желанных объектов “здесь” и “теперь” вопреки реальности (этот акт не может быть ничем иным, кроме комплекса псевдорцепций и неадаптированных операций)» [27, с. 82], – это проект Ю.М. Бородая. Точность направления его мысли в данном случае в том, что само внимание и потраченный на внимание энергоресурс у реконструируемого Номо должны были перенаправляться с реальности «внешнего» на реальность «внутреннего». Но *бунт*, который и может выступать собственно строительством моста

в мир культуры, интересует нас здесь как следствие, а не как причина.

Какие биологические условия и вызванные ими психофизиологические состояния предшествовали (и сопутствовали) социокультурогенезу, и что имел Номо в багаже в этот гипотетически определяемый период эволюции? Ответом на этот вопрос исследователь может многое сказать о том, что́ считает «началом» он и чéм ему представляется «бытие до духа» [135, там же].

Согласно нашему пониманию, к тому времени, когда наиболее высокоразвитые представители рода Номо уже тысячелетиями изготавливали примитивные орудия труда, процесс культурогенеза только начинался. Напомним, что рассуждение идет о стадии, когда социогенез уже имел достаточное развитие. *Этим «подключением» к процессу сапиентации и открывается, видимо, неразрывная связь культурогенеза с социогенезом.*

С этой точки зрения, не только «изготовление орудий оказывается лишь симптомом, или атрибутом, “начала”» [135, с. 36]. Интердикция, неизбежность игры, признаки символической деятельности, способность уподобляться и бунт против сексуального избытка, тоже должны быть отнесены к ряду таких атрибутов, какие, в соответствии их кануну сплетения социогенеза с культурогенезом, характеризуются нами как эпифеномены.

Саму правомерность допущения измененного применения всех этих атрибутов на новом этапе развития неких представителей рода Номо, мы можем аргументировать пока только авторитетными красноречивыми высказываниями. Одно из возможных – высказывание Й. Хёйзинги об игре: обращая внимание «на *функцию игры <...> в культуре*, мы вправе подойти к понятию игры там, где биология и психология его не затрагивают. *Игра <...> некая данность, предшествующая самой культуре, сопровождающая и пронизывающая ее от истоков вплоть до той фазы культуры, которую в настоящий момент переживает сам наблюдатель»* (курсив мой. – Б.В.) [163, с. 26]. Как видим, Й. Хёйзинга отвечает на вопросы «из чего?», «благодаря чему?» и т. п. Мы же обращаем внимание прежде всего на психологический аспект начала социокультурогенеза и психический эффект игры как его эле-

мента. Всякий «технический подход к проблеме начала человеческой истории всегда подразумевает и психологическую сторону» [135, с. 37]. Некоторая разница точек зрения двух этих исследователей на роль психологии в решении проблемы культурирования не может помешать видеть в приведенном определении игры еще одно указание на возможность выяснения той причины, из-за которой игра была понудительно применена как элемент культуры, не оставшись только ее предшественницей.

В.М. Вильчек критикует речевую концепцию за то, в частности, что в ней, «заменив “труд” “речью”» [35, с. 32], Б.Ф. Поршневу, как и основатели, апологеты орудийно-трудовой теории, фактически не отошел от в известном смысле теологического решения проблемы антропогенеза. В.М. Вильчек в своей концепции выдвинул на роль главного фактора антропогенеза способность Номо действовать по подобию хищного животного, «паразитировать», когда аутентичное поведение перестало удовлетворять требованию адаптации. В нашем проекте социокультурного совершенствования до уподобления, до «образа», копирование поведения животных есть важное, но, снова, вспомогательное средство. Развернутую критику основополагающей идеи В.М. Вильчека мы в работе опускаем. Приведем лишь слова Э. Кассирера: «подражание уже само по себе образует полную противоположность любой свободной форме духовной деятельности» [69, с.113]. Хотя следует согласиться, что между *подражанием* и *уподоблением* имеет место и существенное отличие, считаем, что само по себе уподобление, по сути сказанного В.М. Вильчеком, привязывание к поведению хищника, ни с какой культурной переменной Номо связать не могло. Никакая форма паразитизма с прогрессом не связывает, она, наоборот, могла способствовать подавлению даже уже возникших зачатков культуры как феномена.

Таким образом, труд и другие перечисленные выше эпифеномены социокультурного процесса, в нашей трактовке могут быть отнесены к вполне определяемому здесь *набору “культурированного” поведения* представителей рода Номо. Слово «эпифеномен» и авторское определение «на-

бор «культурированного» поведения» применяются, чтобы сколь можем нагляднее передать характер разрозненного перечня признаков сапиентации, который имел место до *возможного* ключевого отпадения (*отрешенности*) от инстинктами определяемой жизни, вызвавшего социокультурогенез.

Допускаем, что определение «набор ”культурированного” поведения», в приложении к сути *до-культурному* состоянию, может показаться не совсем корректным. Но сошлемся на то, что «мы все время вынуждены довольствоваться тем, что живем и мыслим в мире недостаточных средств выражения» [162, с.176]. Эта недостаточность дает о себе знать и в том, что изменение точки зрения на известную проблему обычно требует новизны определений и небывалого приложения уже принятой терминологии.

Теперь необходимо сложить дефиницию понятия, призванного представить то, что выдвигается нами на ведущую роль, точнее, *первое место* в начале социокультурогенеза. Это понятие – «*симптоматика рефлексивности*», которая предстает как *первичные признаки проблематической реакции на обострение затруднений в практике (чувственно-предметной деятельности) Ното*. Будем исходить из того, что при «автоматичном» и инстинктивном приспособлении, т.е. *при отсутствии затруднения*, «нет и сознания» [39, с. 92], что непременным условием осознания является *замешательство* [39, с. 268], хотя только последним нельзя осознание объяснить [39, с. 271].

Дадим созвучные теме определения социокультурогенеза. Они, разумеется, должны рассматриваться в как частный случай. 1) *Социокультурогенез – это процесс обретения средств освоения рефлексивности; при этом происходило сопряжение и интенсификация развития всех уже имевшихся антропогенных способностей.* 2) *Социокультурогенез и культура как феномен – это обнаружение и создание форм репрезентации существования, небιологической потребности.* 3) *Социокультурогенез – это возмещение утрачиваемых психофизических сил измененным участием доступных антропогенных средств; можно сказать, что культурогенез возникает на месте прерывания «взаимодействия» «отношением».* Это место прерывания и есть реф-

лексивность. Рассматривается вопрос о том, *из-за чего существование Ното могло прийти к необходимости репрезентации существования.*

Под *симптоматикой* нами здесь понимается *не* то, что соответствует рефлексии, но признаки, предварившие рефлексивность и соответствующие ее *возникновению*. Важно, что эта симптоматика, видимо, образует собой и начало *генезиса «смертности»*. «Симптоматика» характеризуется такими состояниями, которые в медицинской (клинической) психологии определены устаревшими понятиями «прострация», «апатия» и т. п. Под рефлексивностью автор предлагает понимать одно из решающих *свойств* субъективной реальности древнего Ното, и отличать его от рефлексии, являющейся поздним *навыком* рассудка, выработанным в процессе освоения рефлексивности.

Рефлексивность *весьма условно* можно соотнести с тем, что Ж.-П. Сартр называет «сознанием первой степени или *неотрефлексируемым* сознанием» [139, с. 23]. Рефлексивность понимается как свойство, не только дающее способность внимать наличию объекта, но, главное, делаться *вменяемым*. Рефлексивность есть свойство, *только реализующееся* как аффектация, которое само аффектом не является, но должно предшествовать ему. Аффект, помогающий освоить рефлексивность, еще слабо соотнесен со «мной». Он осуществляется «вне меня», «до меня». И этим он сходен с «аффективностью», о какой Ж.-П. Сартр говорит, что она «*полагается сама по себе*, то есть как желание, боязнь и т. д., и только в случае рефлексии я могу думать: ”Я ненавижу Пьера“, ”Мне жалко Поля“ и т.п.» (курсив мой.- Б.В.) [139, с. 40]. Да, аффективность есть желание и т. д. Но полагается она, видимо, вовсе не сама по себе, хотя, действительно, вне «я», а ситуацией, или возможностью какого бы то ни было исхода рефлексивности.

Аффектация, в первую очередь, и способствовала вытягиванию древнего «маргинала» дивергенции из пут симптоматики рефлексивности. Для характеристики сознания современного человека, с учетом, разумеется, возможности психологического разделения его на компоненты, структуры, слои, это может быть приоткрыто следующими словами Ж.-П. Сартра. «Когда я

бегу за трамваем, – объясняет он, – когда я смотрю на часы или погружаюсь в созерцание портрета, Я не существует. Существует сознание *трамвая-на-который-нужно-успеть* и т.д. <...>. На этом уровне для меня нет места <...>» (подчеркн. мной. – Б.В.) [139, с. 30]. Того же плана история с нарицательным «Пьером», о каком тоже говорит Ж.-П. Сартр: само существование Пьера «спонтанно» влечет ему помогать (ведь это, по существу, и есть аффект), а «если мое состояние внезапно превращается в отрефлексированное состояние <...> уже не Пьер притягивает меня, а *мое* сознание помощи, которое представляется в качестве того, что надо продлить» [139, с. 40]. Разве не подобное же последнему определение рефлексии дал еще И. Кант, написав, что «*рефлексия (reflexio)* не имеет дела с самими предметами, чтобы получать понятия прямо от них <...>» [66, с. 251]. Заметим, что достоверно речь тут может идти именно о различных «уровнях» сознания, а не о том, что *на протяжении бега за трамваем я не могу осознавать и «себя» в этом беге, и «свое» осознание этого осознания*. Homo sapiens запросто может перескакивать с неотрефлексированного уровня на отрефлексированный и обратно. Думаем, что невозможной для человека остается только *одновременность* названных уровней. Вы не можете в одно и то же мгновение и размышлять, и подвергаться аффектации «трамваем», хотя и продолжаете бежать. Видимо, размышлять и аффектировать можно только попеременно.

Исходя из подобных воззрений на аффектацию, мы можем представить себе, что элементы набора «культурированного» поведения с некоторых предполагаемых пор теряли свой необязательный характер, оказываясь подчиненными единому союзу, возникавшему по сценарию, которым «теперь» обязывала Ното рефлексивность.

Мы можем обнаружить ту особенность «естественного» и «незавершенного сознания», как называл его Г.В.Ф. Гегель [40, с. 45], которая могла дать возможность то и дело *обескураживаемому* в период дивергенции «пасынку» начать преодоление симптоматики рефлексивности и освоение рефлексивности путем выдвижения в угоду этому всего имевшегося арсенала.

Г. Гегель понимает естественное сознание как сознание, которое обращено единственно в сторону объекта, и им ограничено. Примерно то же говорит и Ж.-П. Сартр, рассматривая учение Э. Гуссерля. Но Ж.-П. Сартр смотрит, в отличие от Г. Гегеля, скорее со стороны, так сказать, *активности* объекта, а не пассивности сознания по отношению к «себе» же. «Объект, – пишет он, – трансцендентен по отношению к *схватывающим* его актам сознания, и именно в этом объекте обретается их единство» (курсив мой. – Б. В.) [139, с. 20]. Ж.-П. Сартр говорит о неотрефлексированном сознании, что объект его «по природе вне его, и именно поэтому оно его в одном и том же акте и *полагает*, и *схватывает*» [139, с. 23]. Вряд ли автору удастся найти в истории философии более подходящие и вместе с тем понятные философские основания для оправдания своей гипотезы именно в ее аспекте, касающемся рефлексивности, чем только что процитированные. Кроме этого, некоторое объяснение рефлексивности и психических механизмов ее освоения, *вылившееся*, согласно нашей трактовке, в процесс социокультурогенеза, можно было бы дать, воспользовавшись понятием «интенциональность», если оно «указывает на способность ментальных актов содержать нечто <...>, быть направленным на что-то» [37, с. 48]. И только *в связи со спецификой темы* полагаем, что интенциональность, понятая как некое *уже* (т. е. имманентно) *присутствие* «предмета» в психическом, все-таки должна быть отвергнута нами настолько, насколько она «стала основным аргументом против редукции психического к физическому <...>» [37, с. 49].

Специфика предполагаемых условий дивергенции видится автору в том, что чрезвычайно незначительная интенсивность рефлексивности, сказывающейся у реконструируемого существа сначала *симтоматически*, вовсе не дает достаточного основания считать ее воздействие не очень весомым, или слабым. То, что само возникновение рефлексивности так и осталось сокрытым от его естественного сознания, не говорит о том, что этот Ното не имел необходимости справляться с ней или не ощущал ее пришествия. Как раз наоборот, это столкновение с неведомым ранее ощущением, которое не

могло еще быть осознано, понято, принято как *объект*, должно было вызвать *на выходе* очень серьезное беспокойство и такую реакцию, какая может показать неадекватной, избыточной, только нам, искушенным в рефлексии, сизмальства защищаемым мощью культурного арсенала. И именно *здесь*, а не в «нравственности», надо искать главную причину строгости табу и «алогичных», «энергичных» исходов в сюжетах мифологии. *Ощущения после первых столкновений с непрямыми, недостоверными, показателями назревающей рефлексивности могли быть у Ното самыми неприятными, ведущими к тектоническим сдвигам в психофизиологии.*

И ввиду природы т. н. естественного сознания, его обращенности во-вне, при избавлении своей лишаемой «совершенного» цинизма [119, с. 232] природы от патового состояния, первобытный индивид имел возможность ухватиться только за то, что было уже навязано ему социогенезом, т.е. имело внешне природное, и вместе с тем групповое происхождение. Поэтому всеобщий характер культуры определяется именно тем, что в *изначальном своем применении, т. е. по происхождению, она является принятием мер по устранению «симптоматики» и освоению рефлексивности.*

Социогенез тут вступает в новую стадию, когда родственная связь терпит поражение; т. н. родительский инстинкт, например, открывший и свою деструктивную сторону, становится разактуализованным. Тут в выживании Ното и *начинается «культура»,* или т. н. «вариант». Социогенез до этого периода – это подарок природы. Говоря условно и в общем, *культурогенез побуждается удавшейся попыткой дарителя подарок отнять;* процесс социокультурогенеза протекает как поиск отнятого. Поэтому автор говорит, что «симптоматика» *изводилась,* и рефлексивность *осваивалась* при безусловном привлечении набора «культурированного» поведения, т.е. того, что *находилась под рукой* у Ното, переживающего разактуализацию инстинктов. Ретардация инстинктов наступала ввиду их *гипертрофии* у одних особей группы, и вызванной этой гипертрофией *прострации* у других.

Мы подошли к необходимости определять ранее обоснованные в кон-

цепциях «начала» культуры только в качестве *залогов* последней. Так, объяснив то, что можно относить к залогам культурогенеза, последовательным шагом становится обоснование его *оплота*.

Нельзя обойти вниманием сопутствующий вопрос: *из-за чего* тех или иных представителей рода Ното переставал удовлетворять уровень развития навыков и способностей, обеспечивавшийся уже довольно развитой «социальностью», составившей адаптивное благополучие этих существ? В то же время, *из-за чего* совершенно по-новому пригодился, применяя формулировку П. Тейяра де Шардена, «пучок факторов, на “провиденциальную” связь которых на первый взгляд ничто не указывало» [145, с. 288]?

Выясняя то значение, какое мог иметь набор «культурированного» поведения для древнего представителя рода Ното, вступившего в период культурной дивергенции, мы не можем пройти мимо сравнения, произведенного Ф. Ницше в «Человеческом, слишком человеческом». «Гений культуры, – пишет он, – поступает, как Челлини, когда последний отливал свою статую Персея: жидкой массы могло не хватить, но ее должно было хватить – и он стал бросать в нее миски и тарелки и все, что попадало ему под руку. Точно так же этот гений бросает в культуру заблуждения, пороки, надежды, вымыслы и другие вещи <...> ибо статуя человечества должна быть завершена» (курсив мой. – Б.В.) [120, с. 188]. Надеемся, что незавершенность «статуи», на которую указывает Ф. Ницше, оставляет наш тезис об уже неустановившемся животном в силе, хотя бы уже потому, что «заблуждения» и «другие вещи» есть вещи сугубо человеческие. Зверя они не беспокоят.

Рассматриваемый нами в связи с проблемой культурогенеза *первый* «гений культуры» – вряд ли более абстрактный, чем персонаж цитаты, – мог поступать аналогичным образом. Он – существо, вынужденное к обретению или восстановлению психической устойчивости, т.е. цинизма, что обычен для животного, но утерян им в силу предполагаемых обстоятельств *зоологического коллапса*, вызванного определенной экологической причиной. Опора на возможность, предоставляемую аффектацией, позволяла ему ослабить

проблематические симптомы, до того никогда ему не приходившие в ощущении, и он применял ради этого все, что имел в запасниках. В нем сгруппировывалось все, что до этого использовалось сравнительно вяло или с безнаказанно нарушаемой регулярностью; биологически обосновано, что у разных одновременно существовавших видов рода Ното одни навыки были более развиты, чем другие; и не менее естественно, что в разных группах одного вида эти «эпифеномены» тоже находились на разных уровнях развития, как, впрочем, и у разных особей одной группы. Этому прачеловеку, «являющему собой пусть ущербное, но все же высокоорганизованное животное» [35, с. 33], довелось стать гением культуры, только благодаря тому, что ему пришлось перейти на совершенно иной режим использования даров социогенеза. Он, как скульптор в пересказе Ф. Ницше применял суть *утилитарные* «вещи», весь «скарб» социогенеза разных групп, на совершенно несвойственном до того последнему уровне, ментальном уровне «отношения». Поэтому можно сказать, что все, что позже отнеслось к культуре, он стал бросать *«в себя»*, по-прежнему неизбежно соглашаясь с окружающими, но по существу только все больше обособляясь от животного мира.

Подготовленный предыдущим развитием представитель рода Ното в силу экологических обстоятельств стал жертвой отказов т. н. инстинктивной программы и надрыва психики, приведшего к нейроэндокринным, генетическим и поведенческим изменениям. И подготовленность, помним, не означает, что он принял рефлексивность как обыденное. «Провал» потребовал себе терапевтического участия *чего бы то ни было и кого бы то ни было*. И в психотерапии реконструируемого существа стал играть незаменимую роль, прежде всего, набор «культурированного» поведения. Причиной этому было, в первую очередь, простое отсутствие других столь же эффективных средств. «Набор» оказался органичным средством, не получившим отторжения. Прижились эти средства, скажем так, первой очереди как раз благодаря тому, что *тогда* были в строгом смысле слова естественными. Эта обнаружившаяся функция «бывших» способностей, проще говоря, возникла потому, что по-

следние оказались в нужное время в нужном месте. Они влияли на жизнь Ното до потрясения основ животного существования, а на поприще выведения из промежуточного состояния, возникавшего из-за адельфофагии, прострации и рефлексивности, показали себя как безальтернативные.

К. Лоренц в работе «Восемь смертных грехов цивилизованного человечества» пишет, что «человек теряет свои важнейшие качества. Одно из них – *рефлексия*. Весьма вероятно <...> что в загадочном процессе становления человека решающую роль сыграл тот момент, когда существо, любознательно исследовавшее окружающий мир, вдруг увидело в поле своего исследования *самого себя*. <...> это открытие собственной личности нельзя еще сопоставить с тем изумлением при виде казавшегося прежде само собою разумеющимся, которое породило философию» (подчеркн. мной. – Б.В.) [91, с.28].

Мы склонны полагать, что Ното sapiens как бы движется по инерции, но в силу хода, приданого ему экстраординарным приобретением – рефлексивностью. И поэтому ни в коем случае не можем согласиться с недооценкой переживания открытия «себя» древним человеком, *узнающим* «о собственном существовании», т.е. с *умалением*, на мысль о котором может натолкнуть это высказывание К. Лоренца. Да, между открытием собственного существования и, скажем, возможностью появления призыва познать себя прошло много времени. Но существом, о котором идет у нас речь, это «открытие» вряд ли ощущалось как само собой разумеющееся, как результат некой познавательной прогулки любопытствующего бездельника; впрочем, равно как и любознательного «труженика», соответствующего орудийно-трудовой теории. Иными словами, *можно предполагать, по крайней мере, что психофизиологический эффект (и аффективные последствия) от «первого» (симптоматического) пришествия рефлексивности, был не меньшим, а большим, чем от «второго» открытия – рефлексии.*

Ввиду предполагаемых зоологических коллизий дивергентного периода появлялся Ното, какому пришлось осваивать рефлексивность как нечто критическое для существования, давшее остро ощутить свое присутствие.

Снова: рефлексивность не была *обыденностью* формирующегося Homo sapiens'a, в отличие от того, что отнесено нами к эпифеноменам. И пусть нас не вводит в заблуждение характеристика «рефлексивности» как «свойства в сущности элементарного (по крайней мере в начале!)», какую дает Тейяр де Шарден [145, с. 291]. Как раз в «начале» неприятие и отторжение рефлексивности могло быть таким, что теперь оно было бы способно показаться нам избыточным. Этот феномен угнетения деятельности, порождавший *ощущение выключенности из жизни*, вызвал кардинальный маневр к интенсификации самосознания в его расположенности к «варианту», «духу», «знанию».

По этому поводу приведем знаменательное для темы в целом замечание Ф. Ницше, что «разряжение аффекта представляет величайшую попытку со стороны страдающего достичь облегчения, заглушения боли <...>» [121, с. 114]. В «Генеалогии морали» Ф. Ницше выставляет это декадентством. «Люди страдающие, – пишет он, – обладают ужасною готовностью изобретать предлоги для мучительных аффектов <...>» [121, с. 115]. Аффективное, которое в «Рождении трагедии», как нами отмечено выше, правильно понято и проникновенно описано как способ оздоровления психики с помощью дионисийских мистерий, применительно к христианам оказывается почему-то лишь только симптомом их упадничества, мнительности, мазохизма и, соответственно, «мстительности». На самом деле христианское страдальчество ничем не хуже и не лучше дионисийских оргий в плане их терапевтического эффекта; Homo sapiens применяет те средства, какие только ему и помогают, хотя бы частично или иногда. Это и есть культура.

Мы рассмотрели, в чем заключается корректность вопроса о начале социокультурогенеза. Сделав вступительное разъяснение нашей точки зрения, продолжим представление философских оснований гипотезы, но обнаруживая уже более плотный контакт с высказываниями философов. Следующий параграф посвящен *историко-философскому* обоснованию антропогенной потребности, порожденной рефлексивностью в сопряжении с гензисом «смертоведения».

§ 2. Реконструкция начального этапа социокультурогенеза: от следствия к причине

Выше автор предположил, что в своем истоке социокультурогенез – это процесс *обнаружения форм и создания средств* репрезентации существования теми особями, представителями рода Ното, психологический облик и поведение которых здесь реконструируются. *Антропогенная потребность репрезентации существования – это небиологическая потребность подтверждать собственное существование всеми возможными способами*, доступ к которым, впрочем, ограничен различными проявлениями социальной жизни. Автор надеется, что некоторую страховку от вульгаризации значения этой потребности для культурного развития может дать именно то, что потребность эта, как и рефлексивность, предстает сопряженной с генезисом «смерти». На вероятные экологические и психофизиологические причины смертоведения, возникновения рефлексивности и исключительной в животном мире потребности репрезентации существования, всегда «реализуемой» *за чужой счет*, обратим больше внимания в следующих главах. Сейчас, придерживаясь корректного подхода – следовать от вполне наблюдаемого «результата» к абстрактному «началу» [152, с. 424], – попробуем разглядеть основания для обнаруживаемой социокультурогенной потребности во фрагментах, взятых из истории философии. Таким образом, мы продолжаем помнить, что «наблюдаем некоторый процесс, можем выявить его закономерности и механизмы, но не можем сказать что-либо *достоверное* о его причинах» (курсив мой. – *Б.В.*) [57, с. 150].

Симптоматика рефлексивности предоставила в лоне формирующейся у древнего Ното формы сознания условия для универсального приема средств ее же («симптоматики») избегания. Попытки удовлетворения потребности репрезентации существования, таким образом, первоначально могли быть и актами нейтрализации биологически пагубного воздействия рефлексивности за счет социально направленной компенсации. В трактовке автора эти акты и есть культурогенез в перводанном проявлении. Условно говоря, с некоторых

пор впрок сознанию пошел *любой* наполнитель. Соответственно и обоснование начала социокультурогенеза не требовало бы себе обязательно определенных примеров культурных исходов, т. е. «результатов». Но нужда в конкретности возникает, поскольку, с одной стороны, ограничены образовательные успехи автора, с другой – учитываются требования к объему работы.

Автор пытается прояснить антропологический диагноз и определяет начало социокультурогенеза как следствие множества психосоматических упадков, наступавших в способствовавших этому биологических условиях и спровоцировавших *новый стимул развития – потребность репрезентации существования*. Это намерение задает тон делу выбора фрагментов философских учений. Сосредоточимся на том, что можно было бы найти за кулисами философских деклараций, т. е. на симптомах; философский язык крайне прикровенен и «не означает того, что, казалось бы, означает» [96, с. 19].

Начнем с Протагора из Абдер. Это оптимально лишь постольку, поскольку кажется достаточно наглядным. Тут для нашего вычитывания в философских выражениях того, что скрывается за словами [96, с. 113], дано довольно откровенное предложение. Утверждение Протагора: «человек есть мера всем вещам – существованию существующих и несуществованию несуществующих» [53, с. 348]. В этом провокационном выпаде, как будто бы открывающем дорогу антропоцентризму, нас занимает, главным образом, не его философское примыкание к Гераклиту [164, с. 89], и не релятивистские последствия. Нет, отдадим предпочтение просматривающейся здесь необходимости утвердить существование человека; будто бы сам по себе факт его *пребывания* не является абсолютно удостоверяющим, или несет некий «онтологический дефицит» [42, с. 158]. Интуиция всего подобного такому дефициту весьма отчетливо прослеживается от древнегреческих философов. Другое его название «пустота как потенциальная возможность» [97, с. 96].

М.К. Мамардашвили находит, что «греческая философская мысль <...> неантропологична, непсихологична, неэтична и максимально негуманистична» [97, с. 67]. Согласимся, что такое наблюдение сохраняет свою правди-

вость и в отношении установок Протагора, сколь бы парадоксальным ни казалось это, глядя на его сделавшееся популярным утверждение.

По словам М.К. Мамардашвили, мысль древних греков «исходит из того <...>, что то, что называют человеком, – этого нет» [97, с. 68]. Для нас эта предпосылка о человеке, который еще только должен *становиться* как «носитель понимания, запрашиваемого бытием», а вовсе не пребывает «в силу каких-либо антропологических свойств» [там же], знаменательна именно как *симптом* одного из самых важных из этих свойств. Этот симптом указывает нам на то именно, что т. н. «депсихологизированная мысль» [97, с. 52] древних греков направлена к тому, чтобы таким радикальным образом отказа от антропологического и психологического *свое* психическое освоить. Другими словами, то, что можно назвать онтологическим мужеством древних греков, вполне может засвидетельствовать собой и некую антропогенную зависимость, или «слабость», *осваиваемую культуругенными путями*.

Мы можем разоблачать усердие древнегреческих философов следующим приблизительным образом: освоить душу, посредством ее взнуздания познанием, поглощения *бытием*, т. е., если быть более точным, онтологической мыслью [там же]. Разумеется, приноравливание, если угодно, приспособление к собственной психике не ставилось ни одним из греческих философов как откровенная цель. Как не могло быть такой прямо поставленной цели у слагателей мифов или участников дионисийских мистерий. Но в раскрываемом нами психологическом плане этого освоения антропоморфизм мифологии и противопоставленная ему неантропологическая греческая философия есть одно и то же. И сам факт *противопоставления* симптоматичен.

Угадали ли представители «бытийной философии» [97, с. 64] *пути*, которыми осваивалось обосновываемое нами антропогенное свойство в побуждении удовлетворить антропогенную потребность? Это не тот вопрос, которым особо увлечен автор, потому как раз, что одно из положений работы состоит в непризнании возможности какого-то пустого бытийного усилия. Они угадали просто потому, что не угадать *живущему* невозможно. И тезис Про-

тагора *сигнализирует* нам не о том, о чем *повествует*, т. е. не о самоуверенности конкретного человека с именем Протагор. В тезисе – симптом назойливых (иногда панических) сомнений: *усилие может быть и ошибочным*.

И вот что еще разъясняет М.К. Мамардашвили: «Как ни странно, то, что называется у греков бытием, есть (в их же понимании) то, что они называют свободой, прилагая к ней очень странное определение <...> которое есть у Платона. Оно гласит: свободный человек не делает ошибок. <...>. Эта идея свободы очень хорошо проясняет идею бытия» [97, с. 70]. Идея человека, который не ошибается в силу того, что *определяется* как свободный, говорит о возможности какого-то уникального существования, обнаруживаемой в концепции бытия древнегреческих философов. Но нам эта и другие идеи, возникающие в стремлении причислить себя к касте как бы безошибочно существующих, тоже интересна сейчас с точки зрения симптомов.

Подобное определение его понимания свободы самому Платону, как и Аристотелю, вряд ли могло бы прийти в голову, хотя бы в силу установок древнегреческих общественных институтов. Но дело в том, что вполне самостоятельные реминисценции понимания бытийной идеи [97, с. 54] как привилегии людей особых, которые способны на «исполнение славы жизни полностью, не выходя за нее и все время там прибывая, исполнение со свершением» [там же], мы найдем, например, в ранних дерзаниях М.М. Бахтина. К их содержанию и, что еще более важно для нас, к ним как к «факту» (попытке) репрезентации существования, мы еще обратимся в этом параграфе.

Вернемся к тезису Протагора, чтобы увидеть, что убежденность в человеке как мере вещей может быть призвана снять проблему свободы как привилегии, и тем самым проблему *ошибочного* существования. Мы можем так понимать смысл сказанного Протагором: его тезис вообще не оставляет возможности ошибиться тому, кого называют человеком. Разве может хоть в чем-то ошибиться мера *всего*. Тогда мы может говорить не только об уникальности свободных, привилегированных, людей, но об универсальности человека как существа, с чрезвычайно разнообразными пробами удовлетво-

рения *своей* потребности – репрезентации существования.

А.Ф. Лосев, определяя истоки философского творчества, находит их в социальном. Он говорит, в частности, что Гераклит «не понимал, какая *внутренняя сила* заставила его, как и всех досократиков, критиковать антропоморфичность мифа <...> не понимал, что его космологическая эстетика была *социально обоснована* и была определенным историческим императивом <...>» (курсив мой. – Б.В.) [93, с. 418]. Характерно, что внутренней силой творчества индивидов выступает, по А.Ф. Лосеву, конкретика социально-исторических реалий, что является, кажется, весьма приблизительно определенным источником, и на наш взгляд, даже чересчур очевидным.

Иногда критикуемый А.Ф. Лосевым немецкий историк, теолог и комментатор философских учений Э. Целлер тоже признает решающее значение конкретных общественно-политических условий в определении направления философской и научной мысли. Своеобразие софистики, например, возникает, согласно мнению Э. Целлера, за счет того по преимуществу, что сегодня мы можем условно отнести к т.н. социальному заказу [164, с. 86].

Исторический императив есть, безусловно, важный *замыкающий* фактор социальной адаптации, как для появления тех или иных содержаний сознания членов социума, так и в образовании обобщающей их парадигмы. Но автор склонен полагать, что существование человека и творческая активность определяется нуждой сознания в *любом* содержании. Так, *это* может быть решительно все: различение древнегреческими философами «существования вещи» и «бытия ее существования» [97, с. 58], мысль о самоубийстве, или, напротив, третирование кого-то, практическое требование кого-то устранить, творческий замысел, умысел мизантропа или филантропа, намерение накормить кошку, проект сарая, табу, план убийства президента или старухи-процентщицы, печаль и раскаяние в этом или в чем-то другом... Homo sapiens «гитлер», «мать тереза» или просто «любит пить пиво» – все сознанием равно *вмещается, усваивается и прирабатывается*. Это – вне зависимости от того, возрадуемся ли мы всеядности или будем бороться с ее результатами.

Все годится, от галлюцинаций и грез до воплощения видений визионера и даже физически ощущаемого краха надежд. Причем, все это может переплетаться и размежевываться в одном конкретном индивиду в течение его жизни. Вспомнить хотя бы разбойничью историю монаха Опти или измену апостола Павла своим прежним верованиям; самосознание их менялось, в то время как *сознание* к перемене индифферентно. Смена императивов не была бы возможна без этой индифферентности. Возникает сопутствующий вопрос: возможна ли «измена себе» (Н. Заболоцкий), и в *чем* она может заключаться.

Пригодность *всего* для сознания не делает это «все» обязательно охранительной мерой для тела. Да, реагирование и поведение индивида определяются в основном, видимо, теми содержаниями, какие он получает из социокультурного окружения; автоматически срабатывает «механизм культуры» [96, с. 189]. Однако именно свойство сознания, условно говоря, *все абсорбировать* и предоставляет возможность влияния *любого* исторического императива. Это свойство, обретенное Ното в сознании, может быть столь созидательным, столь и губительным для организма. Но ни характер и темперамент индивида, ни характер эпохи не имеют тут того значения, какое им часто придается. *Исторический императив всегда частный случай антропогенных свойств, определяемых в сознании*; и это вне зависимости от того, думаем ли мы о них как о претерпевающих какие-либо эволюционные изменения или нет; историзм тут не упраздняется.

В демарше Протагора первично не то, что именно декларируется им, т. е. *не* уверенность, а то, что происходит она от неуверенности, от *сомнения в существовании*. Это – скрытая, но самая важная мотивация, побуждение к культуре, а вовсе не социальная обоснованность. И эта мотивация угадывается за некоторыми *призванными ей противостоять* высказываниями известных философов. Хотя речь в тезисе Протагора идет о существующем и несуществующем, взятом как нечто внешнее, как бы предназначенное для измерения, суть этого измерения кроется в симптоматичной решимости дать твердую почву существованию человека.

Так или иначе, быть мерилom всего существующего и несуществующего, означает, прежде всего, *быть*. Таким образом, *если мера есть, и она – человек, его существование убедительно и утвердительно*. Как сказал поэт об одной из рационалистических установок, «и всюду царь – отвес» (О. Мандельштам). Быть «отвесом», означает не просто быть «царем», чего достаточно лишь в разделе социально-политического планирования, скажем, но *быть*, потому что – «всюду». И в убеждении от противного древнегреческой «бытийной мысли» [97, с. 52] есть антропогенный центр тяжести тезиса Протагора. То есть дело не в том, в первую очередь, что греческая философия отрицает антропоморфизм мифологии, а у Протагора, как бы наоборот, уже проглядывает «элемент *антропологизма* материалистического оттенка» [133, с. 550]. Это – лишь эпизоды в неисчислимой череде возможных вариантов усмирения сознания сознанием же, и детерминированных предыдущим развитием. В этом смысле эти эпизоды случайны, без какой-либо потери своей историчности, разумеется. Парадигматическое ограничение их исторично, но в принципе оно может быть заменено другим. Что на самом деле и происходит с культурой. Сама возможность диалектики, скажем, отрицания отрицания, или, наоборот, искомая кем-то сегодня возможность философского отхода от самой «диалектики», указывают на открытость сознания всем ветрам.

Во-первых, как мы уже согласились, Протагор тоже *онтологический* философ; настолько, насколько он отвечает бытийной парадигме древнегреческой философии. Во-вторых, однако, и это главное: он откровенно показал на практике, не меньше, чем объяснил в теориях, что сознание, в отличие от самосознания, *всеядно*. Как напоминает Э. Целлер, «утверждение, что невозможно противоречить себе, также встречается у Протагора <...> фактическое поведение софистов еще яснее, чем эти теории, показывает, как глубоко был заложен отказ от объективного знания во всем характере этого образа мыслей» [164, с. 91]. Мы сказали бы, поэтому, что именно софисты прониклись пониманием *прорвы* сознания, вынужденной исходно, на наш взгляд, рефлексивностью, которая спровоцировала и его цепкость, сказывающуюся са-

мосознанием. Софисты не только впадали во всепоглощающую нужду сознания, как повелось в эволюции *Homo sapiens*´а, но настолько приблизились к ее осознанию, что вполне открыто начали декларировать это как мировоззренческую норму. Ведь речь идет, скорее всего, не о том, что меняющиеся мнения человека не могут противоречить друг другу и *истине*, но о том, что это все может тасоваться и согласовываться в человеке, что *этому нет непреодолимых препятствий в природе сознания*.

Скептицизм софистов, судя по тезису Протагора, недаром выглядит столь *жизнеутверждающим*. Главенствующая направленность высказывания Протагора не в том, является ли он субъективистом или нет. Скептик он или не скептик, это касается лишь дифференцировки доктрин и идентификаций, которыми нас связывает, в конце концов, не сознание, а самосознание. Но Протагор, по-видимому, одним из первых откровенно стремился говорить о том, чем на самом деле были озабочены все бытийные философы и до него. *Утвердить существование себя, человека*, идея которого состоит у греков в его *отсутствующем*, по существу, *несобранном* положении. И дело древнегреческой философии открывается в том, видимо, что философы, в отличие от творцов мифа, уже могли себе позволить рефлексию как интеллигентную игру с рефлексивностью как свойством сознания, выступившим *когда-то* альтернативой, точнее, пределом актуальности рефлекторного автоматизма.

Намерение Протагора, в полном согласии с героическим кодексом актуального у греков [97, с. 71], без обиняков осуществляется им в утверждении человека. Протагор не отступает от традиции современной ему философии считать, что нет человека. Но он не нарушает и традицию *не* уповать на будущего человека. Он не дает себе отступить или откладывать, и осуществляет словом то, что *надо* по кодексу актуальности греков, и то, что *хочет* — по вкладываемому им в нее значению слов.

Греки, кажется, именно *словом*, т. е. «сцеплениями логоса, и только ими, “впихиваются” в проблеск *невидимого* бытия или говоря словами Гера-

клита, *невидимой* гармонии» (курсив мой. – Б.В.) [97, с. 73]. И это наблюдение должно быть отмечено нами особо как философское основание представляемой гипотезы социокультурогенеза потому, что потребность, *образующая*, на наш взгляд, этот процесс, обнаруживает себя в данном случае в характере собственного стимула. Иными словами, близко теме тут то, что *кому-то из рода Ното надо было сначала «ослепнуть», чтобы потом испытать нужду в «невидимом». «Слепота» тут – проблематическая реакция (рефлексивность), «нужда» – потребность репрезентации существования.* С биолого-генеалогической точки зрения эта философски определяемая слепота должна быть ассоциирована с рефлексивностью как преходящим психофизиологическим спадом.

Платон противится «аферизму» [97, с. 77] софистов. И он отрицает «отождествление “знания” с чувственным восприятием» [70, с. 139]. Допустим, что Платону удалось противопоставить определенные доводы «сенсуалистическому учению о восприятии Протагора» [70, с. 186]. Но это содержательное противостояние имеет значение, скажем снова, в плане различия их философских воззрений. Оба они, на самом деле, утверждают человека *утверждением себя*. Как *симптом* антропогенной неустроенности, поскольку *«натуральным образом движения нашей души и смены движений нашей души не упорядочены»* (курсив мой. – Б.В.) [97, с. 116], их учения имеют единый исход. Мы рассматриваем этот симптом как социокультурогенный.

Ф. Ницше в «Падении кумиров» настаивает, что доверие разумности пагубно, а «причина морального направления греческих философов, начиная с Платона, чисто патологическая» [122, с. 162], и все это, в его версии, лишь развитие уничтожающей человека борьбы с инстинктами. Мы не склонны допускать, однако, что инстинкты могут быть приняты здесь за актуальную мишень. Честнее с нашей стороны будет повторить, что с ними никогда никакой *борьбы* и не было. Во всяком случае, древнегреческие моралисты могли заниматься тем, что, следуя терминологии М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского, можно называть борьбой не с инстинктами, а с сознанием. Эта

борьба «означает, что стремлением человека сознание перестает быть чем-то спонтанным, относящимся к природе, автоматически функционирующим» [98, с. 20]. Само упорство Ф. Ницше в отстаивании определенных представлений может быть отнесено в один ряд с «фанатизмом мыслящих греков» [122, с. 162], или, скажем, ригоризмом Тертуллиана, вещавшего, что «и, умер Сын Божий – это совершенно достоверно, ибо нелепо; и, погребенный, воскрес – это несомненно, ибо невозможно» [147, с. 166].

Одна антропогенная потребность доводит до абсурда и в поклонении разуму, и в любом вероисповедании, и в «философии жизни». Говоря словами поэта, «лучший выход – всегда насквозь» (Р. Фрост). Речь, конечно же, не о том, что абсурд предпочтительнее здравомыслия, но, что он, как и оно, видится ходом *куда-нибудь*, т. е. *выходом в принципе*. Таким образом, ход «насквозь» – это не просто одно из рациональных руководств для становления государства, милых Платону, когда он в «Законах» вкладывает в уста персонажа (афинянина) представление, что мы – «куклы богов», и призывает «постоянно следовать только одному из влечений» [130, с. 108]. Это также не только одно из правил морали, принятых Р. Декартом для любого заблудившегося во мнениях исследователя [49, с. 103]. Нет, для нас это – симптом перманентной человеческой потребности. В подобных философских призывах, предлагаемом методе сквозного следования выбранному пути, раскрывается неизбирательная потенция сознания. Драматичность следствий этого метода довольно пронизательно описана у К. Лоренца [91, с. 63–78].

Разоблачаемый характерный симптом во весь рост стоит и за выдающейся философской рефлексией Р. Декарта. О «*cogito*» сломано много копий. Они летят и сегодня. Совершенно не напрасно, но по неотчуждаемой психической необходимости осваиваться со структурами сознания, *когда таковые существуют, либо, наоборот, постольку, поскольку их нет*; с тем и этим приходится осваиваться. Имея в виду прежде всего эту необходимость, внимание должно быть приковано не столько к «*ego*», «*cogito*» или «*sum*», сколько к «*ergo*». «Господи!» – сказал я по ошибке, / Сам того не думая ска-

зять» (О. Мандельштам), сказал бы поэт. И наиболее вероятно, что именно ergo сначала явилось в формуле спонтанно, бездумно, «естественно». Тут, пожалуй, и можно сказать, что «природа занимается Декартом» [42, с. 53] и нами, *откровенно оголяя чисто человеческие возможности и нужды*. Как раз ergo – тот перевал, пик, который брезжит светом, какой составляет антропогенную заботу и занятость. Думается, ergo создает в данной формуле такой антропогенный резонанс, который может ответить на всякую критику ее мертворожденности. Ergo указывает в формуле Р. Декарта на необходимость для человека обязательно опосредовать свое существование, на естественность его искусственности. У Протагора таким санкционирующим существование человека посредником выступила едва избежавшая забвения «мера всему». У Р. Декарта, в достаточном согласии с требованием эпохи, *это* сакральная инстанция – Бог. «Бог» и «мера» – одного, когнитивного, поля символы. *За* ними всегда, откровенно или незримо, есть ergo.

От Р. Декарта дошло то, что вроде бы тщательно им и *прописано*. Скажем, что педантизм сам по себе достоин внимания как часто недооцениваемый эффект. Риторная словоохотливость, схоластика, начетничество, «фаустовщина», уставщина, графомания тоже стали замечательными средствами. Функции терапии мы обязаны и тем, скажем, что педантизм гения может быть до обидного близок педантизму резонера, в поощрении какового А. Шопенгауэр упрекает И. Канта [169, с. 105]. Нас это не должно смущать в контексте настоящей работы потому, что любая посредственность – Homo sapiens; антропогенная потребность репрезентации существования по определению не имеет прописки, ее адрес – человек. Недаром один из лучших отечественных поэтов О.Э. Мандельштам, ввергнутый в социальное забвение, требовал по телефону от своих притеснителей, чтобы на другом конце провода слушали его стихи. В таком же горячем нетерпении, которое в ссылке испытал сам, он раньше, в статье «Армия поэтов», уличал незадачливых стихоплетов, отзываясь о них как о больных. И некоторые из них точно так, как потом сам гений в ссылке, хотели ему «обязательно прочесть вслух

вслух. Обязательно немедленно» [101, с. 278].

Р. Декарт еретик, опосредовавший и удостоверяющий через «*cogito*» как существование «*ego*», так и существование Бога. Ж.-П. Сартр, особо заметим это, даже постарался убедить нас в избыточности претензии: «*Cogito*, – говорит он, – утверждает слишком многое» [139, с. 35]. В «Первоначалах философии» Р. Декарт пишет: «Итак, для того, кто стал бы сомневаться во всем, *невозможно, однако, усомниться, что он сам существует в то время, как сомневается*» (курсив мой. – Б.В.) [50, с. 143].

Действительно, с точки зрения деления сознания на те или иные компоненты – личность, Я, бессознательное, субъект, когито и т. д. – Ж.-П. Сартр прав, говоря о неадекватности возлагаемых на *cogito* надежд. Ему ясно, что поскольку «Декарт перешел от *Cogito* к идее мыслящей субстанции, решив, что “Я” и “мысль” существуют на одном уровне», постольку и ошибся [139, с. 32]. Однако мы исходим из того, что то, что кажется Ж.-П. Сартру или кому-то еще, при анализе уровней сознания, картезианским *перегибом*, вовсе не выглядит таковым в плане удовлетворения антропогенной потребности репрезентации существования, т. е. перманентного запроса психики. Вероятно, что именно *из-за* него люди идут на эшафот даже *ввиду* иллюзий, *из-за* него убивают *во имя* неких идей. Так сам Р. Декарт не миновал гонений и всю жизнь опасался преследований [4, с. 176]. В «Декарте и Будде» виртуозно выведено, что *мыслью* равно доказывается и исчезновение существования, поскольку она сама реальна только в связи со своим продуктом, т. е. содержанием. Тем не менее, знаменательным становится то, в частности, что А. Кожев даже в уста статуэтки Будды вкладывает «*ergo*» [73, с. 48].

В свете проблемы репрезентации существования важным предстает следующее. «Декарт, – подмечают М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорский, – часто говорил, что мы знаем о смерти, что она случится <...> вне какой-либо связи с тем моментом, в котором мы об этом знаем <...> для него “мыслить” есть “быть” <...> лежат в пределах одной и той же структуры сознания

на уровне ее *психической проработки в том виде культурной деятельности, который мы называем философией*» (курсив мой. – Б.В.) [98, с. 193].

С точки зрения автора, *происхождение потребности репрезентации существования через генезис рефлексивности связано с генезисом «смертности»*, т. е. процессом заложения смерти как идеи. Об этом будем подробнее говорить в другой главе. Думаем, Р. Декарт «через придание символического характера некоторым шагам самой философской процедуры» [там же] просто-напросто *форсирует* генезис «смертности», копируя и сжимая его в формуле, по которой *должна быть* удовлетворена названная потребность. И мы не называем *ergo* Р. Декарта наивным в плане удовлетворения последней не только потому, что тогда нам, в погоне за последовательностью собственных суждений, пришлось бы аналогично характеризовать весь культурный опыт человечества. Нет, дело в том, что Р. Декарт, видимо, понимал, что его формула сама по себе недостаточна. Эмпирически это могло быть ему ясно хотя бы уже из факта сна. Философ «ввел *cogito ergo sum*, с о х р а н я я в с о з н а н и и и п о н и м а н и и, что есть моменты времени, не связанные и дискретные в отношении друг к другу, и что остается с о б ы т и е, аналогичное этому свойству времени, – с м е р т ь» (подчеркн. мной. – Б.В.) [там же]. Чтобы устранить эту *помеху*, «дискретность», философу пригодился бог. Судя по всему, помощь бога могла тогда нивелировать недостаток любой философской доктрины. Р. Декарт не мог этим оригинально не воспользоваться. И поэтому он «надеется доказать существование Бога, исходя из внутреннего анализа собственного *понятия* о Боге» [168, с. 56].

По-видимому, влияние средневековой схоластики, т. е. именно апелляция к богу могла обеспечивать «традиционную расхожую понятность времени», о которой, критикуя Р. Декарта и И. Канта, говорит М. Хайдеггер [161, с. 24]/[178, с. 45]. По его справедливому замечанию, тут «*взаимосвязь между временем и "я мыслю"* оказывается окутана полным мраком, она не становится даже проблемой» [там же]/[178, там же]. Верно, но это постольку, поскольку проблема дискретности, читай – смерти, решена *подстановкой* бога.

Правда, и это для нас куда важнее, чрезвычайно вдумчивый М. Хайдеггер вполне обычно – и понятным образом, и *самобытно* в своей «интерпретации» – увлекается тем, *какую задачу декларирует Декарт-философ*. М. Хайдеггер не только сразу, но и безвозвратно, обращает внимание на то, что «С ”cogito sum“ Декарт делает заявку на доставление философии новой и надежной почвы» (подчеркн. мной. – Б.В.) [там же]/[178, с. 46]. М. Хайдеггера тоже не занимает *антропологически животрепещущее ergo*, будто случайно возникшее как необходимая стяжка cogito и sum, и тем выясняющее антропогенную потребность автора формулы: репрезентировать существование, опосредовав его, скажем, в формуле. И М. Хайдеггер замыкает свою онтологическую критику формулы Р. Декарта на том, что «под несломленным господством традиционной онтологии *об аутентичном способе постижения собственного сущего заранее решено*» (курсив мой. – Б.В.) [161, с. 96]/[178, с. 129]. С точки зрения *своей* экзистенциальной аналитики, однако, он справедливо отмечает абсолютную неразобранность у Р. Декарта «sum», пусть оно и «вводится с той же исходностью что и cogito» [161, с. 46]/[178, с. 71]. Он предлагает оставить картезианскую «чистую наличность» с ее «подручностью средств» [161, с. 99]/[178, с. 132], обратившись *по-новому* к «аналитике присутствия» (*приблизительно* – вот-бытия, Dasein'a), которая, будучи «отграничена» от антропологии, психологии и биологии, им же и поможет новыми стимулами, возникающими *уже из принципиально онтологической проблематики* [161, с. 45]/[178, с. 71]. Повторим: нам кажется решающей ошибкой здесь вполне обычное пренебрежение ergo. Ведь ergo предстает антропогенным маяком, т. е. высвечивающим то, что *должно* гарантировать sum, или, может, хотя бы свидетельствовать о sum. Но М. Хайдеггер считал подобную онтологию ведущей по пути ущерба, при этом полагая ее, видимо, одним из *судьбоносных* для бытия шагов к удалению от такой *настоящей* философии, когда *бытие* субъективному, антропологическому, рациональному *не уравнивается* и из них никак не должно быть выводимо.

Ж.-М. Шеффер, совсем с другой *стороны*, чем М. Хайдеггер, и, в отли-

чие от М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского, как будто бы пытается объединить концепцию Р. Декарта. Современный французский философ исходит из того, что «декартовский аргумент» слишком претенциозен [168, с. 60]. Здесь отчетливо слышен упомянутый выше мотив Ж.-П. Сартра: избыточность претензий cogito. Но, достойно осуществляя собственный анализ, Ж.-М. Шеффер сам, может быть, того не желая, подтверждает оптимальный, хотя, разумеется, не исключительный для репрезентации существования психотерапевтический эффект формулы Р. Декарта. У нас, как в случае с Протагором, есть задача внять уже не только тому, что именно и как пытался доказать Р. Декарт, но тому, что он вообще *был принужден доказывать* то, что он пытался доказать «достоверностью “ограниченного” cogito» [168, с. 64], провозглашающего, что существование мыслящего гарантировано актом мысли, и более того – доказывать, что сам бог гарантирован дискретностью мысли. Для решения этой нашей задачи, однако, и надо видеть в Р. Декарте человека, чего он сам в отношении «ментальной жизни конкретного человека», другого, «чье существо определяется как субстанциональное единство души и тела» [168, с. 60], вроде бы полностью избегает. Это теоретически избегается им при помощи формулы cogito.

У Ж.-М. Шеффера мы усматриваем такое противоречие, которое может быть отнесено на его счет, а собственным взглядом Р. Декарта на идентификацию человека спровоцировано лишь отчасти. *Формула cogito рассматривается самим Ж.-М. Шеффером в отрыве от того факта, что ее автор – человек.* Так или иначе, но в контексте суждений Ж.-М. Шеффера о cogito Р. Декарта вышеназванный подход вступает в противоречие с тем, что декларирует сам современный философ. Т. е. противоречие обостряется тем, что дуализм критикуется с позиции, утверждающей субстанциональное единство души и тела, в то время как *единение формулы cogito как произведения человека с ее создателем-человеком* у Ж.-М. Шеффера не учитывается. Происходит вполне традиционное отчуждение претензии cogito от Рене Декарта человека. И тогда, конечно же, появление мнения о cogito как утверждающем нечто с

лихвой, т. е. неадекватном реальности, становится не только ожидаемым, но обязательным. Можно сказать, что принцип размежевания, действующий в онтологическом дуализме, исподволь прокрадывается в книгу «Конец человеческой исключительности», будто бы предназначенную к его критике. Такие парадоксы кажутся нам нормой и в то же время проблемой. Обнаруживаемое противоречие может быть *хоть как-то* преодолено, если исходить из понимания антропогенных нужд, в частности, удовлетворения потребности репрезентации существования любыми социально обусловленными путями. О «собственной природе человека» [168, с. 74] больше скажет сама *человеческая необходимость существования доказывать*, меньше – то, *чем и как* оно доказывается. Реализуется ли это при помощи «мысли» или, скажем, «бегу», – эти формулы говорят не столько о природе человека, сколько о *проводниках*, используемых им в реализации своей природы. Cogito ли, бог ли, «бегу» ли, «фундаментально-онтологический» (Seyn-бытие) ли экзистенциализм сурового М. Хайдеггера – это одни из тех возможных *послов*, посредством которых человеку приходится осуществлять репрезентацию существования, *никогда при этом не умея удовлетворить ее как потребность*. Поскольку эта потребность является антропогенной, *полномочия этих (любых) послов никогда не должны считаться избыточными*, в то время как они то и дело таковыми признаются.

Как говорит М.К. Мамардашвили, Р. Декарт «утверждал, что то, что “Я” оказываюсь в последующем моменте обязано тому, что непрерывно Бог меня рождает в каждый последующий момент» [99, с. 39]. Но ведь таким образом, и бог доказывается не как самоцель, а как посредник в *устранении дискретности, символизируемой «смертью»*. Это очень важно. Думаем, ввиду этого никакая мера не может быть названа лишней и т. п. Надо понимать, что *абсолютизация посредника, или посланника, его «избыток», вызывается не гносеологической или онтологической прихотью человека, но абсолютной неизвестностью того, с «чем» или с «кем» человек понуждается вступить в контакт на путях сознания*. Поэтому-то *замах* (в разбираемом случае – пре-

тензия cogito) то и дело оказывается или кажется избыточным, захватчиком того, что́ за пределом его возможностей. В крошечной неизвестности смерти представляя себе голиафа, человек надеется на то, что он Давид. Ни Ж.-П. Сартр, ни Ж.-М. Шеффер, ни М. Хайдеггер с этой точки зрения, не должны считаться правыми в отношении формулы Р. Декарта, когда убеждают нас в избыточности ее претензий. *Ввиду антропогенной нужды все потребности адекватны, хотя могут быть и пагубными.*

И. Кант чутко уловил это антропогенное стремление – быть на голову выше эмпирически доступного. Стремление к знанию того, что́ вроде бы не должно чем-то быть эмпирически обусловлено, согласно И. Канту, обеспечено априорными формами поиска истины. В доказательство существования суждений *до опыта* он выводит это существование даже из их необходимости «для возможности самого опыта» [66, с. 44]. В «Критике чистого разума» он так и восклицает: «откуда же сам опыт мог бы *заимствовать свою достоверность*, если бы все правила, которым он следует, в свою очередь также были эмпирическими, стало быть случайными, вследствие чего их вряд ли можно было бы считать *первыми основоположениями*» (курсив мой. – Б.В.) [там же]. Получается, достоверность опыта *занимается* у априорного суждения. Нам важно указать на то, что человек, испытывая крайнюю нужду в подтверждении достоверности опыта, получает настолько актуальную достоверность в априорном суждении, что опыт может оказываться у последнего *в долгу достоверностью*. И еще важнее в контексте нашего разговора то, что человек вообще нуждается в таком крайнем, *самооправдательном*, способе получения достоверности, каким является априорное суждение. И. Кант сам является образчиком *направления* людей к безусловному знанию и абсурду.

Вот как формулирует «принцип, лежащий в основе “коперниканского переворота”» [71, с. 43], Э. Кассирер. «Предмет, – пишет он, – <...> не является отчеканенной формой, просто оставляющей отпечаток на сознании, а представляет собой результат формовки, осуществляемой основными силами сознания, в силу условий созерцания и чистого мышления» [там же]. Само

понимание И. Кантом, какого именно характера он совершает «переворот», а именно «аналогичное гипотезе Коперника изменение в способе мышления» [66, с. 26], говорит о том, что автор когнитивной революции был уже в курсе и психической и антропологической необходимости, или неотвратимости, этого свершения в стремлении человека постигать *возможное* в гипотезах. Только поэтому мы согласны с замечанием Ж.-П. Сартра, что И. Кант «никогда не занимался тем, как *действительно* конституируется эмпирическое сознание <...>. Трансцендентальное сознание для него – это просто совокупность условий, необходимых для существования эмпирического сознания» [139, с. 13]. Выходит, таким образом, что тот, кто попробует т. н. эмпирическое сознание представить *слепком* т. н. трансцендентального сознания, непременно закончит пошлостью или абсурдом. Категорический императив, например, никогда не преодолевает сферу «чистой» интеллигибельности, если только не вступит в сделку с *абсурдом долженствования*, идеей долга, либо с идеей «бога». Формула нравственного закона, предложенная в «Основоположениях метафизики нравов», такова: «я всегда должен поступать только так, чтобы я также мог желать превращения моей максимы во всеобщий закон. Здесь законосообразность вообще <...> есть то, что служит и должно служить воле принципом <...>» [67, с.172].

Исключительно точен в определении психологических путей творческой эволюции И. Канта В.А. Кутырев. «Главной причиной непоследовательности Канта, – говорит он, – оставалась ”вещь в себе“, мир, от которого он отказался <...> он был вынужден возвратиться назад, на Землю» [81, с. 206]. Или, как трактует творческие искания немецкого философа Ф.И. Гиренко, «антропологический поворот Канта обесмысливал метафизику и ее трансцендентальный метод» [42, с. 52].

Но *из-за чего* И. Кант мог проделывать столь долгий творческий путь, прежде чем вошел «в этот корабль духовного спасения» [81, с. 206]? Ответы могут быть разными. Автор должен объяснить эти духовные блуждания, согласуясь с темой. Сначала И. Кант впал в абсурд, извергаемый его конгени-

альным вымыслом, «вещью в себе». Но чтобы осуществлять процесс репрезентации существования, у человека, на самом деле, нет иного способа, как только доносить ее выражения до другого человека. Это может делаться посредством чего угодно: «бога», «черта», «вещи в себе», вскопанной грядки, «антропологических поворотов». И все же конечным пунктом репрезентации существования неизбежно видится другой человек (хотя на перепутье это, зачастую, некто «другой»). Это – антропогенное условие. Автор понимает дело репрезентации существования так, что *если бы у каждого конкретного человека была антропогенная возможность удовлетворять эту потребность каким-либо иным путем, кроме обусловленного генетически заложенной социальностью (социабельностью), он бы воспользовался этой возможностью обязательно*. Однако этой возможности нет.

Но дело в том, что, если быть последовательным в раскрытии смысла понятия «вещь в себе», окажется, что оно совершенно отрицает возможность репрезентации, потому что *смысла* в нем как будто бы и нет. Это довольно сходно с тем, как нирвана *устраняет* надобность Будды. Парадокс. Однако по той же самой необходимости *процесса* репрезентации существования, полагаем мы, и «вещь в себе» «не отброшена, не забыта (как, например, предполагали неокантианцы Марбургской школы), а *учтена*, хотя как таковая не существует» (курсив мой. – Б.В.) [81, с. 207]. Она существует в зачете существования конкретного человека; *констатировать* это призван представитель нашего вида, поскольку *иным* до антропогенной потребности нет дела.

Выходит, даже будучи фантазмом, «вещь в себе» вовсе не теряет в связи с этим репрезентирующим существование качеств. *Но это не ее «собственное» свойство, а обусловлено природой антропогенной потребности*. Отсюда можно сделать определенный вывод о совершаемой в некоторых критиках *философской провокации*. Например: Ф.И. Гиренок фактически представляет дело так, будто антропология начинается там, где отменяется онтология и трансцендентальная философия. «Онтология и метафизика <...> затемняют мир. Отчуждают его. Онтология – это война с человеком» [42, с.

18]. И из его во многом правдивых рассуждений о И. Канте также можно заключить, что, покуда И. Кант не «выступил против Канта» [42, с. 52], обращаясь к антропологии, его никак не касалась подверженность антропогенным потребностям. Заметим, однако, что любой философ в своей творческой эволюции может сколько угодно выступать в противоречие с тем, что он проповедовал прежде. Это не говорит о том, что антропогенетические условия жизни И. Канта, например, его не касаются, пока он видится нам уповающим на «вещь в себе». Разве автор «Критики чистого разума» является представителем иного биологического вида? Ведь сам же Ф.И. Гиренок уверенно говорит, что подобный подход заставил бы нас «полагать жизнь в качестве логического процесса, а не реального» [42, с. 53]. Но вероятно, Ф.И. Гиренок исходит из творческого отношения к «реальному», когда к последнему относится и *должное быть*, или случиться. *Полаганием* реального живут люди. И требование невозможного – черта человеческой реальности.

Что могло бы помочь хоть иногда выходить из чарующего круга слежки за логикой авторских рассуждений в конкретных произведениях? Вероятно, мы смогли бы это делать, рассматривая всю цепь рассуждений философа как непрекращающиеся попытки удовлетворить антропогенную потребность.

В раннем философском творчестве М.М. Бахтина тоже обнажается свидетельство потребности репрезентации существования. В философских идеях, высказанных им в молодости («Философия поступка»), угадываются параллели с общей настроенностью на необходимость *утверждения* своего существования в бытии у философов античности; будто человек не может существовать *фактом своего пребывания*, а должен *стремиться получить от бытия некий сертификат, который полагается возможным; будто то, что названо «бытие» должно быть убеждено в нашем существовании.*

Связь ранней философии М.М. Бахтина с философией древних греков легко просматривается в понятии «алиби в бытии» [7, с. 47]. Но мы считаем сейчас более важным показать, что в молодости М.М. Бахтин так же близко подошел к абсурду долженствования, как когда-то И. Кант. Понятие «алиби»

заявляется нами как антропогенный симптомом в том смысле, в первую очередь, что указывает на потребность человека не оказаться тем, что этим понятием полагается. На самом деле, «алиби» – это антропологический брат близнец «вещи в себе». Он – фантом, герой абсурда. Поэтому, думаем, он должен был избегаться не просто как знак «неинкарнированности» [там же], т. е., согласно М.М. Бахтину, знак отсутствия поступка, но и как некий вестник абсурда. Кажется, что постепенно приобретая суровый жизненный опыт, он вполне осознал это. В противном случае, почему он, всю жизнь совершая поступки, не стал достраивать свою теорию поступка, оставив идею в зачаточном состоянии? По сути дела, он *практически* ринулся в обратную сторону от «алиби». Т. е. он прочувствовал, возможно, что на допущении «алиби» философии человека не построишь, что *нет таких людей*. Думаем, подобные исходы могут случаться потому, что, как совершенно точно отметил Ф.И. Гиренок, «антропологические знания не априорны. <...>. Они берутся из опыта наблюдения» [42, с. 55].

Выдающимся результатом жизненного опыта М.М. Бахтина стал, в частности, его труд «Проблемы поэтики Достоевского». По-видимому, он, столь вдохновенно раскрывший «полифонический подход» [8, с. 81] в творчестве Ф.М. Достоевского, к моменту написания этой работы уже не мог допускать *возможности* фантома своей молодости – «алиби». Он увидел в произведениях классика литературы пример «художественного воссоздания полифонической природы самой жизни» [8, с. 80]. «Алиби» относится к жизни как снобистски-элитарная выдумка рафинированного, уже хорошо образованного и пылкого юноши. Ввиду личных житейских перипетий, вникая в то, на каких жизненных основаниях строятся произведения Ф.М. Достоевского, и, исходя из этого, поняв его «полифоническое задание» (курсив мой. – Б. В.) [8, с. 89], М.М. Бахтин уже вряд ли мог полагать, что на свете существуют люди-«алиби». Такой антропологический трюк как «алиби» может только мниться, но никем не исполнится. Однако представление обо всем подобном «алиби» связано с таким надрывом, что любая форма его отрица-

ния может казаться, напротив, надеждой на удовлетворение потребности репрезентации существования. С другой стороны, ввиду *невозможности устранить антропогенное влияние этой потребности никаким исполнением жизни*, мы имеем бесконечные примеры человеческих драм.

Их можно выразить словами Я.Э. Голосовкера: «Моя жизнь осталась неоправданной» [46, с. 441]. И хотя это скорбное заключение вызвано конкретными случайными житейскими обстоятельствами, подписаться под ним мог бы, пожалуй, любой зрелый человек, в минуты откровения отказывающийся от необходимого социального лукавства.

Другое дело, что наши ощущения и представления могут иметь к «реальности» такое же отношение, какое самочувствие имеет к здоровью или, скажем, слово к вещи. Однако рассудочно настраиваемый на здоровье, каждый человек подвластен самочувствию, поскольку *всегда* пребывает в нем, как будучи здоров, так и при смерти. Солипсизмом такое положение объяснять не стоит. Верным было бы применить противоядие «однонаправленного, закостеневшего иерархизма» [154, с. 126] – идею в принципе нестатичной иерархичности как миропорядка, обосновываемую А.Н. Фатенковым. «В зависимости от места и времени, – пишет он, – доминировать может как *действующая* причина, так и *целевая*» (курсив мой. – Б.В.) [154, с. 174].

Императив совершенно особого существования, вписывающийся в ряд рассмотренных выше философских *утверждений* человека, мы находим также у Х. Плеснера. Он настаивает, что «человек живет лишь тогда, когда он *ведет* свою жизнь» (курсив мой. – Б.В.) [131, с. 273]. Только самоуправно нацеливаемая жизнь, является жизнью человека, согласно Х. Плеснеру. Это – одно из философских сказаний о человеке. Здесь вполне явлено не только пребывание в распадающемся мире *побуждений* сразу, по крайней мере, с *двух сторон*, как человеческая особенность, но и *сказывающаяся этой двойственностью потребность репрезентации существования*.

Кажется действительным, что человек существует и при этом испытывает сомнение в факте существования; сомнение, которое он *тщетно*

пытается устранить в обращенности к другому человеку. Поэтому он существует одновременно с тем, что *должен существовать*. Но Х. Плеснером это описывается как «эксцентрическая жизненная форма» [131, с. 272], особая экзистенция, и в частности, детерминация жизни человека двумя силами: «*vis a tergo*» («сила, действующая сзади») и «*vis a fronte*» («сила, действующая спереди»). Одна воздействующая на человека сила порождена его влечениями и потребностями. Происхождение второй Х. Плеснер философски объясняет необходимостью ее в модусе долженствования. В согласии с концепцией А.Н. Фатенкова можно полагать, видимо, что взаимодействие этих «сил» определяется не столько самим их *шатанием* по принципу эксцентрика, сколько попеременным доминированием: «Их ранжируемость подвижна, вплоть до обратимости» [154, там же].

Х. Плеснер, понимая огромную важность *смертбоязни* «в культуротворческом смысле» [131, с. 274], и не пытается, однако, ответить на вопрос, чем может быть объяснено *происхождение* страха смерти. Данное философски оправданное небрежение становится понятным из исходной точки сложного плеснеровского рассуждения о сущности человека. Это рассуждение, по его признанию, «нацеливает исключительно на идею допсихологической, онтической необходимости» [131, с. 276]. Объяснение возникновения человеческого необходимостью *иного сущего*, «некоторой *предданной* жизненной формы, которая единственно и составляет человеческое в человеке» (курсив мой. – Б.В.) [131, с. 272], не удовлетворяет цели нашей работы. Но ввиду задачи, определенной для данного параграфа, нам вполне достаточно императива о человеке Х. Плеснера, который был процитирован сначала.

Указав с помощью некоторых философских примеров на самую возможность антропогенной потребности репрезентации существования, перейдем к более тщательному анализу тех аспектов концепций сапиентации, которые непосредственно касаются нашего предмета.

Глава 2. Анализ концепций сапиентации

§ 1. Выявление природно-биологических оснований орудийно-трудовой теории

Трудовую теорию культуры обнаруживают у К. Маркса [114, с. 73]. Так называемая орудийно-трудовая теория сапиентации разрабатывалась в рамках марксизма. Приступая к ее рассмотрению, уделим сначала внимание некоторым декларациям Ж. Бодрийера, признавшего, что «труд <...> стал *знаком* среди знаков» [23, с. 58], и возвестившего приход «экстаза коммуникации» [174] на смену отчуждению. Так, отчуждение труда не осталось без последствий. Отказом современникам в труде как силе, при наделении их общения экстатическими характеристиками, обнаруживается пароксизм общения, *всегда*, полагаем, имевшего тенденцию к доведению до абсурда.

Иллюстрацией того, что констатировано Ж. Бодрийером, и нашего тезиса об антропогенной направленности к иступленной коммуникации могут служить слова Г. Лукача. Он называет «великой» идею К. Маркса, что «даже ”производство ради производства“ есть не что иное, как ”развитие богатства человеческой природы как самоцель“» [94, с. 78]. Этим Г. Лукач невольно указывает нам и на то, что самим К. Марксом угадывался некий коммуникативный избыток за безудержным стремлением человека производить *все*, и главным образом, себя как общественное существо [114, с. 80].

Полагаем, в том, что труд сказался теперь как «*ритуал знаков труда*» [23, там же], нет ничего, что должно было бы восприниматься как вовсе *не бывшее* от начала процесса, который называется историческим. Труд, характеризуемый как ритуал знаков, вполне соответствует началу культурогенного процесса и, рассматриваемый в связи с последним, существовал таковым *тысячелетия*. Признание труда ритуалом обусловлено развитием представлений и обновленным прояснением в определенной концептуальной схеме. Рассуждая таким образом, автор полагается и на указание самого Ж. Бодрийера, бравшего за образец, для выяснения своей схемы «социального отноше-

ния, которое строиться на истреблении ценности», аспекты отношений «в первобытных формациях» [23, с. 43]. Понимая, что Ж. Бодрийяр идеализирует состояние «первобытности», считаем, тем не менее, что труд, начиная с какого-то этапа индустрии примитивных орудий, из-за возникавшей на том этапе и здесь обосновываемой необходимости, в течение, может быть, десятков тысяч лет настолько часто принимал характер паранойи, что, представ знаком, окончательно обнаружил этим одну из своих важнейших функций – *культурогенную*.

По-видимому, в смене «прогрессивных эпох общественной экономической формации» [104, с. 7] *назначение трудовой деятельности не меняется*. Труд остается не столько средством, сколько *принципом* выживания. Знаменательно, что жаждущий жизни трудится, зачастую, наперекор т.н. здравому смыслу. Не следует «подобно Марксу, – как говорит Ф. Фукуяма, – забывать о *бесконечной эластичности человеческих желаний и опасений*, которые заставляют человека работать на износ» (курсив мой. – Б.В.) [159, с. 350]. Слова по поводу *забывчивости* К. Маркса можно, пожалуй, оспаривать с «Капиталом» в руках, но природа человеческих желаний, соответствующая, прежде всего, *взаимоотношениям*, и только потом – взаимодействию, на самом деле очень сложна. Однако *эластичность опасений сама кажется следствием чувства избыточности времени, которое есть у человека*.

Неиссякаемость силы труда заключена как раз в том, что он что-то призван *обозначать*, о чем-то сигнализировать, а не в том, чтобы слишком много *значить*. Труд «является теперь просто набором сигналетических операций» [23, с. 58]. Но ведь и согласно К. Марксу даже «*не-труд*» некоторых в *принципе мог быть* «условием для развития всеобщих сил человеческой головы» [105, с. 214]. И недаром он в первоначальном же варианте «Капитала» назначает труду в обозримом будущем роль «простой абстракции», надзирающего за «мощью производственного процесса» и т. д. [105, с. 213]. Как можно понять уже из этих видений, родоначальник коммунизма был не так уж далек от некоторых констатаций, характерных для Ж. Бодрийяра [23, с. 53].

Э.В. Ильенков обращает внимание на понимание К. Марксом труда, и толкование им абстрактного в связи с этим пониманием: «Автор “Капитала” настойчиво подчеркивает, что сведение различных видов труда к лишенному различий, однородному, простому труду – “...это – абстракция, которая в общественном процессе производства совершается ежедневно”» [61, с. 8].

Но приводя цитаты о труде, марксисты всегда принимали, кажется, его *тотальность за первичность*, в то время как, по мнению автора, культурогенная роль труда *незаменимо вторична* [12]. Если что-то (в данном случае труд) на самом деле разнородно и изменяемо, это может говорить и о том, что оно (труд) не столь основополагающе у человека, как то, что при помощи него (труда) подлежит *освоению* [12]. *Позволяющее приспособиться, всегда вторично по отношению к тому, из-за чего приходится приспособливаться*. Считаем поэтому, что в постсоветское время труду «вернули» *роль незабвенного рядового работника культуры*. Этот статус труда, думаем, только и соответствует его действительному месту в социокультурогенезе.

Разделение труда, выставляемое К. Марксом в ряду основных проблем, которые надо решить на пути эмансипации человека, в конце концов, само может являться как абстракция. Обозначая собой и без того худо-бедно уже найденные способы *занятости*, разделение труда, ввиду высказанной перспективы труда-контролера, вообще теряет приписываемый этому разделению негативный смысл: ограничителя творческих способностей личности. Ведь и занимающийся самым грубым трудом, не обнаруживая сам себя наблюдателем, *актуально* (практически) таков. И все это может быть одним из подтверждений слов А. Кожева, что «Господин и Раб являются лишь логическими “принципами”, не существующими в чистом виде» [74, с. 303].

Антагонизм не отменяет того, что все участники процесса труда, в котором, действительно, отрицается и замещается враждебный природный мир «техническим или культурным (историческим) миром» [74, с. 306], *заняты* разными видами деятельности, обозначающими характер их взаимоотношений и определяющими – отчасти или в основном – их мировоззрение. Таким

образом, именно *занятость* является как *удостоверение существования* каждого из них. Полагаем, *занятость – это и есть их «достоверность»*, применяя терминологию Г. Гегеля. *Занятость – это щадящий путь индивидов*, которым они и «подтверждают самих себя и друг друга» [40, с. 101], отнюдь не по Ж.-Ж. Руссо или Г. Гегелю заменяя таким образом «борьбу не на жизнь, а на смерть» [там же] на нечто более корректное. Занятость, а не труд, как считали (Руссо, Гегель, Маркс), предстает тем *отступным*, за счет которого коммуникация становится приемлемой. Она определяет отношения.

Свобода деятельности в коммунистическом состоянии общественных отношений, которая грезилась К. Марксу и Ф. Энгельсу в «Немецкой идеологии» как закономерный эффект капитализма, свобода, которая хоть отчасти таки осуществляется теперь, при *другом* капитализме, оставляет человека опять же в рамках занятости. *И это именно тогда, когда предполагает вполне возможную смену родов деятельности*. Фабричный рабочий ныне, имея он достаточное стремление, может стать капиталистом или учителем истории, скажем, не сталкиваясь с почти непреодолимыми прежде сословными и иными препонами. Таким образом, что актуальным, что потенциальным коммунизмом К. Маркс и Ф. Энгельс сами указывают на то, что *для утверждения существования человеку необходимо, прежде всего, быть занятым*. Он может *быть* или *считаться* свободным либо закрепощенным, но утверждает свое существование, прежде всего, занятостью.

Как адекватно пересказывает Т. Рокмор, в «Немецкой идеологии» идея разностороннего индивида, который якобы будет существовать при коммунизме, понимается как антитеза разделения труда <...> » [136, с. 269]. Мы должны обратить внимание в первую очередь на то, что коммунизм будущего *рассказывает* о том, как конкретность рода занятий и сама деятельность не имеют того предельного *антропогенного* значения, какое есть у занятости. Занятость – то, к чему по-настоящему не индифферентен человек как человек. Она – неотъемлемый мотив его поведения, зачастую скрытый именно как мотив от его осознания конкретным индивидом. Т.е. сама дея-

тельность как занятость почти не осознается или осознается лишь иногда. Но все-таки стимул деятельности – занятость. Т. е. *деятельность посвящена занятости*. Таким образом, «человеческими связями и отношениями» мы обязаны не столько специфической «человеческой деятельности» [114, с. 83], как считали апологеты и приверженцы т. н. деятельностного подхода (Г.С. Батищев, Э.В. Ильенков), сколько занятости.

Занятость как вердикт общественных отношений по поводу существования, а не деятельность как процесс какого бы то ни было производства, физического или умственного, выступает *знаком воплощаемого бытия, т. е. знаком удостоверения существования*. Занятость – веха, которая показывает антропогенную нужду, куда более явственно, чем труд, выносящую вид за рамки биологического существования. Деятельность, разумеется, *обеспечивает* репрезентацию существования, в которой нуждается только человек как биологический вид. Но только занятость служит *вектором* деятельности, и в то же время *эффектом*, который указывает, что эта репрезентация *так или иначе, т.е. иллюзорно, состоялась*. Без свидетельства занятости деятельность остается обеспечением, пустым в смысле ее человеческой специфичности.

Недаром герой книги Ф. Ницше отвечает: «”Что мне до счастья! <...> я *стремлюсь* к моему делу“» (курсив мой. – Б.В.) [123, с. 220], и потом: «Я расточаю, что дарится мне <...>» [123, с. 221]. Нельзя упускать, что если различие Заратустрой цели (счастье или дело) поддерживает его экзальтированность, то сам факт *стремления* и *поиска* обозначает потребность оказаться занятым и *расточать*, что в свою очередь выступает симптомом *обузы времени*. Найдет ли неуемный человек – суть унимающий время, ищущий управу на него – свое счастье или дело, можно еще поставить под сомнение. Но то, что он уже занят (абсолютно неважно – чем, в данном случае поиском), дает практическое решение проблемы репрезентации существования, как внутренне (рефлексия), так и внешне (сублимация). Однако *решение* это – иллюзия. На адекватность нашего прочтения указывают слова, вложенные в уста героя почти в самом начале книги: «В человеке важно то, что он мост, а

не цель: в человеке можно любить только то, что он *переход и гибель*» [123, с. 24]. *Занятость – это переход в сокровенных целях репрезентации существования через коммуникацию, ввиду когда-то открывшейся смертности.*

Следует сказать, что занятость, также как, например, и «желание желанья», или «стремление быть признанным (*anerkannt*)» [74, с. 299], не кажется нам только «небиологической целью» [159, с. 297] человека, которая достигается в т.н. конце истории, как говорит Ф. Фукуяма. Дело для нас, однако, не в том, может или не может произойти в т. н. конце истории удовлетворение т. н. желания желанья, или удовлетворение якобы «самой фундаментальной человеческой потребности» [159, с. 433]. Но в том дело, что быть признанным, равно как и занятость, *не были целями и в начале истории.* Как и признание другими, занятость – не цель. Они – *всегда средство.* Более того, мы считаем, что принципиальная невозможность удовлетворить признание, о которой говорит А. Кожев [74, с. 302], и с чем можно спорить, компенсируется у «господина» («логического “*принципа*”») занятостью. «Раб» же («логический “*принцип*”»), будучи тружеником, в конце концов, отделяется и обходится тоже занятостью.

Думается, без этого удостоверения деятельности занятостью нет труда в его *человеческих* характеристиках. Поэтому даже теперь, когда производство, якобы, ничего не производит, этой инерции «знака» хватает на роль в репрезентации существования через коммуникацию. *Но дело в том, что в отношении социокультурогенеза, по меньшей мере, и такая роль труда тоже должна рассматриваться как необходимейшая роль второго плана.*

Во многом объясняющими позицию автора данной работы можно считать следующие слова Ж. Бодрийяра. «Все понимание производства резко меняется, – пишет он, – если видеть в нем *не оригинальный процесс*, во всяком случае, процесс, *дающий начало всем остальным*, – а, напротив, *процесс исчезновения всякого оригинала*, дающего начало серии идентичных единиц» (курсив мой. – Б.В.) [23, с. 122]. Это, однако, не является открытием одного Ж. Бодрийяра. О стереотипности и автоматичности действий при изготовле-

нии древних орудий «в масштабах <...> тысяч поколений» напоминает Б.Ф. Поршневу [135, с. 103]. В связи с таким пониманием труда позволим себе привести сразу же и его изложение Ф.И. Гиренком, сочетающее в себе простоту вычисления со значимостью заключения: «серии палеолитических изделий, – пишет он, – свидетельствуют не об уме их создателей <...> на долю каждого поколения приходится нулевой сдвиг в обработке камней. А значит и нулевое существование сознания» (курсив мой. – Б.В.) [43, с. 16].

Как известно, небольшая статья Ф. Энгельса, изобразившая зарождение человеческого начала в животном мире, часть обширного незаконченного произведения, послужила одним из главных источников для разработки орудийно-трудовой теории очеловечивания. *Набросок* на тему эволюции человека называется «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека». Приведем отсюда один пример, показавшийся наиболее простым и в то же время значимым для того, чтобы оттенить нашу точку зрения.

Ф. Энгельс пишет: «Перед <...> образованиями, которые выступали прежде всего как *продукты головы* и казались чем-то господствующим над человеческими обществами, более скромные произведения *работающей руки* отступали на задний план <...>» (курсив мой. – Б.В.) [171, с. 13].

Мысль о том, что именно «рукоделие» могло тем или иным образом привести к зарождению сознания, идеального, общества и культуры, после Ф. Энгельса заняло много места в прогрессистском мировоззрении. Представление о приоритете манипуляций постепенно совершенствующейся рукой, о преобладании ее выдающейся моторики в деле появления «идеи» или «цели» и в целом дивергенции обосновывалось очень убедительно. На нем в немалой степени держится известное «упорное стремление марксистов противопоставить материализм идеализму» [136, с. 88].

Достойный образец анализа генезиса идеального, начавшегося якобы посредством *ручного труда*, можно найти у М.Б. Туровского. Он пишет, что «идеальное как *специфически человеческая форма отношения к предмету (и продукту) деятельности* получается в качестве ее элемента не в начале, а

в конце процесса, как его результат» (курсив мой. – Б.В.) [151, с. 135].

Даже соглашаясь с подобным материалистическим истолкованием хронологического порядка, или очередности, зарождения культуры, сферы идеального, как отождествляет культуру М.Б. Туровский, мы отнюдь не соглашаемся с тем, что этот процесс, эта практика, *«интенсификация функции, которая выводит животное за пределы биологического качества»*, когда *«потребность перестала быть органической, т. е. стала бы объективированной в своем предмете»* (курсив мой. – Б.В.) [там же], – что все это было порождением орудийно-трудовой деятельности. Практика, выпавшая на долю существа, подвергшегося дивергенции, приведшей к идеальному («идеации»), сверхчувственному, исходно носила, скорее всего, совсем не столь конструктивный характер, что́ представлен марксизмом.

Иными словами, практика практике рознь. Как напоминает Ф.И. Гиренок, когда «сознание и Я полагаются как моменты универсума деятельности <...> сознание как процесс подменяется его результатом» (подчеркн. мной. – Б.В.) [43, с. 99]. Последним, думается, и занимались марксисты, ставя во главу угла сапиентации деятельность и труд. Но мы знаем уже от А. Бергсона, что возможность проанализировать вещь вовсе не говорит о возможности анализа *процесса* [17, с. 145].

Думаем, что в словах М.Б. Туровского о человеческой форме отношения к предмету деятельности присутствует заочное приписывание возможности «отношения» и животным, поскольку речь идет о дивергенции. Загвоздка (модернизация) состоит в том, что даже самое высокоразвитое современное животное, по-видимому, никак к предмету своей деятельности *не относится*. Оно им так или иначе манипулирует без всякого к нему отношения.

Из всего сказанного, вероятно, становится понятно, что мы не можем обойти вниманием и тот методологический ход, ставший у марксистов, в частности, общим местом, когда представляется совершенно некомпетентным в вопросах труда *любое антропологическое видение*. Тем не менее, и в работах марксистов можно найти косвенное указание на право антропологического

подхода к проблеме труда.

Признавая отчужденный труд как особенность антропогенную (если уж у такого отчуждения, как соглашается считать даже противник т.н. «антропологического подхода» – Т.И. Ойзерман, была все же «первоначальная форма» (!), от которой берет начало частная собственность [124, с. 281]), будет справедливым согласиться и со следующим. К. Маркс, а следом и марксисты, *не разглядели в отчуждении труда принципиально важный именно для Homo sapiens'a способ коммуникации, чуждый «первым животным образным инстинктивным формам труда»* [106, с. 189]. Они обнаружили в отчуждении лишь его разобщающий характер, некий *жупел* человечества, появившийся после будто бы существовавшей до этого, скажем так, *первобытно-солидаризирующей* формы труда. Следуя этой вполне руссоистской аберрации молодого К. Маркса, марксисты настаивали на том, чтобы выплеснуть, как говорится, и ребенка [11]. Точно также они как будто бы не хотят замечать, что достоинства коммунизма невозможны «без приобретения координированных с ними недостатков» [60, с. 30].

Между тем, труд не стал «ни более, ни менее ”отчужденным”» [23, с. 58]. Коротко говоря, допуская бесследное устранение отчуждения, как своего рода преходящего характера труда, надо допустить вместе с этим удаление важнейшего из путей коммуникации между людьми, *лежащего у основания образования общественных отношений, а значит, человека и культуры* [11].

Определенного свойства избыток, производимый первобытным Номо, и, видимо, породивший отчуждение труда, может служить одним из важнейших *указателей* на зарождение главного истока культуры как феномена. И следующий вопрос, который может быть задан, таков: *из-за чего первобытному существу, имевшему навык изготовления и использования примитивного орудия, довелось интенсифицировать и совершенствовать эту индустрию, если оптимальной для биологического сохранения является остановка на «достигнутом» данным видом в данной местности? Из-за чего понадобился беспримерный избыток производства, который с некоторого времени*

появился как качественное преодоление бесчисленных примитивных «копий», заменяя их на более и более технологичные штамповки?

Надо попытаться, в первую очередь, объяснить необходимость появления самого *накопленного количества*, т.е. в данном случае определенного избыточного продукта, его критической массы, первобытной индустрии, многие тысячелетия до того повторявшей саму себя, и *не накапливающейся*. Многие марксисты, по крайней мере, должны счесть заданный вопрос невежественным. Казалось бы, исчерпывающий ответ по вопросу возникновения продукта сверхличной полезности легко обнаружить уже в ранних трудах К. Маркса и Ф. Энгельса. Приглядимся к ним.

Безоговорочно согласимся сначала с мнением Р. Арона, что «мысль Маркса настолько богата, что допускает всевозможные толкования-измены» [2, с. 572]. Тем не менее, помня о главном предмете исследования, мы должны говорить о том, что находим в «Немецкой идеологии» вовсе не ответ на вопрос о том, из-за чего понадобился избыток, но основополагающую для последующих марксистских интерпретаций *подмену*, модернизацию. Там написано, что «сама удовлетворенная первая потребность, действие удовлетворения и уже *приобретенное* орудие удовлетворения *ведут к новым потребностям*, и это *порождение новых потребностей* является *первым историческим актом*» (курсив мой. – Б.В.) [107, с. 27]. Ниже выясняется, что «баранье, или племенное, сознание получает свое дальнейшее развитие благодаря *росту производительности, росту потребностей* и лежащему в основе того и другого *росту населения*» (курсив мой. – Б.В.) [107, с. 30].

Так, *воспроизводство «старых» потребностей* доложено К. Марксом и Ф. Энгельсом как *производство «новых»*. Можно сказать, что за генезис новых потребностей и развитие сознания они делают ответственными *рост* производства самих т.н. первичных потребностей. Порождение *новых* потребностей вызывается у них лишь удовлетворением *старых*, что плохо согласуется, кстати, и с убежденностью К. Маркса, высказанной в «Нищете философии»: «Именно дурная сторона, порождая борьбу, создает движение,

которое образует историю» [108, с. 143]. Если *прогресс* берет свое начало от негатива, провоцируется дурной стороной, с чем трудно не согласиться, то как удовлетворение природных потребностей, т.е. то, что сразу же и устраняет первичную потребность, могло оказаться актом *истории* [12]? В другой работе К. Маркс говорит: «потребление создает потребность в *новом* производстве, стало быть, идеальный, внутренне побуждающий мотив производства, являющийся его предпосылкой» (подчеркн. мной. – Б. В.) [109, с. 937]. Однако то, что может быть признано одним из мотивов производства, осуществляемого *человеком*, становится куда более спорным аргументом при рассмотрении основной проблемы дивергенции и *генезиса* идеального.

Как исключительно верно замечено А. Кожевом, животное – «желающее существо, т.е. природная и материальная реальность и *ничего* более: его желание <...> рождается лишь с тем, чтобы исчезнуть, чтобы стать присутствием той же самой реальности» (подчеркн. мной. – Б.В.) [74, с. 297].

Не надо думать, что К. Маркс не знал того, что понял о животных А. Кожев. Еще в ранних своих произведениях он говорит о том, что животное тождественно своей жизнедеятельности. Но, тем не менее, затрагивая проблему антропогенеза, К. Маркс и Ф. Энгельс условились полагать, что процесс удовлетворения потребности не просто устраняет ее (старую) и тем самым оставляет *собой* (старой), а якобы производит *тем самым* новую потребность. Если бы речь шла у них о том, что надо отнести к возможной в природе *гипертрофии инстинкта*, автор вполне мог бы согласиться с ними: волк, например, добравшись до овчарни, иногда режет больше животных, чем может съесть за один присест. Но будущие классики пытались утвердить в «Немецкой идеологии» принципиальную новизну потребностей [12].

Поэтому и орудийно-трудовая теория оказывается исходящей в главном из ложных положений, будто индустрия рукой примитивных орудий и удовлетворение первичных потребностей посредством этих орудий *сами по себе* породили новые, *человеческие*, потребности. И это, якобы, вело к следующим преобразованием и развитию сознания. *Да, новая потребность, по-*

видимому, действительно должна была появиться, но К. Маркс и Ф. Энгельс, повторим, пробивая место для некоторого множества новых потребностей, смогли сказать только о старых, первичных потребностях.

К. Маркс терпит фиаско по отношению к проблеме дивергенции именно как историк-«практик». История в этом пункте заменена повторяемостью «до-истории», тавтологией. *И это в самом ее предполагаемом начале.* Таким образом, *концептуальная (теоретическая) тотальность чувственно-предметной деятельности держит тут верх над самой «практикой»* (чувственно-предметной деятельностью). Остается ничем не изгладимое впечатление, что будто бы уже начавший вращаться маховик истории ничего не движет. И производство, в смысле указанной новизны потребностей, оказывается совершенно бесприбыльным [12].

Определив на скорую руку, «зачем?» и «почему?» *история началась*, К. Маркс и Ф. Энгельс не задумались над тем, что у *них* творить ее оказалось *не из-за чего*. Начало истории они только *посулили* [12]. Трактуете это так именно потому, что их потенциальный творец собственной истории остался без потрясения самой основы биологического. Потребности животного в пище, укрытии и продолжении рода оказались у них той единственной дурной стороной, какую надо было преодолеть, чтобы начался прогресс [там же].

Необстоятельное высказывание К. Маркса и Ф. Энгельса относительно условий начала истории не может быть оправдано обоснованной защитой эволюции их творчества, произведенной Л. Альтюссером в книге «За Маркса» [там же]. Он пишет, что «в "Немецкой идеологии" мы сталкиваемся со зрелищем распродажи отданных в залог понятий, которые занимают место понятий новых, все еще не оформившихся ... и поскольку вполне естественно судить об этих прежних понятиях по их облику, понимать их *буквально*, то легко поддаться заблуждению <...>» [1, с. 55].

Да, что касается «эпистемологического разрыва» в творчестве, который, по убеждению Л. Альтюссера, приходится как раз на «Немецкую идеологию» [1, с. 50], мы можем предположить присутствие новых смыслов за

ширмой традиционных понятий. Но нас интересует условия и обстоятельства начала истории, относительно которых, сколько мы узнаем, у самого К. Маркса так и не появилось ничего существенно разработанного [12]. В «Капитале» К. Маркс тоже не считал нужным выяснять *из-за чего* труд мог стать человеческим. В знаменитом пассаже о пауке и пчеле он напоминает: «Мы предполагаем труд в такой форме, в которой он составляет исключительное достоинство человека» и т. д. [106, с. 189].

Принципиальную коррекцию взгляда, высказанного здесь К. Марксом, находим у В.М. Вильчека. Он пишет, что «самая плохая пчела отличается от наилучшего архитектора тем, что ей нет нужды строить план в голове – он ей дан от рождения» [35, с. 23]. Проблема в том, что человеку *идея* необходима, и «он вынужден с самого начала, как пишет Маркс, но не только с начала конкретного трудового процесса, а с самого начала своей истории восполнять эту недостачу искусственно: заменив информацию, заключенную в молекуле ДНК, информацией, заключенной в образе» [там же].

Обратим внимание на один из центральных тезисов К. Маркса, что «общественное бытие» *людей* «определяет их сознание» [104, С. 7]. Сознание для К. Маркса «осознанная форма творения им <человеком. – Б.В.> этого мира, его практического изменения, превращающего природный объект в исторический и культурный феномен» [114, с. 31]. Одна из давних работ М.К. Мамардашвили называется «Анализ сознания в работах Маркса». Считаю нужным откровенно заметить, что того, что можно отнести к *анализу* сознания, мы в работах К. Маркса найти не в состоянии [12]. Но согласимся, что он обнаруживает своими трудами нечто более масштабное: магистральные направления мысли по поводу сознания [там же].

Анализ сознания в связи со взглядами К. Маркса в статье предпринят самим М.К. Мамардашвили [там же]. Переосмысливая их, он пишет: «Характер деятельности *людей* отражается обратно в их сознании в виде определенным образом значащих предметов. Именно таким переворачиванием и очерчивается сознание, в котором реальные структуры получают поле для своего

представительства <...> нельзя забывать, что для Маркса не проекция – продукт сознания, а сознание есть обратное присвоение проекции и объективации, *совершившихся независимо от индивида*, «сработавших» в социальной системе (в качестве создаваемого ею предметного закрепления общественной формы обмена деятельностью, опосредуемой вещами), а *теперь читаемых индивидами, которые этим прочтением и развивают в себе внутреннее измерение сознания*» (курсив мой. – Б.В.) [100, с. 228]. Источником для этих суждений, надо полагать, в немалой степени послужило широко известное высказывание К. Маркса, что «идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней» [106, с. 21].

Это, видимо, одно из тех высказываний К. Маркса, по поводу перспективности которых А. Мегилл предположил, что «трудность распознавания того, что имел в виду Маркс под различными каузальными утверждениями <...> есть своего рода *проблесковый маячок*, показывающий, что эта концепция не есть просто собрание объяснительных предложений» [113, с. 234].

Иначе говоря, многое в концепции К. Маркса остается за горизонтом, который, тем не менее, как бы включен им в «практику» [12]. Скажем поэтому: как же было адептам не заглянуть за горизонт, столь талантливо указывающий на перспективу. Поэтому понятие о *тотальной* определенного рода *первичности* и *изначальности* чувственно-предметной деятельности для сапиентации совершенно органично именно марксизму. Если у К. Маркса этот, скажем так, *практизм* обнаруживает себя сравнительно редко, то в марксизме он становится действительно сплошным, т. е. *панпрактизмом* [там же].

Мы находим не только авторитетное подтверждение возможности подобного толкования, но и достаточное объяснение того, каким гносеологическим путем марксисты могли прийти к тому, что названо здесь панпрактизмом. К. Леви-Строс в «Неприрученной мысли» пишет: «Марксизм – если не сам Маркс – слишком часто рассуждал в том духе, как будто бы практики непосредственно проистекают из *praxis'a* <...> мы полагаем, что между *praxis'ом* и практиками всегда вставляется *медиатор*, являющийся концепту-

альной схемой <...>» (курсив мой. –Б.В.) [85, с. 308]. Еще более понятное разъяснение сути этой теории «суперструктур», которую К. Маркс лишь едва наметил [там же], дано дальше. Тезис гласит, в частности: «чтобы *праксис* мог существовать в качестве мысли, требуется сперва (в логическом, а не в историческом смысле), чтобы мышление существовало: то есть, чтобы его первоначальные основания были даны в виде объективной структуры психики и мозга, без чего не будет ни *праксиса*, ни мышления» [85, с. 477].

Отметим (кстати и еще раз) принципиальное отличие: то, например, что К. Поппер назвал «историцизмом», относится исключительно к истории. Но мы говорим о том, *как* чувственно-предметная деятельность стала у марксистов альфой и омегой *начала* истории и культуры [12]. Если несостоятельность К. Маркса как «пророка» истории [134, с. 371] во многих пунктах ставится под сомнение, то его видение начала истории мы, как сказано выше, вынуждены признать совершенно и буквально необоснованным.

Никак нельзя привести к согласованности вполне справедливое рассуждение М.К. Мамардашвили о сознании и мнение К. Маркса и Ф. Энгельса о причинах, принудивших заработать *механизм*, запустивший сознание и начало культурного развития. Откуда могло взяться, скажем, чувственно-сверхчувственное *как* свойство *вещей* [106, с. 81] при обстоятельствах тавтологии потребностей, описанной соавторами «Немецкой идеологии»? Очевидно, по крайней мере, что *из-за* этого замкнутого круга биологии такое свойство *вещей* появиться не могло. *Соответствующее* же «бараньему» внутреннее измерение сознания должно было бы развиваться у индивидов: если даже допустить, что «обратное присвоение проекции и объективации» уже сработало в социальной системе, то *абсолютно, всегда, по определению, пассивный* (иначе и нельзя тут понимать Мераба Константиновича) индивид, *прочтя* все это, при *том* же и останется. Согласно М.К. Мамардашвили, совершенно верно, думаем, трактуя тут К. Маркса, получается, видимо, что сам *процесс* описанного *прочтения* дает на гора сознание, а то, *что́* (содержание *прочитанного*) и *кём* (возможности *читающего*) при этом *читает-*

ся, значения не имеет. Кроме того: *чтение* является всего лишь навыком и *чтец* может совершенно не иметь рефлексий именно по данному *содержанию*. Но как раз проблема начала ментального *оперирования* этим «содержанием», имеющаяся у *чтеца*, должна является главной в вопросах сапиентации. Это тем более должно быть так с точки зрения орудийно-трудовой теории, поскольку в ее рамках настаивается на преобладании т.н. «другого» (общественного) над индивидуальным [12].

Говоря коротко и образно, К. Маркс и Ф. Энгельс, по существу, *закляли* проблему начала истории [там же]. И судьбоносным преувеличением кажется автору уверенность Э.В. Ильенкова в том, что у К. Маркса «практика человечества» взята «*во всем ее историческом объеме*» (курсив мой. – Б.В.) [62, с. 625]. Это может быть признано верным, если только вообще вывести проблему *начала* истории за сферу гуманитаристики [12]. Но такой ход мысли слишком далек от корректного.

С этим связана проблема антропологизма, которой мы уже касались выше. Для еще одного подтверждения присутствия антропологизма у самого К. Маркса процитируем его слова о *врожденной* свободе: «Свобода настолько *присуща человеку*, что даже ее противники осуществляют ее, борясь против ее осуществления <...> *Во все времена существовали, таким образом, все виды свободы* <...>» (курсив мой. – Б.В.) [110, с. 55].

С другой стороны, мы можем использовать *принцип преимущества*, когда по видимому преобладанию того или иного мотива во всем творчестве автора определяется, что он хотел сказать *на самом деле*. Но обращаем внимание, что настаивающий на этом способе Б.Ф. Поршнев [135, с. 23], скажем, приводит такую цитату из «Капитала», которая на поверку оказывается вырванной не только из контекста последнего, но из сути того, о чем собственно и повествует в своей книге сам Б.Ф. Поршнев. Мы можем увидеть в источнике, т. е. у К. Маркса, что там-то говорится как раз о «начальных ступенях человеческой культуры» [106, с. 346]. И еще более показательным то, как там же приводимые самим К. Марксом ссылки указывают, что говорит он о в

полном смысле слова *развитом культурном процессе*. Как в эпистемологически переломной «Немецкой идеологии» авторы, говоря о начале истории, остаются, тем не менее, в «еще» биологии, так в «Капитале», просто указывая в сторону этого же начала, К. Маркс повествует только об «уже» культуре [12].

Ж.-Ж. Руссо писал: «Человек рождается свободным, но повсюду он в оковах. <...>. *Как совершилась эта перемена?* Не знаю» (курсив мой. – Б.В.) [138, с. 392]. После этого, Ж.-Ж. Руссо отнюдь не ставит себе целью обосновывать адекватность тезиса о свободе: он сразу же приступает к проверке *легитимности* перемены, которую считает действительной, поскольку исходной точкой выбрана укорененная будто бы в самой человеческой природе свобода. Надо увидеть, в чем состоит отличие свободы, которая у Ж.-Ж. Руссо выступает, по существу, как *предмет естественных наук*, от легитимности, которая должна рассматриваться *гуманитарной наукой* [159, с. 47].

Пользуясь подобной же (Ж.-Ж. Руссо) предпосылкой о свободе, в молодости К. Маркс мифологизировал общественные отношения первобытности соответствующим тезису образом. Хотя, конечно, *нафос* его трудов направлен против антропологизма предшествующих философов, он во многом исходил в своем историческом подходе из совершенно определенной *антропологической данности*: «природный» индивид не был закрепощен, гармонично живя *какое-то время* в полной солидарности со столь же свободными соплеменниками. Вспомним, что молодой К. Маркс говорит о человеческой эмансипации как об «*обратном* отвоевании человека» (курсив мой. – Б.В.) [111, с. 358]. Разве *обратно* отвоевать не означает здесь *вернуть когда-то бывшую свободу* [11]. То есть нужно возратить К. Марксу его же упрек, направленный им «политико-эконому»: обвинение в том, что тот «переносится в вымышленное им первобытное состояние» [110, с. 40]. К. Маркс в отношении этой проблемы поступает, кажется, не менее спекулятивно. *Из современного ему незавидного положения пролетариата он, как будто бы апостериори, полагает в первобытности эмансипацию труда* [11].

Ясно, что, если состояние коммунистического рая мыслится как ко-

гда-то бывшее, то добиваться того, что уже якобы *случалось* с человеческим родом прежде – это в полном смысле слова *естественно* и потому наиболее научно [11]. Когда свобода мыслится как естественное состояние человека, или как состояние воли, это может казаться более серьезным основанием, чем считать ее, как автор, например, одним из *содержаний сознания*, по поводу которых воля только и может существовать. Мы придерживаемся мнения, что «все действие воли заключается лишь в том, что *она обращает сознание к его собственным содержаниям* и, таким образом, определяет их *течение в известном направлении*» (курсив мой. - Б.В.) [5, с. 63]. Свобода, на наш взгляд, и есть такое *содержание*.

По-видимому, этот «*антропологистический*» маяк, сначала оставлявший К.Маркса свободолобивым пленником идеализма, был совершенным ориентиром в его «*истористском*» плавании [11].

С поправкой на контекст нашей работы, и соответственно смещая акценты, расставленные Б.Ф. Поршневым, напомним, что «Марксу надо было отрицать *капитализм*, бороться с ним, чтобы познать *его тайны*» (курсив мой. – Б.В.) [135, с. 11]. С точки зрения этой стоящей перед К. Марксом задачи и других определяющих творческую деятельность факторов, он, конечно, имел полное право уделить «началу» столько внимания, сколько уделил. То же можно отнести и на счет Ф. Энгельса. Другое дело, что, настаивая на приоритете производящей человека практики, К. Маркс открыл своим последователям возможность *считать сознание уже в самом способе его зарождения чем-то вроде уполномоченного по решению разнообразнейших забот обыденности древнего Ното* [12]. На самом деле, видимо, именно само же сознание и стало с каких-то пор составлять постоянную «заботу» Ното, даже не будучи еще объектом его внимания.

Таким образом, мы говорим сейчас о том, что *тот биологический вид, у которого стали возможны признаки рефлексивности, оказался покорен их появлением в первую очередь*. Он был втянут в разрешение именно *проблематичности собственного существования*. Угнетающая психику рефлекс-

сивность и зарождавшаяся на фоне этого угнетения способность к «идеализации», опосредуемая, но отнюдь не вызванная орудийно-трудовой деятельностью, и могли стать негативной стороной, *вынудившей прогресс*.

Упрощенно говоря, именно эта сторона *потребовала себе сатисфакции, т.е. насыщения*. А первичные потребности оказались в период дивергенции по сравнению именно с этой стороной не препятствием, а напротив, своего рода отдушиной. Их удовлетворение посредством труда послужило не началом истории, и не толчком к ней, а, наоборот, *компенсатором последствий* этого начала. Труд, таким образом, является одним из *спускных клапанов* начала истории, а не производящей «начало» *причиной*. Так, *индустрия орудий не могла не оказаться во вспомогательной роли в сложившихся внутри групп Ното обстоятельствах нарушения нормального для животных взаимодействия появлением «отношений», обретением «себя»*. Внимание, без остатка направленное *прежде* на чувственно-предметную деятельность, оказалось принужденным подключать рутину поведения и энергетические ресурсы организма к участию в *удовлетворении потребности, которую можно отрекомендовать как безоговорочно новую*. Эту потребность следует отнести на счет процессов связанных с сознанием уже по преимуществу.

Правдиво утверждение Ж. Бодрийяра, что «первоначально потребление благ <...> не соответствует никакой индивидуальной экономии потребностей, но является социальной функцией почета и иерархического распределения. *Первоначально оно возникает не из жизненной необходимости или "естественного права", а из культурного принуждения <...> дабы стала видимой социальная иерархия*» (курсив мой. – Б.В.) [24, с. 13].

Кроме того, дело не только в том, что К. Маркс «причиной и движущей силой потребления» считал «естественные» потребности [57, с. 282]. Пусть Ж. Бодрийяр справедливо и упрекает марксизм за то, что он «опирается на метафизику “природных” потребностей, то есть “естественности”» [57, с. 83]. Хотя ведь и у самого К. Маркса, касаясь удовлетворения человеческих потребностей «товаром», можно найти, что «природа этих потребностей, – по-

рождаются ли они, например, *желудком или фантазией*, – ничего не изменяет в деле» (курсив мой. – Б.В.) [106, с. 43].

Полагают, что К. Марксу действительно удалось открыть общественную природу человеческого труда, поскольку им производятся «в форме вещей общественные отношения людей» [114, с. 83]; см. у самого К. Маркса [106, с. 82]. Но в отношении проблемы *начала* социокультурогенеза это открытие было важным *приоткрыванием*. Правильно или нет трактуем мы идею Ж. Бодрийяра: дело, видимо, вовсе не обстоит так, что впрямую, *производя вещи, производят отношения, но, напротив, ради уже определенным образом сложившихся отношений производят вещи*. Более того, говоря о процессе сапиентации, *само вторжение «отношения» в животное взаимодействие и должно считаться первичным стимулом производства вещей Homo sapiens'ом*. В этом видится нам культурогенное «начало» труда.

Мы полностью признаем примат «знаковой меновой стоимости» [24, с. 12], но все-таки сначала и для «зари» социокультурогенеза. *Базар или ярмарка знаков* были, вероятно, ничуть не менее важны и реальны в древнем становлении Homo разумным, чем «рынок знаков» [23, с. 211] в современности. Следует обратить внимание, что само заблуждение, т.е. отнесение К. Марксом и Ф. Энгельсом причины человеческой *нови* потребления на счет естественных потребностей, зиждется, видимо, на предпосылке, что таковых может быть неисчислимое множество. То есть, в то время как природа скупа на разнообразие и рост потребностей, классики марксизма оказались чрезвычайно щедры в наделении ее ими. Как мы выяснили, они наградили природу ускоренным обогатительным эффектом культуры. И все это, повторим, мы беремся утверждать только в отношении предполагаемых условий дивергенции, а вовсе не о выдающихся прозрениях К. Марксом тайны «товарного фетишизма» [106, с. 81] Homo sapiens'а.

§ 2. Учение о «тормозной доминанте»: предпосылки, методология, выводы

В рассматриваемых концепциях нас интересует главным образом то, как характеризуется в каждой из них биологическая и социальная основы процесса сапиентации. Согласно взгляду Б.Ф. Поршнева, очеловечивание по преимуществу связано с определенным генезисом второй сигнальной системы. В работе «О начале человеческой истории. (Проблемы палеопсихологии)» мы обращаем особое внимание на то, как ее автор описывает «эволюционную базу в высшей нервной деятельности животных», ставшую физиологическим основанием для возникновения т. н. «суггестивного блока» в функционировании центральной нервной системы человека [135, с. 559]. Задача, которую Б.Ф. Поршнева хотел решить в специально посвященной этому четвертой главе «Тормозная доминанта» и в следующей, «Имитация и интердикция», сформулирована им четко. Он намеревался «обнаружить *чисто физиологический корень* второй сигнальной системы <...> биологическую закономерность, необходимую, но недостаточную для возникновения второй сигнальной системы» (курсив мой. – Б.В.) [135, с. 181].

Если даже безоговорочно признать важнейшее значение суггестии для *сохранения* общественных связей, на что верно указывает Н.Д. Субботина [144, с. 174], остается сомнение относительно того, из-за чего стало возможно нечто *вменить* именно человеку, и из-за чего, став *вменяемыми*, люди столь разно реагируют на внушение, что, думаем, вовсе не должно бы следовать из поршнева концепции антропогенеза. Иначе говоря, суггестия – механизм *взаимовоздействия*, что не есть тождество саморегуляции.

Чтобы продолжить разговор по существу нашей претензии, перенесемся от начала четвертой главы рассматриваемого труда к выводам, сделанным в ее конце. Ссылаясь на исследования других ученых, Б.Ф. Поршнева соглашается с тем, что «на филогенетической лестнице от рыб до приматов замечается повышение богатства «компенсаторных» (т. е. неадекватных) реакций» (курсив мой. – Б.В.) [135, с. 263]. Предположено особое значение этого

этого явления в процессе антропогенеза [135, с. 264].

Отчасти некоторый успех книги, к сожалению посмертный для Б.Ф. Поршнева, можно объяснить словами Ф.И. Гиренка: «Поршнева тоже <апелляция к М.К. Мамардашвили. – *Б.В.*> картезианец и тоже марксист. Но он более сциентист, чем экзистенциалист. <...>. В его варианте метода превращенных форм главное место занимают абсурд и инверсия» [43, с. 98].

Добавим ясности в отнесение Б.Ф. Поршнева к картезианцам. Он, по его собственным словам, не является картезианцем, но относит себя в то же время к сторонникам «перерыва», который как некую крепость можно покорять, только осознавая ее настоящую мощь [135, с. 44]. По существу, Б.Ф. Поршнева предложил не дремать в борьбе с методологической силой картезианской «пропасти» между телесной и духовной субстанциями человека, т.е. с тем, что Ж.-М. Шеффер относит к «дисконтинуистской концепции, так как она отрицает генеалогическое единство всех форм жизни» [168, с. 329].

Б.Ф. Поршнева создал оригинальную модель антропогенеза. В ней дуализм оказывается сочетаемым с положением о т.н. «онтическом» единстве животного и человека, но в очень своеобразном воззрении: континуум не как данность и характеристика естественного постепенного развития, и потому единство, но некий поврежденный континуум, который делается нуждающимся в восстановлении посредством «моста» в виде *генезиса* второй сигнальной системы [135, с. 129].

Согласно Б.Ф. Поршневу, дабы инверсия и абсурд стали возможны, т.е. чтобы наступил «абсурд, который сломал инстинкт обезьяны» [43, с. 59], нужен исходный субстрат, с содержащейся в нем *перспективной* непременно *отклоняющего* инстинкты толка. Перспективный в антропогенетическом плане материал, надо полагать, должен был позволить некую *разактуализацию* каких-то инстинктов, которая необратима даже в вероятных случаях возвращения их временной актуальности. И таковым материалом, по Б.Ф. Поршневу, могло стать функциональное расхождение двух процессов, происходящих, для начала, в одном организме.

Исходящему из такого понимания автору работы о проблемах палеопсихологии и понадобилось уже в финале четвертой главы отнести физиологический процесс торможения к разряду *обособленно* «как бы *”патологического”* явления у животных» (курсив мой. – Б.В.) [135, с. 265]. На это спорное положение – *иносказательного толка*, поскольку понятие патологии в отношении торможения все же было заключено в кавычки – мы и обращаем здесь особое внимание. Это положение о начале процесса культурной дивергенции требует существенной корректировки.

Казус, связанный с научной преемственностью, но методологически необходимый, думаем, для оригинальной концепции Б.Ф. Поршнева, заключается в том, что у И.П. Павлова (скажем сначала о нем) тормозной процесс в нервной деятельности не называется патологическим *сам по себе*, и не противопоставляется в таком качестве другому процессу – *раздражительному* (возбуждению). И.П. Павлов говорит другое. А именно, что «на *нормальном* течении этих процессов, с такими же их свойствами <т. е. с нормальными. – Б.В.>, и основывается вся нормальная высшая нервная деятельность», но в эксперименте «эти процессы *со всеми их основными свойствами мы можем сбить с нормальной дороги, сделать патологическими*» (курсив мой. – Б.В.) [125, с. 161]. Таким образом, и при эксперименте речь идет о «*патологизации*» реципрокной связи возбуждения и торможения в целом, а не об аномалии *одной из сторон* процесса, как предложил думать Б.Ф. Поршневу. И согласно, к примеру, рабочей гипотезе, высказанной Л.В. Крушинским, «*в основе патологического возбуждения <...> лежит количественное соотношение двух основных процессов нервной деятельности: процесса возбуждения и торможения*» [78, с. 129] (курсив мой. – Б.В.). Прежде чем вернуться к критике той односторонней («патологической») трактовки, которую дает Б.Ф. Поршневу в своем положении о физиологии нервной деятельности, сделаем предварительно еще несколько более общих пояснений. С точки зрения нашего исходного тезиса, высказанного во введении, концепция Б.Ф. Поршнева недостаточна в том, что реконструкция антропогенетических

условий, несмотря на признание и декларирование необходимости присутствия в них «патологии», все-таки оборачивается у него показом только *успешных* рефлекторных *усилий*. Вменяются последние палеоантропам и неантропам как *борьба за существование*, с основными вытекающими отсюда условиями естественного отбора [135, с. 589], понимаемого банальным образом антропогенного преобладания сильнейшего, или умнейшего. В этой ставке на *силу* у высокоразвитых ископаемых палеоантропов и неантропов (соответственно, на вымирание слабых) Б.Ф. Поршневу, таким образом, остался верен определенной традиции, согласно которой *прогресс* благоволил только либо самым сильным, либо самым юрким, либо самым умным, либо сочетающим в себе все эти будто бы неотъемлемые от задачи выживания всякого животного вида *степени превосходства*. Хотя, надо заметить, что Б.Ф. Поршневу, судя по всему (особенно по главам 8 и 10), очень достойно стремился из этой традиции выпасть.

Ч. Дарвин, соглашался *не* считать «переживание наиболее способных особей» [48, с. 78], единственным условием эволюции. Он просил только учитывать то обстоятельство, что, настаивая на главенстве естественного отбора в эволюционных изменениях, имел цель показать единство создания различных видов в природе. Он пишет: «если я ошибся, придавая естественному отбору большое значение, чего я однако не думаю, или преувеличив его значение, что в самом деле вероятно, то по крайней мере я <...> способствовал ниспровержению догмата об отдельных актах творения» [48, с. 79].

На то, что признаваемое самим Ч. Дарвином преувеличение действительно имеет место, указывали и наши ученые. Одним из критиков его взгляда на *движущую силу* эволюции был В.М. Бехтерев. Можно сказать, видимо, что он считал естественный отбор *истребительным* фактором, который, будь последний всегда и действительно главенствующим, приводил бы к вымиранию вида, а не к выживанию. «В самих приспособительных процессах, – пишет он, – естественный отбор ничуть не повинен. Его роль в эволюции организмов скорее вспомогательная, а не существенная» [20, с. 111]. Это и поны-

не, пожалуй, одно из самых радикальных утверждений, противопоставленных тому положению вульгаризированного дарвинизма, какое выступает основным: внешние условия просто-напросто *отбирают* из предлагаемого биоматериала сильнейших и/или умнейших, отсеивая тем самым *всех прочих*.

Но Ч. Дарвин понимал, видимо, что выживаемость обеспечивается не столько выдающейся силой, ловкостью или исключительным интеллектом, сколько восприимчивостью к переменам. Как трактует этот принцип Ж.-М. Шеффер, «генетический вариант, благоприятный в одной среде, может быть неблагоприятным в другой» [168, с. 334].

Так или иначе, Ч. Дарвин повествовал в основном о жизни животных. Но нас куда больше интересует, что, заговаривая все же о роде *людском*, он, с одной стороны, приходит к выводу, что «для человека было бы *бесконечно выгоднее* произойти от *какой-нибудь сравнительно слабой* формы» (курсив мой. – *Б.В.*) [48, с. 82]. Суть критики может тут заключаться в том, что Ч. Дарвин обращается к этому важнейшему для теорий очеловечивания допущению лишь с тем намерением, как оказывается, чтобы незамедлительно вернуться к оправданию другого главного принципа естественного отбора, *противоположного восприимчивости к прогрессивным переменам*: сильнейший, проворный, умнейший гарантируют эволюцию тем, что могут подавить слабого (возможно, бывшего сильнейшего и/или умнейшего), неспособного на то, чтобы выжить в новых реалиях. Поэтому, будто спохватываясь, Ч. Дарвин сразу же продолжает: «Физическая слабость человека <...> недостаток природного оружия и пр. были более чем уравновешены <...> умственными способностями <...> общественными свойствами, которые научили его помогать своим ближним» [48, там же]. Складывается впечатление, будто Ч. Дарвин, даже среди благочинных англичан отличавшийся выдержанностью, в данном случае поддался некоторой панике: *как бы от «слабости» произошедший человек не оказался сам нежизнеспособным слабаком!* По-другому: сила мышц, когтей, зубов превзойдена *равносильным* же или *сверхсильным* умом. Клин самым тривиальным образом выбивается клином. Вряд ли автор

заметно отступил здесь от изложенного Ч. Дарвином [129, с. 339]. Как видим, именно по Ч. Дарвину получается – *тотальность борьбы за существование, перекочевавшая из мира других животных в мир Homo sapiens'а*.

Ф. Ницше, в согласии с основными постулатами своей философии, даже высказал очень показательное *сожаление*, что вопреки мысли Ч. Дарвина «подбор основан не на совершенстве <...> слабые богаче духом... *Чтобы стать сильным духом, надо нуждаться в этом; тот, на чьей стороне сила, не заботится о духе*» (курсив мой. – Б.В.) [122, с. 196]. Следует помнить, что философ понимает здесь под духом «осторожность, терпение, хитрость, притворство, великое самообладание и вес <...>» [122, с. 197].

Так вот, выясняя жизнь животных и предковых форм людей, точнее, психофизиологию антропогенеза (палеопсихологию), Б.Ф. Поршнев следует тем же путем Ч. Дарвина. Причем это имеет место *почти с самого начала разворачиваемой им концепции*. Пусть процесс, определяемый как торможение в нервной системе, и рассматривается Б.Ф. Поршневым как физиологическая основа для *восприимчивости к прогрессивным переменам*, и как сама первая очевидно необходимая для генезиса сигнальных систем переменна, но физиологический *эффект*, т. е. неадекватный рефлекс, на наш взгляд, *становится уже немедленным и непременным выходом из трудной ситуации физиологического дискомфорта*. И видимо, действительный механизм этого процесса у животных на самом деле близок к трактовке, имеющейся у Б.Ф. Поршнева [135, с. 475]. Но таким образом, можно говорить, что в его описаниях не остается никакой возможности «промежутка» для генезиса структур, образующих то, что определяется категорией идеального.

Знаменательно, что Б.Ф. Поршнев распространяет эту *логику немедленного улаживания сложных физиологических дел и далее*, объясняя с ее помощью и характер взаимодействия особей ископаемых Номо. «Отмена первосигнальной моторики, то есть интердикция, – адекватно передает мысль Б.Ф. Поршнева Ф.И. Гиренок, – составляет нижний предел человеческих коммуникаций. Суггестия является вторым шагом *инфлюативной коммуникации*»

(курсив мой. – Б.В.) [43, с. 100]. Верно. Но в том и дело, что всякая такая отмена, мы бы сказали – адаптивно рентабельное *отвлечение, согласно тому, как описывает это Б.Ф. Поршнев*, оказывается, в конце концов, *насильственным актом*, т.е. уже подавлением *в данной ситуации в чем-то* слабых стараниями *в данной ситуации в чем-то* сильных. В результате – *пагуба* вторых на первых. Да, *другая* интердикция, суггестия, как будто бы меняет их роли местами. *Но принцип остается – устранение или нейтрализация противника. Перемогает один другого или второй первого, и тому подобное так далее.* Этот принцип, принятый как тотальный, не оставляет места собственно ментальной (молчаливой) «драме» очеловечивания конкретного носителя психических свойств, которая, может быть описана в главном только в терминологии *рефлексивности*, т. е. *запинания*.

Эта тенденция – ставка на немедленный «исход», «силу», «ум» одних / «слабость», «глупость» других при выяснении обстоятельств сапиентации – ошибка, исправить которую необходимо. Сделать это настолько же сложно, насколько сложно описать само возможное *промежуточное* состояние «материи», которое и есть, видимо, необходимое условие появления в этом состоянии чего-то идеального: *отношения* к кому-то/чему-то, знака, символа и т. д. Ведь действительно, «никаким *однородным* преобразованием внешнего внутреннее не получить» (курсив мой. – Б.В.) [43, там же].

Так или иначе, то, что, может быть, «вторая сигнальная система родилась на *фундаменте* интердикции» (курсив мой – Б.В.) [135, с. 564], не обеспечивает, и после всех перипетий с интердикциями, того *из-за чего*, например, «речь трансформируется в индивидуальном мозге в *задачу*» (курсив мой. – Б.В.) [135, с. 106]. В чем может заключаться эта «задача»? Согласно Б.Ф. Поршневу, в том, чтобы сбить с толку противника и сломить его сопротивление. Ведь если посмотреть на смену интердикций, представленную Б.Ф. Поршневым, то можно обнаружить только «силовое», рефлекторное, *взаимодействие* животных, и нельзя обнаружить условий для появления отношения, которым только и может существовать «интрапсихическая *саморегулирую-*

щаяся система» (курсив мой. – Б.В.) [135, с. 559]. Думается, такая ментальная система без *отношения*, зарождение чего сопряжено ни с чем иным как с рефлексивностью, невозможна. *Саморегуляция возможна у существа, ориентирующегося по своему отражению в самом себе, и способного отражению попенять.* Мы исходим из того положения, что *животные ограничены взаимодействием и никогда не испытывают отношения.* Если люди, действительно, социальны с самого начала истории [135, с. 626], то обезьяны, если они не слышат и не видят «собрата» непосредственно, остаются *безучастными* к нему. Б.Ф. Поршнев, знаем мы, это тоже понимал.

Кроме всего, он утверждает, что «ответ молчанием», который как будто бы восходит уже «к финалу чисто суггестивной стадии эволюции второй сигнальной системы» – это «первый шаг становления ”внутреннего мира“ <...> ворота к мышлению» [135, с. 586, 587]. Но нам кажется неверным суждение, что к этим воротам мог привести бесконечный ряд интердикций, строго говоря, взаимодействие животных, т. е. из разу в раз в противостоянии возобновляющийся «галдеж» (*зычный* или *молчный* – не суть важно), которому генезис мышления противопоказан. Хотя так оно и случилось, по Б.Ф. Поршневу: согласно творческому замыслу [135, с. 45] интердикции привели к *взаимоотношению* в сообществах, к категории «”отношений“ как отличительной специфики людей» [135, с. 607]. И тот же ряд интердикций направлен им к «начаткам ”культуры“», но как к исключениям из охватывавшего то одних, то других участников дивергенции *лишения* «организма нормальных раздражений из внешней среды или биологически нормальных реакций на них» – депривации [135, с. 607, 608]. Такое толкование роли сменяющих друг друга интердикций стало возможным при понимании дивергенции палеоантропов с неантропами как борьбы животных за существование, вылившейся в идентичную войну за индивидуальное мышление с суггестией, исходившей от «первичной общности» [135, с. 626].

То, что Л.С. Выготский показал на примерах онтогенеза, Б.Ф. Поршнев применил к своей модели филогенеза предков *Homo sapiens*’а, правда, ориги-

нальным образом, и отчасти. Допустимость такой экстраполяции то и дело подвергается сомнению (Ф.И. Гиренок, К. Лоренц, С. Пинкер). С. Пинкер пишет: «Теперь <...> меньше стало искушение отождествить его <мышление. – Б.В.> с языком лишь потому, что слова более осязаемы, чем мысли. <...> лингвистическая обусловленность является заблуждением» [129, с. 48].

Л.С. Выготский считал, что корни мышления и корни речи до какой-то стадии их развития совершенно независимы друг от друга у ребенка. Но важнее, что «развитие той и другой функции <...> идет на протяжении всего животного царства по различным линиям» [39, с. 115]. Даже допустив, что решающим для развития мышления ребенка является генезис речи, мы не получим намеченного ответа на вопрос, из-за чего же *отношение* могло стать возможным при дивергенции палеоантропа с неантропом, например.

Но вариант дан в книге Б.Ф. Поршнева, что видно уже из краткого абстрактного изложения им концепции дивергенции, в котором «“интердикция интердикции интердикции” есть перенесение *отношений*, характерных для *дивергенции* в мир самих неантропов – в плоскость *взаимодействия* между особями и группами *Homo sapiens*. В этом последнем случае потенциал дальнейших осложнений безграничен» (курсив мой. – Б.В.) [135, с. 581].

Проблема в том, что остается невыясненным из-за чего могло возникнуть отношение. Ведь *отношения*, сопровождающие дивергенцию, судя по характеристикам, которые дает этому процессу Б.Ф. Поршнев, – это лишь *взаимовоздействие* (интердикциями), которое ни к какому отношению не располагает. Но поршневское *программное*, по существу, объяснение антропогенеза: «*Ключ* ко всей истории второй сигнальной системы, движущая сила ее *прогрессирующих трансформаций* – *перемежающиеся реципрокные усилия воздействовать* на поведение другого и *противодействовать* этому воздействию» (курсив мой. – Б.В.) [135, с. 582].

Б.Ф. Поршнев принимает во внимание также эхολалическую патологию и явление эхολалии, наблюдаемое в онтогенетических примерах. При эхολалической реакции «на требование ”отдай“ субъект отвечает словом ”от-

дай“ и тем освобождает себя от необходимости отдать» [135, с. 583]. Эхолалия, произвольное подражание, понимается Б.Ф. Поршневым как принятие команды как команды вообще, без различения смысла, или содержания. Он, предположив ее возможность и в филогенезе, обнаруживает, что «тут акцент уже не на застывании в моторике всего остального, а на факте *общения* <...>» (курсив мой. – Б.В.) [135, там же].

У Ж. Пиаже есть более сдержанное определение эхолалии, он не находит в ней «никакого общественного элемента» [127, с. 11]. Действительно, *из-за чего* такого рода *детская* игра словами «ради них самих» [127, с. 15] стала бы в филогенезе акцентированной на общении. Если применить все только что сказанное об эхолалии к филогении предков человека, открывается картина обычного противоборства особей: одна посылает сигнал «отдай», другая отменяет его тождеством и «не отдает», или отвечает «нетождеством», и вынуждена «отдать». Все это в зверином контексте рефлекторных реакций, который мы находим в книге Б.Ф. Поршнева, есть копия взаимодействия обезьян, а не общение, которое буквально немислимо без решающего для субъективной реальности человека, без *отношения*. Но ведь взаимодействием без необходимого у людей отношения и закрывается перед животными потенциал сапиентных осложнений. Т. е. в этом смысле ничего не меняется, когда прямое физическое воздействие заменяется давлением интердикцией. Бестии огрызаются, но уже усвоив навык дистантного воздействия на поведение друг друга. Мы и хотим показать, что этот маловероятный путь развития особых психических качеств, обрамляющих появление отношения, прослеживается уже у самых истоков концепции Б.Ф. Поршнева.

Эта концепция антропогенеза поразительным, на первый взгляд, образом пересекается в одном пункте, по крайней мере, с тем, что ныне говорит о языке С. Пинкер. Он пишет: «*Отбор мог “запустить” формирование языковых способностей*, поощряя в каждом поколении тех говорящих, которых лучше всего могли понять слушающие, и слушающих, которые лучше всего могли понять говорящих» (курсив мой. – Б.В.) [129, с. 346]. Хотя у Б.Ф.

Поршнева «запуск» обеспечен, наоборот, *недоразумением* (депривация, абсурд) между этими двумя сторонами – говорящих и слушающих, – естественный отбор тут сохраняет свое значение полностью: они обмениваются сигналами и друг друга *не понимают*, но именно от этого расходятся. *И в результате этой постоянной тяжбы репродуктивный успех, разумеется, остается за теми, кто смог лучше заморочить центральную нервную систему противной стороны.* А отношения как не было, так и нет; рефлексивность-то нулевая. Однако, если в книге С. Пинкера отдание приоритета естественному отбору оправдано и замыслом автора, и фактической его реализацией в тексте, то у Б.Ф. Поршнева такой согласованности первого со вторым мы не находим. Отчасти это объясняется тем, что замысел советского ученого оказывается грандиознее, даже *непосильнее*.

Теория интердикций в плане описываемого в ней взаимодействия принципиально повторяет порядок доминирования, адекватно охарактеризованный Ю.И. Семеновым. Смена интердикций *на всех уровнях поршневской «спирали»* является нам, как и доминирование, «системой постоянного *подавления стремлений* более слабых животных к удовлетворению *более сильными особями»* (курсив мой. – Б.В.) [140, с. 67].

И нам кажется, поэтому, что мы вполне однозначно можем теперь ответить на вопрос В.В. Тена. Он спрашивает: «Когда Б.Ф. Поршнева впервые заявил, что непосредственным предшественником человека разумного является вид “человек безумный”, – это естественный отбор или противоестественный?» [146, с. 218]. Отвечаем, *апеллируя к тому, что действительно изложено в книге Б.Ф. Поршнева: «это» – естественный отбор.*

В финале главы четвертой, от которой мы необходимо отвлекались, обнаруживается иносказательный вывод, вполне сочетающийся с продекларированной в самом ее начале задачей, и *мало совпадающий с содержанием основной части этой главы.* Повторим. Приметное разногласие в ее тексте, нам кажущееся принципиальным, заключается в следующем. *Как процесс торможения в центральной нервной системе, т. е. тормозная доминанта,*

так и его эффект (т. е. неадекватный рефлекс, «неадекватные пары» всех степеней [135, с. 188]), *в итогах определяются как своеобразная и решающая «патология», или «аномалия» в высшей нервной деятельности животных.*

Приняв такую гипотезу самостоятельно, Б.Ф. Поршнев как будто бы выводит ее из исследований рефлекторной деятельности [135, с. 254] выдающимися физиологами, в частности, Н.Е. Введенским. Некое *пророчество* присутствия «патологического» в рефлекторном *взаимодействии* животных Б.Ф. Поршнев обнаруживает в словах из вступления к совместному произведению Н.Е. Введенского и А.А. Ухтомского.

Из сказанного Н.Е. Введенским, однако, ничего «патологического», как Б.Ф. Поршнев склонен характеризовать и торможение, и неадекватные рефлексы, вывести нельзя. Разве к «патологическому» надо причислять само участие в деятельности нервной системы актов «совершенно противоположного [возбуждению. – *Б.В.*] характера», которые сказываются «торможением тех и других аппаратов» [135, с. 238]? С уверенностью можно сказать, что и взгляды А.А. Ухтомского [153, с. 164], высказанные в работе «Доминанта как рабочий принцип нервных центров», не дают повода думать об этом принципе как о порождающем какие-либо исключительные, патологические, явления в нервной деятельности *высших животных*. Правда, он пишет, что сходные опыты его учителя, но уже на спинальной лягушке, привели последнего к выводу о некой *ненормальности* реакций: «Н.Е. [Введенский. – *Б.В.*] все-таки не пожелал дать описанному явлению того общего и принципиального значения, которое мне казалось естественным, — он хотел видеть в описанных межцентральных отношениях скорее *нечто исключительное, почти патологическое* и в связи с этим дал явлению характерное название “истеризиса”» (курсив мой. – *Б.В.*) [там же].

Это может говорить о том, что Б.Ф. Поршнев предпочел принять направление мысли, которое *указанно у Н.Е. Введенского А.А. Ухтомским*. Правы ли мы в этом кратком расследовании происхождения поршневого вывода о *возможности* «патологического» как какого-то противовеса нор-

мальному рефлекторному функционированию у животного? Точно не утверждаем. Так или иначе, вполне очевидно, что автор труда «О начале человеческой истории» искал какое-нибудь *«аномальное состояние в нервных путях»* (курсив мой. – Б.В.) [135, с. 216] как основу для своей концепции антропогенеза. Но найдя такое состояние, условно говоря, едва повертев его в руках, он сразу же и расстался с ним при помощи интердиктивного плана.

Чтобы выяснить некоторое недоразумение, обнаруживаемое у А.А. Ухтомского, сопоставим высказывания ученика и учителя. А.А. Ухтомский пишет, что сам он «исходил из убеждения, что *способность формировать доминанту* является не исключительным достоянием коры головного мозга, но общим свойством центров <...>. *Истериозис Н.Е. Введенского есть, по моему, частный случай спинномозговой доминанты»* (курсив мой. – Б.В.) [153, там же]. Но, давая понятие о своей «третьей теории торможения», Н.Е. Введенский пишет, что «для торможения *не надо специальных волокон, как и специальных центров <...>* Всякое сильное возбуждение одного центра угнетает деятельность всех других рефлекторных аппаратов <...> если на спинномозговой лягушке раздражать один седалищный нерв, то деятельность других рефлекторных центров тормозится» [34, с. 198].

Хотя в процитированных отрывках А.А. Ухтомский говорит все-таки о «доминанте возбуждения», а Н.Е. Введенский о «торможении», в понимании ими самого *принципа* работы доминанты нет никаких значительных расхождений. И Б.Ф. Поршневым, кстати, отмечается то, как А.А. Ухтомского, в конце концов, «озарило сознание, что его учение о доминанте поистине вытекает из представлений Введенского, в том числе о *пессимуме, парабииозе и истериозисе»* (курсив мой. – Б.В.) [135, с. 203], которыми, собственно говоря, характеризуется торможение.

У нас нет особых сомнений в правоте Б.Ф. Поршнева, когда физиологической основой *первой* сигнальной системы у него выступают те неадекватные рефлексы, какие были закреплены в филогении как способствующие адаптации. И мы допускаем, что принцип тормозной доминанты, сформули-

рованный Б.Ф. Поршневым, позволяет выяснить одно из направлений поиска истоков речи в физиологии высшей нервной деятельности.

Несогласие же состоит в том, что *нам не удается разглядеть в иносказательном толковании Б.Ф. Поршневым торможения, с эффектом последнего в неадекватных рефлексах, действительно важного условия для какого бы то ни было сбоя в нормальном у животного рефлекторном функционировании.* Но Б.Ф. Поршневу делает акцент на полагаемом им «аномальном» в нервных путях и «патологическом» неадекватных рефлексов, проводя это в качестве первого аргумента в пользу обязательной биологической закономерности, якобы повлекшей за собой генезис речи.

Базируясь на таком усмотрении, он производит реконструкцию антропогенеза. «Мы нащупали, – говорит Б.Ф. Поршневу, имея в виду принцип осуществления торможения в высшей нервной деятельности, – что значит “наоборот” рефлексу, “противоположно” ему» [135, с. 229]. Но такое функциональное «наоборот», которое было им обнаружено, если и может признаваться за некую аномалию, то ровно столько, сколько нужно времени организму животного, чтобы тормозная доминанта могла реализоваться в неадекватном рефлексе, в как будто бы бесполезном, лишнем, на первый взгляд, движении. На это «начало» уходят, по-видимому, доли секунды. Б.Ф. Поршневу, куда лучше, чем автор, разбиравшийся в механизмах рефлекторной деятельности, не мог этого не понимать. Но он решил, что повторений этого *мгновенного* «наоборот» достаточно, чтобы говорить о нем как о присутствии в физиологии животных некоторого патологического *микроба*.

Мы не находим в концепции Б.Ф. Поршнева открытия достаточной предпосылки к тому, с чем вроде бы соглашается и он сам. Он цитирует остроумное замечание К.А. Тимирязева о *пределе* культурной истории: «”Вся разумная деятельность человека одна борьба – с борьбой за существование“» [135, с. 31]. Но у Б.Ф. Поршнева *борьба одного организма за существование вступает в борьбу с борьбой другого организма за существование.* Другими словами, бой продолжается там, где он должен был прерываться началом

процесса разактуализации инстинктов. Из высказанного в главе «Тормозная доминанта» и «Имитация и интердикция» самим автором и «путем наблюдений над фактами» [135, с. 181], добытыми из анализируемых им источников, скорее можно сделать вывод о *самодостаточности* системы рефлексов.

В то время, как феномен неадекватных рефлексов, представленный Б.Ф. Поршневым как показатель какого-то функционального отклонения от биологической нормы, и обеспечивается, вероятно, срабатыванием удачно обоснованного в концепции принципа тормозной доминанты, он все же не является каким-либо ущербом рефлекторному реагированию и физиологии животного сам по себе. И это потому, думаем, что как раз *«сам по себе»*, т. е. *вне адекватного функционирования, неадекватный рефлекс не существует ни секунды*. Таким образом, мы не находим в этом феномене ничего, что можно было бы рассматривать в методологическом смысле как достаточный повод для последующего обнаружения в нейрофизиологии предков человека чего-то противоположного физиологии животных. Более того: ниже мы попытаемся показать на примерах из текста самого Б.Ф. Поршнева, что такого необходимого и на наш взгляд *урока* не происходит также в случае синтеза этого феномена с т. н. имитативным рефлексом, т. е. когда наступает интердикция, взаимодействие животных.

Итак, автор понятия о принципе тормозной доминанты посчитал приемлемым следующее. «Мы исследовали тормозную доминанту с целью показать, что в высшей нервной деятельности животных налицо *нечто*, что могло бы быть охарактеризовано как *противоположное, обратное их биологически рациональному рефлекторному функционированию*. Пусть и оно подчас использовано в эволюции животного мира для адаптации – это побочный плод. А главное для проблемы начала человеческой истории и самого человека – возможность превращения этого <...> как бы «патологического» явления у животных в опору принципиально новой формы торможения <...>» (курсив мой. – Б.В.) [135, с. 265].

Обратив внимание на кавычки, заключающие «патологию», мы можем

увидеть в самом *факте их применения* желание найти в торможении тенденцию к исходу из биологического в социальное, поскольку второе, действительно, выводится только из первого [135, с. 11]. Эта иносказательность в определении места и роли тормозной доминанты и неадекватных рефлексов в эволюции животных может быть оправдана только желанием творца концепции антропогенеза найти в физиологии животных какие-то симптомы *повреждения* т. н. инстинктивной программы.

Непонятно, однако, в чем может быть заключено «патологическое» самого торможения, когда, в конце концов, у самого Б. Ф. Поршнева, как и у цитируемых им физиологов, торможение выступает скорее *гарантом нормального функционирования рефлексов*, чем как что-то *побочное* для физиологии высших животных. Обращаем внимание на этот аспект значения неадекватных рефлексов в эволюции: *обеспечение этими рефлексами самой возможности обычного (регулярного) рефлекторного функционирования, когда последнее, в свою очередь, дает жизнь первым.*

Так или иначе, мы убеждаемся в том, что *патологический антураж*, был призван Б.Ф. Поршневым, конечно, не просто для добавления колорита своему проекту. Он – не случайность, а необходимый методологический ход. Он привлечен потому, что является концептуальным моментом плана реконструкции: «патологическое» торможения и неадекватных рефлексов взято тут в качестве места старта на пути преодоления замкнутости животного в «биологическом». Нам это кажется фальстартом.

Из слов [135, с. 221] самого Б.Ф. Поршнева видно, что урон, наносимый инстинктам тормозной доминантой и неадекватными рефлексами, мог состоять не в том, что они мешали нормальному, биологически рациональному течению рефлекторной деятельности, а наоборот, как ни парадоксально, в том, что они неотвратимо способствовали этой *норме*. Иными словами, к патологическому психосоматическому состоянию, сказавшемуся разактуализацией инстинктов, могло приводить именно то, *что́ их бесперебойной реализации в рефлекторной деятельности помогало.*

Верным можно было бы посчитать переход Б.Ф. Поршнева к определению того, что стало возможным лишь при начале исхода из «биологии» находившегося еще в ее полной власти существа. Этот шаг – интердикция. Но в том-то и дело, что ее стартовым звеном оказывается неадекватный рефлекс, т. е. явление совершенно необходимое в физиологии животных.

В обстоятельствах «плана интердиктивности» [135, с. 314] «исходное звено – неадекватный рефлекс первого из двух организмов – <...> перестает быть собственно неадекватным рефлексом, а может биологически закрепиться как полезный акт самообороны, шире – как активное воздействие на поведение другого индивида» [135, с. 302]. Интерпретируя эти слова, переведем их на язык биологической полезности, который, видимо, наиболее откровенно выражает смысл процитированного: *то*, в чем и до *воссоединения* с имитативным рефлексом не было ничего *специально* патологического, став интердикцией, так и осталось в эволюции незаменимым крепежом системы инстинктивно-рефлекторного реагирования.

Из двух последних примеров, которым в тексте книги можно найти аналоги, особенно видно, что сама же взаимосвязь «реципрокных (взаимоположенных) центров» [135, с. 220], адекватного и неадекватного, которая вряд ли может быть расторгнута в действительности, не дает повода говорить о какой бы то ни было физиологической аномалии, относимой Б.Ф. Поршневым *строго* на счет роли неадекватных рефлексов.

Превратное толкование Б.Ф. Поршневым патологического аспекта отразилось в пересказах концепции, которые в некоторых ключевых моментах даже увеличивают эту ошибку. Показательна в этом смысле трактовка роли неадекватных реакций, данная О.Т. Вите, который *развивает* мысль именно в декларируемом Б.Ф. Поршневым направлении. О.Т. Вите пишет: «такие скрытые “поведенческие акты”, полезные животному *лишь* своей “притягательной” для всего ненужного силой, и обнаруживаются физиологом экспериментатором в так называемой “ультрапарадоксальной” фазе в виде “неадекватного рефлекса”» (курсив мой. – Б.В.) [36].

Мы не можем не спросить, откуда же берется умяющее «лишь»? Нельзя не заметить из преобладающих в тексте разъяснений самого же Б.Ф. Поршнева, что *торможение с неадекватными рефлексами вернейший союзник нормальных («рациональных») реакций, а не враг.*

Следует обратить внимание, что прежде чем дать свое пояснение О.Т. Вите цитирует целый абзац из книги, опустив только последнее короткое предложение. А именно: «Эти два вида деятельности, – сказал Б.Ф. Поршнев, а О.Т. Вите опустил, – *биологически отнюдь несопричастны друг другу*» (курсив мой. – Б.В.) [135, с. 220]. Нам кажется, факт купирования со стороны комментатора нельзя здесь считать случайным. Вполне вероятно, О.Т. Вите заметил, что это заверение Б.Ф. Поршнева идет в разрез с тем, что в главе четвертой описывается по преимуществу, и в частности, непосредственно перед этими словами. Нам понятно, что *не могут быть несопричастны те феномены нервной деятельности, которые и возможными-то делаются только за счет их сопричастности.*

Думается, угрозу эволюции высших животных, а следовательно, способствование появлению специфически человеческой субъективной реальности содержало в себе то, что Б.Ф. Поршнев как раз относит к «рациональному» в рефлекторном функционировании. А оно в эволюции, в свою очередь, все более и более обеспечивалось тем, что преподносится как неадекватные рефлексы. Как раз т. н. *адекватные* рефлексы, т. е. все «идушие к делу» животного, могли становиться опасно *избыточными*, в условиях усложнения нейрофизиологии в филогении предков человека в частности. Таким образом, необходимое для разактуализации инстинктов и дивергенции что-то патологическое может быть заложено только в перспективе неограниченной рефлекторной реализации инстинктивной базы. Иными словами, *ретардация инстинктов* (самосохранения, пищевого, продолжения рода) *состояла в их свойстве приходить к гипертрофии там, где нейрофизиологическая система достаточно сложна для этого.* Б.Ф. Поршнев же, предложил в своей концепции интердикций некий ревизионизм инстинктов у предков человека, ко-

торый якобы и стал великим кануном начала истории.

«Возрастающая кривая» неадекватных рефлексов, суть эффектов торможения [135, с. 272], ровно настолько, насколько они становятся адекватными (идушими к делу), прямо указывает, что гипертрофия инстинктов вполне вероятное явление, и что именно она могла привести к их же разактуализации. Неадекватные рефлексы, в силу своего свойства становиться идущими к делу, попадают тем самым в разряд подверженных гипертрофии. Вот она и могла вызвать реальный *патогенный* эффект, располагающий к социокультурогенезу.

Вместо фактора ретардации инстинктов Б.Ф. Поршнев открыл на самом деле то, какими средствами мог организовываться их триумф. То, что именно этот триумф мог обернуться их же разактуализацией, и заслуживает нашего особого внимания. Исходя из этого, мнение, что «осознанное поведение человека – закономерное развитие инстинктивного поведения животных» [144, с. 61], требует принципиального дополнения: к *осознанности* привели инстинкты, *развитые*, возможно, до *патогенных эффектов*. Недаром суггестию «можно», как предлагает Н.Д. Субботина, определять как «способ включения инстинктивного подчинения» [144, с. 174].

Поршнева «новая линия физиологической теории» [135, с. 130] в ее «интердиктивном» воплощении приведена как *успешное реагирование ведомых на действия ведущих*, которые лишь меняются ролями, поддерживая тем самым нормальное рефлекторное взаимодействие. И нарушено оно могло быть гипертрофией. Роль т. н. неадекватных рефлексов в антропогенезе, таким образом, могла заключаться только в их свойстве приносить избыточность в реализацию инстинктивно-рефлекторного функционирования высокоразвитых существ. Вероятное *возникновение* этой гипертрофии, ее психофизиологические и социокультурогенные следствия еще будут рассмотрены. Теперь же внимательно присмотримся еще к одной концепции.

§ 3. Решающие модернизации в «сексуальной» концепции антропогенеза

Ю.М. Бородай увязывает сапиентацию с генезисом нравственности. В двух работах – «От фантазии к реальности (происхождение нравственности)» и копирующей ее в первых двух очерках «Эротика-смерть-табу» – их автором повторяется одно и то же условие. «Никакая механическая мастурбация без работы *воображения*, – утверждает Ю.М. Бородай в одном из пояснений о ”холостом обороте“ у животных, – не может вызвать онанистической поллюции» (курсив мой. – Б.В.) [27, с. 83]. Это первая, но не самая решающая из тех двух модернизаций, на которые мы обратим внимание.

Заметим сначала, что и у людей нет обязательной зависимости поллюции от воображения. Обнаружим пример напрямую не касающийся мастурбации, и, тем не менее, что-то предварительно объясняющий. У юноши поллюция может наступить в то время, когда он целуется с девушкой и обнимает ее, до того, что хотя бы отдаленно напоминает полноценный половой акт. В это время он может ничего не воображать, поскольку сексуальное возбуждение обусловлено тут юностью, непосредственным соприкосновением, присутствием объекта страсти.

Казалось бы, Ю.М. Бородай и не говорит о прямом половом контакте. Наоборот, он сказал об «онанистической» подмене. Он, однако, не обратился к факту, что *эрекция*, предшествующая поллюции, должна наступать у *обезьяны* как генетически заложенный эффект. Так, «*внутренними агентами*, возникающими в самом организме» (курсив мой. – Б.В.) [125, с. 175], уже подготовлена физиологическая база поллюции.

Эрекция может возникать и без реальной или мнимой причастности другой особи. Да, следуя логике Ю.М. Бородая, мы могли бы, попытаться сдвинуть представленное им как *факт*, вклинив воображение хотя бы между эрекцией и поллюцией обезьяны. Это, однако, ничего не меняет. Наоборот, после эрекции без участия воображения, оно может становиться еще более ненужным для наступления поллюции у обезьяны. Показательны известия об

обезьянах, что взрослые особи «стимулируют проявление сексуального поведения детеныша с самого раннего возраста, активируя аногенитальную область ртом и рукой, на более поздних этапах онтогенеза матери “отрабатывают” с детенышами элементы сексуальной активности, корректируют правильность их исполнения» (курсив мой. – Б.В.) [30, с. 104]. Из этих наблюдений за онтогенезом обезьяны следует, что ей просто «некогда» и не из-за чего применить воображение для того, чтобы случилась поллюция.

Вступая в период взросления, самец шимпанзе получает сильнейший стимул эрекции – поллюцию. При наступлении эрекции уже как результата изменений в организме, связанных с репродуктивным возрастом, он тем более не может игнорировать такой *факт*. Единожды удовлетворив потребность без участия самки, ввиду, кроме уже приведенных обстоятельств, условия доминирования других самцов, молодой начинает прибегать к этому часто. Таким образом, безусловный рефлекс становится у животного условным. И воображение в этом ничуть не участвует.

«У Ю. Бородая человек начинал как онанирующая обезьяна», – подтверждает Ф.И. Гиренок [43, с. 17]. И не просто как онанирующая, а как воображающая при этом *начале*. Повторим антитезис: физиологический эффект сексуального возбуждения животных не нуждается в воображении, пусть какие-то *галлюцинации* у них и надо допустить в принципе. В противном случае мы должны согласиться с доказанностью признаков, соответствующих воображению, на основании попыток иного рода, но тоже «альтернативного» удовлетворения, наблюдаемых у собак, кроликов, коров.

Сельским жителям доводится видеть как в стаде, состоящем из разновозрастных и первотельных коров, в период «течки» особи *покрывают* друг друга. Это особенно часто наблюдается, если в стаде нет быка. Для молодежи скота, вступающей в репродуктивном возраст, «обнимательный рефлекс» еще более обязательное явление [68, с. 163]. Или, что еще более показательно, кобель пытается удовлетворить желание, используя ногу хозяина. Или, карликовый кролик, выпущенный из клетки гулять по квартире, пытается

осуществить половой акт на полу с воздушными шарами, которые случайно оказались после вчерашнего праздника приспущенными примерно до размеров животного. Примечательно, что, в отличие от примеров с коровами, псами и обезьянами, с представителями своего вида этот кролик соприкасался прежде описанного случая лишь задолго до вступления в репродуктивный возраст, в период вскармливания его крольчихой, от которой он был очень рано отнят. Спросим себя снова: *кого* или *что* при этом полуакте с воздушными шариками мог воображать кролик? По-видимому, никого и ничто. Если инстинкт не может быть исполнен в движении, это заставляет животное находить стимулы, чтобы его реализовать: «Эти поиски <...> Уоллес Крейг назвал аппетентным поведением» [90, с. 132]. Л.В. Крушинский приводит очень показательный пример: «речные чайки, содержащиеся в неволе, спариваются между собой только при появлении какого-либо необычного объекта. Подобные факты трудно объяснить с позиции Лоренца и Тинбергена о действии раздражителя по принципу ”ключа к замку“. Какой раздражитель явился здесь ”ключом“, устранившим блок для дренажа возбуждения из полового центра?» [78, с. 57].

Думаем, что ни сексуальные акты между *самцами* шимпанзе или между *самками* бонобо [31, с. 102], ни характерные телодвижения по реализации ими инстинкта размножения в одиночку нельзя даже назвать «компромиссом». Компромисс предполагает все-таки хоть какую-то возможность выбора. Но дело не в том, что бонобо или шимпанзе *выбирать* не дают доминирующие сородичи группы, а в том, что им, как и кролику, возможность выбора совершенно без надобности. «Вспомним действительно, – советует Л.С. Выготский, – что именно *отсутствие “идеации”, т. е. оперирования следами неактуальных, отсутствующих стимулов*, является характерным для интеллекта шимпанзе» (курсив мой. – *Б.В.*) [39, с. 125].

Возможность воображения автор связывает только с «идеацией». Характеризуя ментальные образы, Д. Чалмерс, пишет следующее. «Зачастую визуальные образы, *созданные* нашим воображением, обладают *богатой фе-*

номенологией, хотя они и не так детализированы, как те, что извлечены из прямого визуального восприятия. Кроме того, если закрыть глаза и прищуриться, возникают любопытные цветовые паттерны, а после взгляда на что-то яркое – сильные *остаточные образы*. *Воображение может создавать* и аналогичные слуховые ”образы“, и даже тактильные, обонятельные и вкусовые, хотя их не так просто удержать <...> » (курсив мой. – Б.В.) [166, с. 26].

Мы, однако, воздержались бы отнести *все* описанные здесь галлюцинаторные *изразцы* к воображению. Нам кажется, пытавшийся, *в принципе*, бороться с феноменологической описательностью Ю.М. Бородай, как и Д. Чалмерс в данном случае, не обратил достаточного внимания на разделение того, что репродуцируется как галлюцинация («остаточные образы»), и того, что *создается* воображением. Если применить для характеристики этих образов медицинский термин, то можно назвать их совершенно *неоперабельными*, если они не созданы или не взяты на вооружение нашим воображением. То есть они, покуда воображение не взялось за них, остаются «*безидеационными*». Хотя, с одной стороны, надо согласиться, что такое разделение – крайне сомнительное мыслимое предприятие, с другой – все-таки *мерцательность* данных образов и их происхождение не позволяет по их поводу говорить о воображении. В связи с тем, что здесь хочет сказать Д. Чалмерс, уместно вспомнить классический, можно сказать, растиражированный случай видения оазиса в пустыне. Подобные случаи хорошо показывают, что воображение может создать галлюцинацию, которой оно может оперировать. Но что галлюцинация *породила* бы воображение, этого, по-видимому, быть не может. Мы склонны считать, что воображение ближе к тому, что в «каталоге сознательного опыта» [166, с. 23] относится Д. Чалмерсом к «осознанному мышлению», когда «есть что-то, что выражает то, каково это – обладать подобными мыслями. Когда я, к примеру, думаю о льве, в мою феноменологию проникает некое качество львиности: характер мысли о льве неуловимым образом отличается от характера мысли об Эйфелевой башне» (подчеркн. мной. – Б.В.) [166, с. 27]. Д. Деннетт «насчет *действительной* фено-

менологии» (курсив мой. – *Б.В.*) заключил, что «нет такой вещи» [177, с. 365]. Не имея возможности и необходимости разбирать здесь сложнейшую полемику философов сознания, автор может, по крайней мере, сказать с уверенностью, что именно обязательным присутствием в воображении *характера мысли* может быть уничтожена галлюцинаторная неуловимость образа. Без этого определяющего характера нет и воображения.

Ю.М. Бородай подкрепляет модернизацию о воображении данными из экспериментальной этологии. «Животные не грезят, – согласен Ю.М. Бородай, – хотя *потенциально “грезы” уже заданы здесь <...>. <...>*. Лоренц рассказывает: “В большинстве своих экспериментов, проводимых на котах, проф. Гесс <...>. Если он стимулировал “центр драчливости”, то кот *вел себя так, как если бы* перед ним действительно был соперник <...> вплоть до “взрыва”, выражающегося в настоящей битве с *воображаемым* противником”» (курсив мой. – *Б.В.*) [27, с. 56].

Это очень поспешные выводы о воображении, получаемые при наблюдении за *моделью*. В одном из научных рефератов обнаруживаем следующую важную информацию. Некоторые ученые «работая на крысах, с успехом применяли для вызова агрессии удар током *в ноги (фут-шок)*. <...> самцы, получившие удар током, нападают <...> на самок, *манекены и мертвых крыс <...> т. е. поведение крыс явно отличается от естественного*» (курсив мой. – *Б.В.*) [160, с. 30]. Таким образом, поведение самца крысы, аналогичное поведению кота, может быть вызвано и ударом тока *по ногам*, а не только по т. н. центру драчливости. Какой тут может работать «образ», совершенно нельзя понять. Думаем, никакой: скорее всего, *именно в этом случае*, животное ведет себя агрессивно от боли, а не от «грезы».

Кроме того, имеет место явный перехлест с *воображением*, который, правда, легко подкупает: сначала К. Лоренц говорит, что кот *вел себя, как если бы*, а затем, вдруг, появляется «воображаемый». Принципиально присущий бихевиоризму метод – говоря о сознании, следить только за поведением – применяется, чтобы показать, что электрическим раздражением мозга яко-

бы можно вызвать у животного воображение. Но и более того: из этого опыта *как будто бы должно следовать*, что греза *необходима* коту, чтобы производить характерные для драки движения, даже если его мозг просто-напросто раздражается электричеством, что, в конце концов, и вызывает, видимо, соответствующие мышечные сокращения и телодвижения.

Биолог Ф. де Вааль согласен, что почти нет свидетельств того, что животные *«хоть как-то»* оценивают действия, которые их непосредственно не затрагивают. <...>. Именно это отличает человеческую *мораль* от всех *прочих* <...>» (курсив мой. – Б.В.) [31, с. 31].

Сложная система доминирования у животных не добавлена, как у людей, *отношением*, что в корне меняет назначение эффектов социальной иерархии. Воображение и отношение как его частный случай зиждется на способности к «идеации». Распространив правоту этого тезиса на сферу сексуальных связей, укажем, что ментальная структура отношения может извращать всю схему взаимодействия полов, присутствующую у животных. Существует богатая палитра *взаимоотношений*. Мужчина, столкнувшийся с властолюбивым начальником, может выказывать полную покорность, будучи несколько лет кряду любовником его жены; не исключен случай искренней расположенности любовника к мужу любовницы, занимающему высокое социальное положение; может быть и так, что и последний соглашается на альковный выбор жены. Эта, скажем так, *идеальная* кость подчинения и/или согласия, брошенная сопернику, подвластному/превосходящему лишь условно, невозможна в группе обезьян.

Т. н. «просоциальность», высокая социабельность, обезьян очевидна и для нас. Приматолог может описать поведенческие ситуации в группе обезьян совершенно аналогичные человеческим, на первый взгляд. Но решающая разница узнается не по внешнему сходству ситуаций. Ни один из нападающих на доминирующего самца *не изображает* непокорность, ни один из сторонящихся *не изображает* покорность. Они *не покушаются* и *не соглашаются*, *не притворяются*, но *существуют этой покорностью*, и оставляют

ее сразу, не откладывая, когда приходит звездный час ослабления «альфы», или когда условия изменятся в их пользу за счет каких-то других обстоятельств (внезапной гибели доминирующего, например). А у людей на подобную «простую основу накладываются подчас лукавство и подозрение» [135, с. 272]. Поправим Б.Ф. Поршнева. С лукавством, подозрением, равно как с уважением, пиететом и другими вариантами *отношения*, часто характеризующегося смятением чувств, жизнедеятельность людей сопряжена то и дело, а не *подчас*.

Верным будет привести доводы и возражения на базе данных приматологии. Ф. де Вааль свидетельствует о мамаше-шимпанзе, «младенца которой *с самыми лучшими намерениями* утащила любопытная самка-подросток. <...>. Но мать *подавляет* в себе желание преследовать несносную юницу, потому что *боится*, что та, забравшись на дерево, подвергнет опасности ее драгоценное дитя» (курсив мой. – Б.В.) (31, с. 220). Ученый описывает состояние самки так, будто она раздираема *внутренними противоречиями*. На наш взгляд, вполне соответствующий точке зрения Б.Ф. Поршнева, дело об обезьяньем предвидении (воображении) решается опытом и только им: намерения проказницы-обезьяны *точно известны* мамаше, поэтому мамаше *не из-за чего подавлять в себе желание*. Но ведь у людей столь же неколебимого знания о намерениях почти никогда не бывает; ни о чужих, ни даже о своих. Каждая опытная (и не очень) мать человеческая знает другое: случиться может *всякое*, а не только то, что уже испытала она сама или то, о чем она осведомлена из разных источников. *Она вообразит, что может произойти и то, чего она даже не в состоянии вообразить. Это и есть воображение.*

Ф. де Вааль приводит и другие примеры самоконтроля, который считает у обезьян необходимо имеющимся. «К примеру, иногда альфа-самца буквально *донимает* более молодой соперник <...>. *Опытные альфы полностью игнорируют всю эту суету* <...>. <...> когда придет время для контрнаступления, молодой да горячий окажется в явном проигрыше» (курсив мой. – Б.В.) [31, с. 221]. Т. е. и в данном случае обезьяна выставляется *стра-*

тегом, словно бы способным предугадывать варианты развития событий, вообразить их и *поэтому* контролировать себя. Мы думаем, что опытные альфы, наоборот, потому придерживаются *тактики* полного игнорирования покушений молодняка, что *ни в какой стратегии нужды не испытывают*. Стратегия дает *выбор* тактик. Животным он не нужен. «Дело не только в том, – написано у Ф. де Вааля же двумя страницами выше, – что все обезьяны знают свое место; дело в том, что *они знают, чем может кончиться нарушение правил*» (курсив мой. – Б.В.) [31, с. 218]. Согласимся: *обезьяны точно знают*. Люди – *не знают точно*. Недаром многие люди считают, что люди «свободны». Эта т. н. свобода донимает человека более решающим его жизнь образом, чем даже третирующий конкурент.

Следующее за этим уверение Ф. де Вааля парадоксально связывает его представление с принципиальным моментом концепций Ю.М. Бородая, Ю.И. Семенова и некоторых других исследователей, полагающих, что антропогенез и есть генезис нравственности. Ф. де Вааль пишет: «*Социальная иерархия – гигантская система запретов и тормозов*» она «проложила путь к человеческой морали, которая представляет собой *такую же систему*. *Ключевой момент* здесь – *контроль* поведенческих импульсов» (курсив мой. – Б.В.) [31, с. 218–219]. Если здесь, через посредство *ключевого момента*, со строгой системой взаимодействия животных, по существу, отождествляется мораль, то советские ученые, наоборот, отвели *табу* роль контролера инстинктов. Они согласились считать, что *табу возникло* как имеющее на последние такое же воздействие, какое оказывает на инстинкты *особи* названная система внутри стадного взаимодействия. Кроме того, выясняется, таким образом, что *табу-запрет* не только контролирует, т. е. *налагается* на инстинкты, но и *возник* из них, как будто бы именно ими был порожден. Ю.М. Бородай, правда, попробовал выписать гипертрофированному инстинкту размножения запрет через выведение поллюции из воображения (фантазии). Но как раз из-за такого рода модернизаций этот проект и замкнулся у него рефлексологией.

Все трое упустили из виду – в *морали* («человеческой») меняется гла-

венствующая функция того, что можно называть социальной иерархией. С одной стороны (у животных) – самодостаточная система иерархии, не требующая чуждых инстинктам и рефлексам, избыточных запретов. С другой стороны (у людей) – эту функцию следует по преимуществу относить к попыткам осуществить репрезентацию существования. Потребность в ней (вопреки мнению Ф. де Ваала о *совпадении* основополагающих потребностей животных и людей) у обезьяны отсутствует, а у человека есть, поскольку и основополагающим-то у него часто и обязательно выступает нечто *добавочное*. Контроль же за т. н. инстинктивными импульсами индивидов, производимый социально обусловленными нормами, становится у человека побочным эффектом. Так что «Десять лишних заповедей», как назвал шестую главу своей книги Ф. де Вааль, остаются действительно лишними для обезьян, но только не для людей. Именно эволюционисты могут понимать это не хуже, а лучше сторонников креационизма. Так Р. Докинз подтверждает не им открытое: «На религиозные обряды растрачивается огромное количество ресурсов, а дарвиновский отбор неустанно отсеивает лишние затраты. Природа – скарредный бухгалтер <...>, безжалостно отсекающий любое излишество» [55, с. 231]. Такое мнение по поводу *природы* требует корректировки. Но в главе первой § 2 уже было показано, что относимая к людям потребность репрезентации существования понуждает беспрецедентно поднять *порог избыточности*.

Ю.М. Бородай *приводит подтверждения из жизни людей там, где наблюдается поведение животных*. Известно из опыта и отражено в авторитетных научных публикациях, насколько решающим образом психологические мотивы поведения людей дестабилизируют то, что можно относить к функционированию инстинктивно-рефлекторной системы. Хотя на самом деле, эти мотивы посвящены только «самим себе», а не инстинктам и не первичным потребностям. «Если вы вдруг увидите змею и сильно испугаетесь, вы вправе назвать это инстинктивным импульсом <...>. <...>. С другой стороны <...> кого-то постоянно охватывает страх в тех случаях, когда он видит

безобидную курицу. <...> имеет место фобия, а не инстинкт, поскольку вошедший в привычку страх возникает изолированно и не является общей для всех особенностью» (курсив мой. – Б.В.) [172, с. 152].

Перейдем к еще более значимой модернизации, возникающей в книге «Эротика-смерть-табу». По-видимому, одной из первых опубликованных реакций на эту книгу стал отзыв О. Мраморнова. Давая краткий очерк концептуальных положений Ю.М. Бородая, он излагает: «Бородая волнуют загадки антропогенеза (“ад антропогенеза”) и зарождение сознания <...> Эротика плюс смерть, или эротика равна смерти <...> табу ставит преграду основному инстинкту – губительной эротике» (курсив мой. – Б.В.) [116, с. 232].

Критику можно продолжить тем, что *монолит* (гештальт-восприятие), т. е. «реальная напряженно-конфликтная ситуация, подлежащая здесь символизации (эротика-смерть-табу)» [27, с. 162], состоит, вероятно, из частей, возможность *взаимопроникновения* которых, сопряженность их, применительно к предгоминидам, чрезвычайно невелика.

Существуют проблемы, связанные с понятием «гештальт». Лестно отозвавшись о способе «анализа, в ходе которого факты помещаются в рамки целостного ”поля“» [128, с. 114], Ж. Пиаже в работе «Психология интеллекта» все же критикует «доктрину формы». Он видит необходимость усвоить, что «язык целостностей оказывается всего лишь способом описания, и наличие целостных структур <...> требует объяснения, которое отнюдь не заключено в самом факте существования целостностей» (курсив мой. – Б.В.) [там же]. На наш взгляд, Ж. Пиаже тут абсолютно прав. Он считает, что «физические формы» по отношению к мышлению для экспериментатора В. Кёлера исполнили роль вечных идей. Мы согласны с подобным же выводом Ж. Пиаже по применению теории формы к исследованиям проблем интеллекта М. Вертгеймером, у которого, в отличие от В. Кёлера, «мы имеем дело уже не с действием, а с мышлением» [128, с. 113]. Хотя М. Вертгеймер при рассмотрении проблем интеллекта уделяет внимание важности *постановки задачи еще до начала ее продуктивного решения*, нас сейчас интересует, на-

оборот, условия невозможности как-то осуществить даже *постановку*. *Способность знать задачу* интересна нам лишь во вторую очередь.

Приверженность «вечной истине» мы находим и в работе «Эротика-смерть-табу». Да, полагать для предгоминидов или для каких-то близких им по развитию животных *действенность* табу, значит, открыть им ворота в мир Ното, *ключ от которых – «смерть»*. Ю.М. Бородай пишет, что у предгоминидов онанизм как «простейший способ произвольного самоудовлетворения *должен быть затруднен*, поскольку в их гештальт-восприятии прямое проявление сексуального инстинкта *прочно слилось со смертью*» (курсив мой. – Б.В.) [27, с. 159]. Проблема, которую Ю.М. Бородай вообще не считал существующей, заключается в том, что *такого ключа от гипотетически допущенных ворот в мир Ното, как «смерть», у обезьяны, скорее всего, нет*. В концепции Ю.М. Бородая *бренность принята как данность, без какого бы то ни было предположения ее генезиса, и именно поэтому запросто вписана в «гештальт»*. Он полагает, что у «хищников предгоминидов общая величина внутреннего сексуального напора» могла быть ограничена тем, что «половой страх здесь становится буквально *смертельным*» [27, с. 157]. Видимо, Ю.М. Бородай вовсе не посчитался с тем, что совершенный цинизм бестии, о котором говорил Ф. Ницше [119, с. 232], как раз и обеспечивается, может быть, тем, что *буквальный страх здесь есть страх существа «бессмертного», а не конечного*.

Биологическая смерть – это полное завершение и ауторитмии, и рефлекторного реагирования организма. Можно допустить, что вне этих физиологических процессов для животного ничего нет. За пределами такого понимания обычная гибель животного оборачивается в идеальное представление – «смерть». Преследуемая хищником косуля мчится, выбиваясь из сил, не потому, что боится погибнуть, но поскольку природа не предоставляет ей возможности выбрать – *бежать или погибнуть*. Она бежит, поскольку *не бежать для нее невозможно*. Домашний пес чахнет не потому, что проникся смертью хозяина, а поскольку тот больше не уделяет ему внимания. Старые и

больные кошки уходят из дома не умирать, а жить (они поедают траву, например), ища избавления от физической боли. Список подобных предположений логично распространить и на шимпанзе.

З. Фрейд понимал под проблемой смерти нечто, кажется, совсем не составляющее «проблемности» в рассмотрении вопросов антропогенеза, т. е. дивергенции. «Для *первобытного человека*, – сказал он, – *продолжение жизни – бессмертие* – является чем-то само собой разумеющимся» (курсив мой. – Б.В.) [157, с. 76]. Думаем, у З. Фрейда, в связи с его тоже *нравственной* гипотезой антропогенеза, вполне видны признаки непонимания, что *бессмертие у животных* есть *не продолжение жизни*, как, скорее всего, и *стало* для первобытного человека, а *сама жизнь*. И Ю.М. Бородай последовал тут за тем, кого он критиковал.

Ю.М. Бородай исходит, кроме прочего, из положения о следующем различии: «*нравственный императив, в отличие от “сдерживающей” функции инстинкта самосохранения, касается всех членов исходных (родовых) человеческих общин без исключения*» (курсив мой. – Б.В.) [27, с. 98]. Мы, напротив, полагаем, что сдерживание инстинктом самосохранения касается не только относительно слабых особей в группе обезьян, но и сильнейших. И процитированный тезис Ю.М. Бородая разбивается именно с помощью описанных им самим физиологических («онанистических») условий возникновения *нравственного самоограничения – табу*. Он справедливо подтвердил, что «само по себе сознание (индивидуально-невротическое воображение) — весьма сомнительное приобретение для высокоорганизованных существ» [27, с. 84]. И чтобы такое сознание, предполагаемое в своем зарождении как аналог *бунта* против природы у предгоминидов, могло бы обернуться пользой в каком-то ином, не чисто биологическом, отношении, нужен *обратный ход* к реальности, выход из состояния *тупика*. Выход из этого *биотупика* вероятен посредством воздействия фактора «*коллективных представлений*», которые являются *естественным аккумулятором общественного опыта* и исходной базой *трансформации энергии индивидуальных аутистических устремлений*

во всеобщую логику понятий» (курсив мой. – Б.В.) [27, с. 85]. Эти *параметры* обратного хода не кажутся неправдоподобными.

Однако, поскольку в русле рассуждений Ю.М. Бородая о генезисе идеального важнейшее место занимает самоудовлетворение обезьянней особью сексуального влечения, надо выяснить, сколь разрушительную роль такой подлог играет для концепции в целом. «Онанизм» и «гомосексуализм» обезьян делает маловероятным бунт против *естества* в стаде. В то же время, забегаая вперед, скажем больше: *необходимости в какого-то рода бунте, на реконструируемом нами этапе дивергенции просто не было.*

Вернемся к цитате. Мы обязаны предполагать, что́ это был за *общественный* опыт, только со слов самого Ю.М. Бородая. Это – опыт *зоологического стада*, как бы поставленного перед выбором ввиду биологического тупика: либо наступить на горло собственной (биологической) песне, либо вымирать. Но чего бы ради даже очень высокоразвитое животное стало *бунтовать* против *привычного*, в данном случае, гипертрофии полового инстинкта? Ведь если что-то и могло серьезно *потрясать* это животное, то лишь нечто выбивающееся за рамки обычного поведения сородичей в его группе.

Так вот и допустим, стараясь не отклоняться от бородаевской трактовки, что этот опыт складывается («аккумулируется») из индивидуальных устремлений *онанирующих особей*. Таким образом, идеальное («холостой ход») удовлетворение сексуальной потребности становится опытом большинства. Но из-за чего, или, применяя методологическую установку Ю.М. Бородая на генетическое понимание проблемы, *из чего* же тут возникнуть бунтовщикам и табу? Автор работы «Эротика-смерть-табу», напомним, решает этот непростой вопрос, игнорируя проблему: предгоминидам он запрещает онанизм тем, что *делает их смертными*, но как бы *ввиду самой же этой забавы и очень вероятной у них полицикличности сексуальных взаимодействий.*

Что, однако, если предгоминиды были «бессмертны», как все животные? Слабая особь, самец, сталкиваясь с сильным самцом и с соответствующим предпочтением самки, убегает, чтобы унять похоть *незатратным* спо-

собом. Из-за чего бы тут появиться исходной антропогенетической ситуации (которая, впрочем, верно характеризуется Ю.М. Бородаем как биологический тупик, и которая, как таковая должна была лечь в основу зарождения идеального)? Ведь эта ситуация вовсе не тупиковая в биологии. Она, напротив, без остатка соответствует системе доминирования, естественному отбору и сохранению вида. И гештальт-представлению «эротика-смерть-табу» пути здесь, наоборот, перекрыты: сильные особи стада заблокированы от него своей мощью, бунтовать им незачем; у слабых есть их легкий путь (онанизм); самок это вообще не касается, поскольку из-за отказа их не убьют, а если какую-то и убьют, то *туши* идеальное тем более не грозит.

С прицелом на высокую степень социальности и, вместе с тем, уже полученный предгоминидом опыт мастурбации допустим совершенно естественную ситуацию, что слабые самцы крепнут и меняются с дряхлеющими (бывшими сильными) местами. Если дряхлых сразу же не убивают, и они еще способны к эрекции, то, *согласно принципу естественной аккумуляции опыта в группе*, они тоже получают или, вернее, все чаще возвращаются к своему же прежнему опыту, который был когда-то их уделом как слабых.

Если бы замысел Ю.М. Бородаея начинался с признания, что каждого члена *человеческой* общины *касается его брэнность*, а не только нравственность, и также, что животные обречены на *вечное* существование, то его генетическое понимание проблемы должно было бы приобрести иной вид.

Полагая, что З. Фрейд обосновывает свою концепцию очеловечивания весьма тривиальными обстоятельствами аде́льфофагического поведения (антропофагией), Ю.М. Бородай сам, в конце концов, превращает *несравнимо более обязательный (обычный) физиологический процесс* в нечто *разрешающее* генезис идеального [116, с. 233]. Предмет критики может здесь обнаруживаться тогда, когда мы попытаемся-таки объединить «гомосексуализм», «онанизм» обезьян, *подразумеваемые* у предгоминидов и самим Ю.М. Бородаем, с возможностью биологического тупика и предположением о невротическом бунте, который представлен тем решающим условием, что животное

будто бы «смертно». Если онанизм *очевиден*, тупик в биологии *вероятен*, то бородаевская *риторика бунта* (взрыв рефлексов) *ничем не объяснима*, кроме того, что так «характеризует шизоидов Э. Кречмер: ”Они герои переворотов, когда невозможное становится единственной возможностью...“» [27, с. 157].

Однако шизоид – человек. Он – *смертовед*. И мы, кстати, можем привести характерный пример как раз из книги Э. Блейлера (на него Ю.М. Бородай ссылается), введшего понятие «аффективной двойственности (амбивалентности)», которая бывает свойственна и здоровым людям [22, с. 102]. О душевнобольном написано: «он и любит, и ненавидит, и *оба аффекта не влияют один на другой* и не ослабляют друг друга. Ему *хочется смерти жены*, и когда *галлюцинация ему это представляет*, он приходит в отчаяние, однако тут же может не только плакать, но и смеяться по этому поводу» (курсив мой. – Б.В.) [там же].

3. Фрейд назвал табу «продуктом культуры» [157, с. 72], тем самым совершенно верно указав, так сказать, *топос* феномена. Таким образом, он говорит только о различных состояниях *культуры*, избегая применения понятия «запрет табу» к животному. Он пишет: «*в душевных побуждениях первобытных людей <...> следует допустить более высокую степень амбивалентности, чем <...> у живущего сегодня культурного человека. С уменьшением этой амбивалентности постепенно исчезло также табу, компромиссный симптом конфликта амбивалентности*» (подчеркн. мной. – Б.В.) [157, с. 67]. Хотя обнаружение в амбивалентности признаков «конфликта», на наш взгляд, спорно, табу можно считать *посвященным* (как у невротиков) культурной компенсации «огромных душевных затрат» [там же], а вовсе не тому, чтобы запрещать исполнение инстинктивных позывов, как трактуется многими философами и этнологами по сей день.

И маловероятно, что табу возникало как результат нравственного выбора между смертью и жизнью. Оно, скорее, продукт возвращенной жизни, или *обратного хода*, применяя терминологию Ю.М. Бородая. Сначала, однако, следовало бы описать вероятные физиологические и психологические

возможности генезиса смертности. Да, смерть как культурогенный фактор, как *запал* «идеации», Ю.М. Бородаем не проигнорирована. Но в расчет им вовсе не взято никакое вероятное происхождение смертности. Она, помимо его же призыва к генетическому пониманию, принята им на веру *в роли инстанции*, «во имя» которой бывает «и мистификация» [23, с. 225].

Ж. Бодрийяр посчитал, что «смертничество» возникает вместе с сексуальностью <...>» (подчеркн. мной. – Б.В.) [23, с. 281]. Такое понимание могло бы быть приписано и Ю.М. Бородаю, если бы не было принципиальной разницы рассматриваемых авторами проблем, которая тем более видна из продолжения: «<...> *смерть* (и сексуальность) – это лишь позднее приобретение социального человека» (подчеркн. мной. – Б.В.) [23, с. 282]. Хотя с заверением в концовке цитаты автор *безоговорочно* согласиться не может, сказанного достаточно как еще одного аргумента в пользу того, чтобы хотя бы начать расследование условий возникновения *смертоведения*.

Критикуя исходную идею антропологической концепции З. Фрейда, Ж. Бодрийяр объясняет, что в первобытном строе «убивающие царя *не получают в виде прибытка ни власти, ни чувства вины*, как во фрейдовском мифе» (курсив мой. – Б.В.) [23, с. 253]. Повторим, что аде́льфофагическое поведение само по себе не может быть признано культурогенным фактором. Но исходя из цели и задач работы, автор может предполагать за этим поведением Ното роль посредствующей биологической причины социокультурогенеза. Прежде того, как аде́льфофагическое поведение могло обернуться «социальным актом» антропофагии, которая «в первобытных обществах коллективно разыгрывается» [23, с. 254], т. е. задолго до того, как *смерть стала красна на миру* (применительно, например, к «экстремальным актам парохильного альтруизма» [102, с. 450]), мы не можем не предположить в сапиентации такие психофизиологические условия, которые и привели прежде «бессмертельно-го» Ното к социокультурогенному *празднеству смертничества*.

Глава 3. Значение возникновения рефлексивности и небиологической потребности для социокультурогенеза

§ 1. Адельфофагическое поведение: фактология и интерпретации

Убийство особей своего вида с последующим поеданием их плоти можно назвать редким явлением при условии его сравнения с межвидовой плотоядностью. Адельфофагия наблюдается среди насекомых [148, с. 155]. У некоторых видов рыб самец, оставленный с самкой в аквариуме, убивает ее, съедает икру и появившихся мальков [90, с. 133]. Иногда это явление встречается у хищных животных [90, с. 281]. В редких случаях шимпанзе из одной группы могут растерзать и съесть детеныша шимпанзе из *другой группы* [102, с. 367]. Кроме того, поедание плоти у шимпанзе становится довольно показательным явлением, когда они охотятся на павианов. Дело в том, что межвидовое взаимодействие доходит тут до поз подчинения, груминга [83, с. 151], игр и даже довольно долгой «дружбы» [83, с. 152]. Это не мешает шимпанзе убивать и съесть детенышей павианов [там же].

Именно *редкость* адельфофагии у шимпанзе позволяет говорить об этом явлении как об одной из вероятных биологических основ, вынудивших спровоцировавшее социокультурогенез *начало*. Напомним снова, что адельфофагическое поведение не должно рассматриваться как непосредственная причина социокультурогенеза. Тем не менее, мы предполагаем, что оно могло иметь культурогенные следствия для неких Ното, о самом существовании которых мы судим теперь по их костям и остаткам жизнедеятельности.

Ведение статистики случаев *антропофагии*, с другой стороны, сопряжено с теми или иными затруднениями по некоторым вполне очевидным причинам. Информация, полученная миссионерами, конкистадорами, спекулянтами, праздными и любознательными путешественниками, этнографами, служащими национальных гвардий, шерифами или сотрудниками органов внутренних дел СССР в блокадном Ленинграде может составлять лишь ту

или иную часть реального числа фактов антропофагии. В то же время, в тех случаях, когда в некоторых традиционных обществах каннибализм был так или иначе *принят* [158, с. 312, 520, 523, 618], его следует рассматривать по преимуществу как способ репрезентации существования, т. е. относить к нескончаемому ряду культуральных проявлений, обычно служащих также и оправдательным мотивом необходимости биологического насыщения. Хотя иногда туземцы-информанты свидетельствовали, что *плоть врагов* («чужих») поедается ими лишь как вкусная пища, с другой стороны, все формы антропофагии, имевшие место внутри того или иного общественного объединения «своих», обязательно должны были, видимо, обставляться теми или иными традиционными *условностями*, т. е. «культурой». Это далеко не всегда отчетливо выраженное при антропофагии условие все же несет важную информацию о вероятных и решающих нюансах начала социокультурогенеза.

Недаром Дж. Фрэзеру представлялось, как легко якобы понять причину антропофагии первобытного человека: «ведь через это мясо он становился обладателем качеств и способностей съеденного бога» [158, с. 524]. Дж. Фрэзер не стал искать никакого другого объяснения, кроме очевидно выводимой из поведения туземцев и растолкованной кем-то с их же слов цели каннибализма. Т. е. для объяснения религиоведу оказалось достаточно мотива поедания мяса, который как бы *заранее* заключается для самих туземцев в определенной ими же функциональной роли антропофагии.

Одна из наших задач, однако, как раз и состоит в том, чтобы попытаться выяснить, из-за каких психофизиологических эффектов аде́льфофагического поведения потребность репрезентации существования могла возникнуть, удовлетворяемая и в то же время не могущая стать удовлетворенной также и посредством каннибализма как феномена культуры. Как стало возможным, чтобы потребность репрезентации существования не только начала сопровождать, но, зачастую, и преобладала над необходимостью удовлетворить потребность в пище и над другими естественными потребностями, а иногда, и над естественным желанием продолжать биологическое существо-

вание. Последнее достаточно иллюстрируется случаями заведомого согласия вождей пойти на заклание и даже стать пищей для соплеменников, согласно обычаю, лишь бы снискать их почтение и вызвать поклонение.

Дж. Фрэнгер предостерегал от применения к мотивам поведения «дикарей» мерки цивилизованных европейцев [158, с. 312]. Но он сам, тем не менее, отдал предпочтение теологическим (сакрализация) абберациям аборигенов, наделявших людей специфической силой (обожествление). Разумеется, мы не говорим, что он согласился с «ошибочными представлениями о причинно-следственных связях» [158, с. 25]. Но сознательно придерживаясь объяснения, лежащего на поверхности туземного (мифологического) мышления, он остался в соответствующих этому рамках религиоведения. Он относит факты антропофагии к «гомеопатической магии мясной пищи» [там же], и буквально, только как религиовед, объясняет *корни* этой магии ее слишком самоочевидной целью. В его знаменитой книге нет и, видимо, не могло быть суждений о возможном психофизиологическом процессе, в результате которого возник этот неисчерпаемый социокультурогенный кладезь эффективной психотерапии *оправданий*.

В этом Дж. Фрэнгеру близок и Л. Леви-Брюль. Справедливо считая, что «мышление первобытных людей *малочувствительно* к противоречиям» (курсив мой. – Б.В.) [84, с. 9], он лишь констатирует этим ставший очевидным для европейца факт. Он очень стремился не исказить мыслительную деятельность первобытных людей при ее описании и анализе [84, с. 20]. Осуществить намерение помогла его идея партиципации. Он пишет, что для носителя первобытного менталитета, «жить – означает быть в настоящее время включенным в сложную сеть мистических сопричастий с другими членами, живыми и мертвыми, своей социальной группы <...>» [84, с. 350].

Но сам по себе обнаруживаемый факт, что при помощи сопричастий (*либо чего-то другого*) туземцу удастся не обременять рассудок противоречиями, не может быть достаточным для нас. Неосознаваемый навык (условно говоря, *бреющий полет над противоречиями*) издревле получаемый любым

туземцем благодаря его включенности в сообщество, нагружающего индивида достаточно стабильным набором образов, образцов и правил, не может быть избран нами в качестве описания самой причины, которая подвигала далеких предков применять этот *идеальный* (во всех смыслах) *прием* всякий раз, когда на горизонте забрезжит *заминка*, образуемая противоречием с *реальным* положением дел.

Вызывает особый интерес то, какими еще мотивами объясняется и оправдывается антропофагия. *С одной стороны*, каннибализм мотивируется у туземцев тем, что они не считают членов враждебного племени себе подобными – людьми. И иногда уже самоназваниями племен проводится грань, которая могла приобретать значение легитимации каннибализма. «Кламаты, – сообщает К. Леви-Строс, – происхождение племенного имени которых неизвестно, сами себя называли *ta'klaks* – “люди”» [87, с. 14]. Раз фактов самоназвания *людьми* много [63, с. 34], они не должны оставаться без внимания при обсуждении психологических механизмов *мотивации* каннибализма, попросту *ненужной вне сферы взаимоотношений*, при которых определяющим становится все, что связано с «идеацией» и второй сигнальной системой.

С другой стороны, необходимость избегания т. н. *автоканнибализма*, т. е. отказ от убийства и поедания плоти членов общности, *рассматриваемых как «свои»* (тотемных животных тоже), ставит и иной вопрос, связанный с проблемой *подобности*, т. е. разделения на «людей» и «не-людей». Автор считает нужным сопоставить *то*, что одни туземцы не относят других к «людям», с *тем*, что от поедания печени, сердца, мозга «не-людей» вражеского лагеря ожидается, тем не менее, *функциональная прибыль*, т. е. приобретение дополнительных или даже исключительных способностей, сил. Произведя логическое сопоставление, *мы можем предполагать за игнорированием туземцами этого противоречия, как, впрочем, и всех других, суровую социокультурогенную эволюцию, направленную на форсирующее преодоление и/или освоение экстремальной психофизиологии происхождения этого «соответствия»*. Иными словами, прежде чем Ното ступил на *незыблемую, именно*

благодаря ее беспрецедентной пластичности, почву идеального (ментального, «идеационного»), – будь то партиципация или что-то еще, – позволившую ему без *особых* потрясений съедать плоть как «чужих» (что встречается и у генетически близких нам приматов), так и «своих» (что приматам, видимо, не свойственно), он как раз должен был переживать определенного рода потрясения, испытав *в идеальном необходимость*, т. е. в данном случае необходимость в *оправдании* любой из форм антропофагии.

В.Р. Кабо, апеллируя к психологическим трактовкам зарубежных ученых (К. Леви-Строс), все же утверждает: «сводить магию к компенсаторной функции, как нередко делается, неправильно. Магия – это, по существу, *продолжение жизнеобеспечения иными средствами*. Человек здесь *видит себя частью* природы, притом ее активной частью, деятельным участником природного процесса» (курсив мой. – Б.В.) [63, с. 33].

Мы полностью согласны здесь с В.Р. Кабо только в силу того, что, можно сказать, ни он, ни тем более К. Леви-Строс, не ставили перед собой целей, подобных той, которой посвящена наша работа. Исходя из необходимости, образуемой этой целью, и при этом, не отступая от данного В.Р. Кабо объяснения, сформулируем соответствующий вопрос. Из-за чего магия и прочие *иные* средства понадобились как *продолжившие* обеспечивать жизнь? Иначе говоря, *какова психофизиология жизни, которой понадобилось такое обеспечение и смогло иметь успех именно в ней, при этом не уничтоживший успех репродуктивный?* Ведь решение проблем сапиентации, проблемы начала социокультурогенеза, не может состоять в том, чтобы лишь подтвердить, что магия, например, является для людей средством жизнеобеспечения. Чтобы прийти к *видению себя* пассивной ли, активной ли частью природы, нужно было, по-видимому, испытать сначала ощущение дистанции, пережить впечатление отсутствия единения с природой. Вряд ли Ното мог *увидеть*, что он *часть*, не пережив ощущение отторжения от целого.

На наш взгляд, каннибализм есть не что иное, как одно из многих социокультурогенных феноменов освоения тех решающих психофизиологиче-

ских следствий автоканнибализма, которые могли возникнуть у существ с достаточным для этого развитием нервной системы. Под автоканнибализмом мы понимаем в данном случае только физиологический акт удовлетворения потребности в пище путем убийства Ното близких родственников, проживающих бок о бок. *Автоканнибализм, другими словами, предрешил все проявления социокультурогенного характера*, в том числе и каннибализм. Каннибализм (антропофагия), таким образом, выясняется как *прогрессивный феномен* по сравнению с автоканнибализмом.

Стоит пристальнее взглянуть, скажем, на изощренные умозрительные проекты, реализуемые туземцами в процедурах *жертвоприношения* (с элементами каннибализма или без них – не очень важно), и возникает предположение: *культуральным практикам предшествовали долгие, более или менее постоянные недюжинные психофизиологические перипетии*, возникавшие у предков современных людей. И игнорирование противоречий – это радикальный, или экстренный, *эффект этих перипетий, направленный против них же*, а вовсе не следствие гармоничной включенности в природу.

Г. Бейтс, путешественник и натуралист позапрошлого столетия, рассказывает о насельниках берегов Амазонки, грозном племени мундуруку: «В былые дни у них существовал ужасный обычай отрезать головы убитых врагов, и затем выставлять эти трофеи около домов» [9, с. 254]. Судя по тому, что Г. Бейтс говорит о народностях, населявших места вблизи Амазонки и впадающих в нее рек, каннибализм там был отнюдь не редким. В данной же информации надо отметить пример традиционного *бахвальства черепами убитых врагов, как показателем доблести воинов*. Культ человеческого черепа и охота за головами довольно распространенное явление прошлых столетий. Известный ученый, путешественник Н.Н. Миклухо-Маклай рассказывает о случаях охоты за головами, распространенной в Юго-Восточной Азии [115, с. 317]. И речь идет, видимо, в основном о *месте*.

Очевидно, что когда черепная коробочка убитого чужака выносится на обозрение с теми или иными (связанными с «идеацией») целями, мы уже не

можем говорить о признаках удовлетворения только биологических потребностей. По-видимому, на каких-то этапах сапиентации складывалась кардинальная перемена – биологические потребности стали вступать в корреляцию с возникавшими социокультурогенными приоритетами. Это – тривиальное положение, ничего не говорящее о вероятных путях зарождения *приоритетов*. Вопрос – *из-за чего могли возникнуть эти корреляты* и что они могли из себя представлять? Попытаемся ответить на него в следующем параграфе, хотя в том или ином приближении этому посвящена вся работа. Так или иначе, ввиду случаев, подобных вывешиванию костей, психологические и культуральные эквиваленты чего в огромном количестве всегда присутствуют во всех и самых различных обществах, надо иметь в виду, что *все они указывают на до сих пор неосвоенный в реальности рубеж, существующий между современным человеком и любым другим видом современных животных*. Характерные черты этого рубежа могут говорить о том изменении, которое имело место в процессе сапиентации и вызвало *социокультурогенез*.

Г. Бейтс, изредка описывая, впрочем, и благовидные стороны поведения индейцев, повествует о дикарях мажерона, и рассказывает случай, когда они съели двоих людей на реке Жауари́. Сообщается, что «молодые люди навлекли на себя гибель сами, оттого что *неподобающим образом повели себя в отношении женщин-мажерона*» (курсив мой. – Б.В.) [9, с. 393]. Из отмеченного курсивом с очевидностью напрашивается такой же вывод, какой сделан в связи с информацией о демонстрации черепов: если каннибализм и бывал вызван потребностью в пропитании, то все-таки обязательно, в подобных случаях, должен был мотивироваться и по социокультурным основаниям, которые сопряжены с потребностями «идеационного» порядка.

В течение столетий на каннибализм все более неуклонно налагался запрет. Формы антропофагии, практиковавшиеся в некоторых примитивных обществах вплоть до второй половины прошлого века в качестве необходимых ритуалов, ныне, по-видимому, перестали существовать. Например, имеются достоверные данные, что одним из последних мест на Земле, где долго

каннибализм существовал вполне легитимно, была Папуа-Новая Гвинея. Там «ритуальный каннибализм практиковался до 1956 г.» [6, с. 68].

Но исследованию помогает то, что наряду со сказанным выше, материал по проблеме *первичности* автоканнибализма, умозрительно предположенного нами возникновению главного социокультурогенного фактора (рефлексивности), обнаруживается в тех примерах тотемизма, где связанные с последним ритуалы предусматривают использование в пищу плоти животных, когда последние признаются за единосущных *предков*. *Социокультурные формы освоения, психофизиологических, нейрофизиологических, нейродинамических, генетических следствий автоканнибализма, бывшего у предковых форм Ното*, широко представлены и в некоторых вариантах пищевого обращения с тотемом. «Тождество, постулируемое между тотемом и человеком, – пишет К. Леви-Строс, – влечет за собой пищевой запрет, поскольку употребление в пищу животного было бы равнозначно автоканнибализму. Точнее, зоологический вид выступает как *медиаторный термин* между душой этого вида и душой колдуна» (курсив мой. – Б.В.) [86, с. 62].

В.А. Токареву представлялось, что стараниями многих зарубежных, и особенно советских, исследователей удалось обнаружить *корни* тотемизма, т.е. «*генезис* австралийского, а значит, и всякого тотемизма» (курсив мой. – Б.В.) [150, с. 63]. Опираясь на самостоятельный анализ данных по проблемам тотемических представлений, он обобщает и делает вывод, что «нет ничего более *понятного* и *естественного*, что этот единственно доступный первобытному сознанию *тип отношений – кровнородственный – переносится и на внешнюю природу*» (курсив мой. – Б.В.) [150, с. 68] Объяснение корней тотемизма как *переноса* кровнородственных отношений на всю окружающую природу давно стало почти банальным, хотя, разумеется, заслуженно носило характер откровения в пору своего утверждения.

Однако оно, как и приведенные выше толкования Дж. Фрэзера по поводу магии мясной пищи, или В.Р. Кабо – о всех магических практиках, во все ничего не говорит о корнях тотемизма, а наоборот, скрывает корни. Ведь

источник необходимости «переноса», о котором рассказывал В.А. Токарев, сам должен быть так или иначе истолкован. Из-за чего могла возникнуть *нужда* в этом переносе? При ответе на вопрос о корнях следует, наоборот, предполагать, что многочисленные формы тотемизма сами же и уводят нас в сторону от ответа. Полагаем, что тотемизм – это уже очень удачное *изведение*, освоение, его же (тотемизма) собственных «противоестественных», патологических, *корней*. Недаром К. Леви-Строс, разбирая доктрину тотемизма, предложенную А. Элькином, объясняет, что «иллюзорно как раз понятие тотемизма, а не только его единство» [86, с. 71].

Но согласно В.А. Токареву получается, что вообще никакой *нужды* не было. Он и многие другие решали проблему корней тотемизма, полагая возникновение суеверия *из самой окружающей средой предоставляемой возможности*. Такое положение кажется автору ошибочным: как будто бы в каком-либо звере, растении, стихии уже заложено нечто, *образующее* собой и *необходимость*, и *способность* Ното уверовать, быть суеверным. Разве корни суеверия и есть само суеверие, *естественно*, как и кровнородственная связь, распространяемое на особь Ното как нечто вне ее присутствующее?

Эти объяснения некоторых известных этнологов, весьма близки той интерпретации понимания категории идеального К. Марксом, которую дает Э.В. Ильенков. Для него идеальное существует вне человеческой головы. Совпадающее с этим мнение находим и у А.А. Леонтьева. Он пишет: «Всякая мысль – или всякое “умственное действие” <...> – *зарождается всегда вне сознания человека в материальной, внешней форме*. <...>. Происходит постепенное “вращивание” <...> интериоризация <...>» (курсив мой. – Б.В.) [88, с. 43]. Сходный смысл обнаруживаем и в высказывании А.Р. Лурии: «Источники абстрактного мышления <...> *вовне <...>*» [95, с. 22]. Но справедливым считаем мнение Д.И. Дубровского: «”идеальное“, существующее ”вне головы и вне сознания людей“, есть либо материальное, либо гегелевский абсолютный дух» [56, с. 46].

Очевидно, конечно, и для автора, что *культурогенный исход Ното*

sapiens'а в идеальное не мог обойтись без посредства среды обитания. Но наше понимание таково, что мы уделяем внимание, прежде всего, характеру кровнородственных связей, способному вызвать к жизни фактор, *принудивший Ното искать и находить «родственников» в животных, растениях и во многом еще из того, что его окружало.* Надо выяснять и обосновать то, что вызвало *необходимость* самой проекции или нужду в «медиаторах». В описании генезиса тотемизма надо исходить из того, что в структуре собственно кровнородственных связей произошел такой *надлом, который уже не позволял особям Ното довольствоваться только ими.* Это обращало их сущностные силы за пределы уже данных связей, в результате чего, возможно, и возникло все то, что мы относим ныне к категории идеального.

Родство (корректней уже сказать – *родственничество*) с природой, наблюдаемое в первобытных общностях охотников, собирателей, рыболовов возводилось в принцип возникновения культуры как в отечественной, так и в зарубежной этнологии. Гармоничный переход от природы к культуре описывается, например, как *эволюция взаимодействия в общностях.* *Общину* иногда называли наиболее ранней формой общественных взаимоотношений, которой предшествовала *популяция* [64, с. 261]. Исследовав данные об этногенезе Австралии, говорили, что по ним «легче судить о том, каким был культурный облик человечества» в позднем палеолите и мезолите [65, с. 365].

Возможность *возникновения* какого бы то ни было *культурного облика,* однако, может быть рассмотрена с разных позиций. Можно, как замечено выше, считать генетическим основанием культуры его (основания) органичную сочетаемость с природой. Но очевидно, что когда то или иное описание генезиса идеального подменяется *возможностью, обеспечиваемой средой обитания,* тогда обосновывать как будто бы и нечего. Автор согласен с мнением, что в отличие от субъективной реальности человека «субъективной реальности животных <...> скорее всего <...> не присущи механизмы перманентного отображения самой себя (интроспективности, рефлексии, самопроектирования)» и т. д. [56, с. 121].

Во всяком случае, в отношении тотемических представлений считаем очень точными слова К. Леви-Строса. «Животный и растительный мир используются <...> потому, что они предлагают человеку способ мышления. Сцепление между *отношением человека к природе и характеристикой социальных групп*, которое Боас оценивает как случайное и произвольное, кажется таковым лишь потому, что реальная связь между двумя порядками непрямая, она проходит через Разум» (подчеркн. мной. – Б.В.) [86, с. 37]. Отчетливо видна способность К. Леви-Строса не путать, в отличие от многих других авторов, две проблемы: 1) тотемизм как способ, *предлагаемый* человеку *человеком* современного традиционного общества; 2) «корни», из которых этот способ мог *вырасти*, как бабочка из кокона, если допустимо такое сравнение.

Нам понятно, что *предложение* способа мышления осталось бы невос- требованным тем Ното, который не испытал в этом потребности. Также и *отношение* к природе могло возникнуть у существа, способного действительно *относиться к природе, а не только быть ею*. Таким образом, разум в качестве медиатора надо полагать в данном случае не только между указанными К. Леви-Стросом *порядками*, но и между природой и индивидом.

Автор исходит из того понимания, что органичная сочетаемость с природой у Ното на каком-то этапе развития подверглась той или иной деструкции. Думается, особую роль здесь сыграл автоканнибализм, что привело к образованию структур идеального, которые стали нуждаться в таком обеспечении, какое соответствовало в первую очередь именно их требованиям.

Как правдиво убеждают Р.М. Берндт и К.Х. Берндт, «тотемизм – термин сложный <...>. <...>. Определение тотемизма, данное Элькином <...>, является наиболее удачным из всех имеющихся: ”Взгляд на природу и жизнь, на вселенную и человека <...> *связывает аборигенов с явлениями природы и ее обитателями в единое целое <...> “»* (курсив мой. – Б.В.) [18, с. 161]. Общее определение тотемизма, данное А. Элькином, кажется адекватным, но более всего в связи со следующей допускаемой нами расшифровкой. Нет нужды доказывать, что в «*связывании*» мог начать нуждаться только *тот*

Ното, который пережил ощущение разъединенности с целым, недостаточность связанности с ним. Ведь тотальная включенность в единое целое никогда не позволит нуждаться в налаживании средств связи с целым же.

Мы предположили, точнее, согласились с одной из традиционных точек зрения, что в определенном смысле нарушение целостности с природой, нарушение состояния *нахождения в целом*, все-таки коснулось Ното, и обосновываем свое представление о причине и характере этого нарушения.

Нужно представить себе характер антропогенной потребности, проявившийся, говоря словами Берндт'ов, «во *взгляде на мир*, в соответствии с которым человек является неотъемлемой частью природы <...>» (курсив мой. – *Б.В.*) [там же]. Вероятно, человеком становилось существо, которое было приведено в такое состояние, что ему досталась беспрецедентная функция восстановления неотъемлемости от природы.

Но суть основной проблемы социокультурогенеза заключена не только в появлении самой этой функции, а в том, что с самого ее возникновения начал складываться и *окольный путь ее реализации*, т. е. *путь формирования «взгляда»* на человека, мир, природу, вселенную, и т. д. Собственно этот путь, видимо, и стал культурогенным. Вряд ли хоть сколько-нибудь достоверным окажется сомнение в том, что какому-то существу на нашей планете, кроме человека, присущ этот самый *взгляд*, которому люди обязаны *отвлеченным* мышлением. Это так, даже если соглашаться, как это делает Д. Чалмерс, что сознание «крайне широко распространенный компонент природы, повсеместно возникающий у людей и, очень вероятно, у многих других биологических видов» [166, с. 12]. Однако обретение такой сущностной силы, как отвлеченное мышление, перенаправило значительную часть имеющихся у Ното ресурсов на задачи, собственно и навязываемые абстракциями. Выходит, таким образом, что *абстракции переориентировали функцию восстановления единства с природой на себя*, суть на сам окольный путь реализации этой функции. Чуть ниже автор попытается найти подкрепление этого суждения в заочной полемике В.Р. Кабо и К. Леви-Строса.

Судя по данным археологии, не перестающей время от времени дополнять сведения об аде́лфофагическом поведении, распространенность его *между* разными видами рода Номо и внутри того или иного вида была весьма внушительной. Нет, видимо, необходимости приводить здесь большое количество предположений по этому поводу.

В.Ю. Бахалдина упоминает об открытиях костей в Испании, которым примерно 300-400 тыс. лет: «известно довольно много находок черепов неандертальцев с явными следами каннибализма. Однако каннибализм был распространен и гораздо позже <...>» [6, с. 66]. А.В. Марков передает сведения о недавно обнаруженных (2000 г.) останках, возраст которых «примерно 49 тыс. лет. <...>. Кости исцарапаны каменными орудиями <...>. <...> каннибализм не был уникальной особенностью неандертальцев <...>» [103, с. 289].

Специально хотим обратить внимание на то, как удачно раскрыто значение антропофагии в социокультурогенезе у В.Р. Кабо, который посвятил этой проблеме раздел книги «Круг и крест». В его работах подробно показан уклад жизни первобытных людей с такими формами хозяйствования, экологии и экономики выживания, при которых, казалось бы, не остается места для антропофагии. На основании этих исследований В.Р. Кабо даже причисляют к достойной когорте ученых, труды которых «отнюдь не свидетельствуют об экологическом варварстве, тем более о людоедстве и геноциде у людей с присваивающей экономикой» [3, с. 141]. Это авторитетное мнение О.Ю. Артемовой, высказанное в справедливой (в узко определенном контексте) статье, было бы достаточным, если бы она могла себе позволить сослаться на книгу «Круг и крест», точнее, на параграф «Уйти, чтобы вернуться». Тогда, соглашаясь быть последовательной в оценках, О.Ю. Артемовой пришлось бы признать В.Р. Кабо ренегатом?

Он недвусмысленно показывает *ведущую* роль антропофагических практик как психофизиологической основы, образующей условия начала культурогенеза. Полагая важность *ретроспективного метода* для истолкования первобытной культуры, он пишет: «*Общая схема процесса сотворения*

мира в индоевропейской мифологии имеет трехчленный характер. В основе процесса – смерть, принесение в жертву, убийство. За смертью следует расчленение, буквальное или символическое <...> за смертью и расчленением следует формирование вселенной. <...>. Но ведь та же структура заложена в зоофагических, в том числе медвежьих культах <...>. А погружаясь в глубины истории, те же фундаментальные представления о циклизме жизни и смерти <...> мы читаем в археологических памятниках среднего и позднего палеолита с их расчлененными погребениями животных и людей, со следами продуцирующих обрядов в глубинах пещер» [63, с. 184].

Так, мы не можем, видимо, не связывать проявления культуры с генезисом смертности, который вынудил их возникновение, и с чем сопряжен, на наш взгляд, генезис идеального. У основания генезиса смертности лежит чисто биологический феномен – автоканнибализм, и его психофизиологические следствия – симптоматика рефлексивности и рефлексивность.

Однако В.Р. Кабо, несмотря на верное понимание особой роли смертности в социокультурогенезе, остается на позициях вынесения генезиса смертности за пределы организма и сознания отдельно взятого индивида. Возможно поэтому у него, как и у многих, получилось описать столкновение социального и природного, но только на каком-то абстрактном поле отсутствия психофизиологических потребностей конкретно взятой особи. Он пишет, что природное окружение «не выступает лишь средством для выражения имманентных свойств сознания, как полагает К. Леви-Строс. Первобытное сознание отражает как бы столкновение двух категорий активности – социально-исторической и природной. Его свойства скорее сами являются средством, инструментарием для выражения взаимодействия социального и природного» (курсив мой. – Б.В.) [63, с. 30]. Известная концепция «отражения», видимо, в силу своей основной идеи не может учесть, что сознание-«зеркало», если бы оно было таковым, как раз и оставалось бы пассивным созерцанием. Только имманентные свойства, которым соответствуют совершенно особые потребности, и составляют саму активность сознания.

Речь идет у В.Р. Кабо сначала об определении той роли, которую получает природное окружение в свете нужд уже возникшего сознания. Но мы считали бы даже куда более правдивым взгляд К. Леви-Строса, если говорили бы о путях *зарождения* имманентных свойств сознания. Во всяком случае, мы уверены в том, что *взаимодействие* социального и природного может быть только *самодостаточным*, и поэтому оно само вообще не нуждается в каком-либо *выражении*, на чем тут настаивает В.Р. Кабо. *В выражении* нуждается, напротив, конкретный носитель имманентных свойств сознания, который имеет возможность вполне благополучно, с более или менее приемлемым адаптирующим результатом, справляться с ними только за счет *привлечения даров социального и природного*. Взаимодействие социального и природного – это всегда *событийность*, чего, в конце концов, может быть, и *алчет сознание индивида* в поиске упорядочивания своих структур, основным имманентным свойством которых выступает их продуктивно перспективная, вызывающая беспокойство хаотичность.

Обманчивость может сказываться в том, что имманентные свойства сознания *вынуждены и способны* маскировать ставшую для них неотъемлемой необходимостью выражения «себя» под «выражение» взаимодействия социального и природного. Возможно, именно приобретенная в процессе сапиентации способность к такой мимикрии – *внутреннее/внешнее* – с некоторых пор стала называться сублимацией. Но мы стараемся акцентироваться не столько на ней самой как на уже сформировавшейся способности прикрывать определенную небιологическую потребность, относящуюся к субъективной реальности, социально приемлемыми выражениями. Обнаруживаем в нашей работе, из-за какого приобретенного свойства могла образоваться потребность субъективной реальности, обязывающая любого Homo sapiens'a *вникать* в то, *чтобы* эта реальность имела те или иные, т. е. востребованные, социокультурные черты.

§ 2. Рефлексивность и потребность репрезентации существования как культурогенные следствия антропофагии

Вопрос философии об отношении сознания к бытию [82, с. 479] несет в себе некую информацию о той или иной связанности одного с другим. То есть, можно сказать, что вопрос дает и вполне определенный ответ: эта в тех или иных *пропорциях* определяемая связь *должна таки* существовать. Экскурс в историю концептов, по-разному определяющих это так или иначе данное соотношение, остается за рамками стоящих перед автором цели и задач. Каждый волен отвечать на этот вопрос в зависимости от того, к чему располагают его воззрения. «*Философия*, – по словам А. Шопенгауэра, – имеет такую особенность, что она ничего не предполагает известным <...> для нее <...> все одинаково неизвестно и чуждо» [169, с. 126]. В.И. Вернадский указывал на решающее значение для философской мысли личностного фактора [32, с. 325]. По мнению Ж. Делеза и Ф. Гваттари, философия вовсе «не выстраивает ряда пропозиций» и в принципе недискурсивен философский концепт [51, с. 29].

С научной точки зрения сознание является естественным феноменом, что в то же время, хотя и со сложными оговорками, признают даже те современные философы, которые приводят «аргументы в пользу некоего дуализма» [166, с. 12], полагая и следующее: «у нас есть серьезное основание считать, что *почти* всё в мире может получить редукативное объяснение; но сознание может оказаться исключением» (подчеркн. мой. – *Б.В.*) [166, с. 13].

Автор, даже если он согласится в последнем с Д. Чалмерсом, в связи с темой работы считает себя обязанным относить это предположение только к некой реальности представителей вида *Homo sapiens sapiens*. Иными словами, сложнейший и неразрешенный поныне вопрос о том, как получается, что сенсорными органами, нейронами, синапсами осуществляется *работа*, приводящая к тому, что так или иначе относится к категории идеального, мы опускаем. Тем не менее оставляем за собой право не упускать из поля зре-

ния то обобщающее естественнонаучное представление, что сознание и само существование человека имеет генетические, психофизические, нейронные и т. п. основания. Мы лишь поверхностно коснемся некоторых экспериментальных сведений, хотя нам вполне достаточно в данном случае такого общего знания, какое было у марксистов, что *«не существует образа как такового идеального, которое было бы вовсе обособлено от материального процесса, от материальной деятельности мозга»* [137, с. 204]. Так или иначе, уместно вспомнить примиряющее замечание Э. Кречмера, для которого естественнонаучное мышление являлось *«духовным рабочим оружием <...> пускай каждый работает по своему методу и исходя из своей философской точки зрения <...>»* [77, с. 11]

Нельзя не учитывать также, что и при «редукционном» объяснении сознания ученые не могут выйти за пределы тех абстрактных средств выражения, которые доступны пониманию хотя бы узкого круга специалистов. Даже строго научные объяснения психофизических процессов восприятия и обработки информации всегда в той или иной степени поддержаны образностью языковых средств, иначе они были бы абракадаброй. Поэтому после обзора и анализа такого рода объяснений появляются очень показательные выводы об их теоретическом значении и «идейной» направленности. К примеру, автор одной из монографий о психофизиологических процессах восприятия, заключает: *«Представленные выше результаты современной нейронауки хотя и не позволяют описать точные нейрональные механизмы восприятия, но, тем не менее, могут служить основой для некоторых новых идей и теоретических разработок»* (курсив мой. – Б.В.) [165, с. 60]. Это можно понимать и следующим образом. Нейробиологи, философы, люди ничего не могут поделать с обычной ограниченностью средств понимания и отображения реальности, и пользуются доступными, лингвистически обусловленными. Неразрешимость проблемы восприятия происходит не от скудости научных разработок настоящего времени, как можно было бы подумать, вникая в смысл сделанного В.Д. Цукерманом вывода. Какими бы значительными ни были

достижения науки в познании сознания, самый талантливый исследователь их все-таки может только *описывать*, т. е. от уже имеющихся идей и теоретических разработок переходить к новым идеям, теоретическим разработкам.

Сделав необходимые оговорки, вернемся к теоретическим возможностям, которые предоставляет основной вопрос философии. В то время, когда он, с материалистической точки зрения, сообщает о существовании связи между сознанием и бытием, предметом нашего описания остается вероятный *генезис* важнейшего, как мы думаем, *свойства* первого *из-за условий*, определенных вторым. Таким образом, нас мало интересует сейчас сам факт определения сознания общественным бытием, что заботило К. Маркса и марксистов. Нас не интересует также, что «принимая сознание всерьез», мы должны «соглашаться с наличием у нас таких непосредственных данных, которые исключают его несуществование» (курсив мой. – Б.В.) [166, с. 250].

Нам достаточно согласиться с положением, что какое бы то ни было *бытие предварило появление сознания*, которое в философии обычно понимается как идеальное в оппозиции материальному. Вместе с тем автор не можем полагать, что это *хронологическое* первенство бытия по отношению к сознанию непременно должно быть понято и как причинно-следственное преобладание у современного Ното; с возникновением сознания оно не только вступает в корреляцию с бытием, влияя на поведение и мозг человека, но, что нам более важно отметить, *не может существовать, видимо, без использования бытия для удовлетворения своих, чисто «идеационных» нужд*, если считать таковые действительно существующими.

Некоторые решающие, по-видимому, черты бытия древнего Ното кануна культурной дивергенции описаны в предыдущем параграфе. Мы можем теперь вкратце обосновать, *во-первых*, вероятность происхождения из-за них симптоматики рефлексивности как условия, подготовившего, в свою очередь, психофизиологическую основу процесса социокультурогенеза, *во-вторых*, возможность самой рефлексивности как свойства субъективной реальности представителей рода Ното, *в-третьих*, правомерность допущения антропо-

генной потребности репрезентации существования как культурогенного следствия генезиса рефлексивности, сопряженного с генезисом смертности.

Для характеристики *симптоматического комплекса*, обусловившего генезис рефлексивности и смертности у представителей рода Номо периода культурной дивергенции, может быть использован перечень таких психофизических состояний, которые проявляются как значительная степень изнеможения, упадка активности, и в то же время податливости (лабильности психики; пластичности или, наоборот, статичности тела), наступающих как болезненные следствия внезапных нервных и физических потрясений, голода и под влиянием иных воздействий извне. Это – различного рода состояния, относимые к традиционным (устаревшим) и не совсем корректным с точки зрения современной психологии понятиям «прострация» и «апатия». Эти понятия достаточны в данном случае для нас, хотя могут быть использованы и другие, но в той или иной степени соответствующие таким состояниям и их названным выше причинам. Такое понятие, как «шок», например, подходит тоже, поскольку при нем может наблюдаться *заторможенность* [78, с. 243]. Теоретически адекватно и психосоматическое состояние, в котором человек пребывает какое-то время *при выходе* из обморока.

Прочим определениям апатии автор предпочтет одно из наиболее ранних в психологической литературе, поскольку оно вполне соответствует представляемой картине того, *из-за чего* и, затем *как* мог быть запущен процесс социокультурогенеза. «Апатия, – объяснил Э. Блейлер, – *в смысле полного уничтожения аффектов не встречается*, по-видимому, при психозах; даже при тяжелейших органических разрушениях мозга мы видим, что аффекты продолжают существовать» (курсив мой. – Б.В.) [22, с. 101]. Такое понимание апатии может быть поддержано и экспериментальными исследованиями эффекта угнетения организма животного путем физических перегрузок: «Наступающие при утомлении животных биохимические и связанные с ними изменения в микроультраструктурах тканей мозга *являются еще обратимыми* <...>» (курсив мой. – Б.В.) [132, с. 242].

Немаловажным, и даже знаменательным, становится для нас и философское понимание апатии: «Апатия (от греч. *apatheia* – бесстрастие) <...> (часто следствие нарушения высшей нервной деятельности). В этических учениях *стоиков* под А. понимается бесстрастность, душевная невозмутимость, состояние, когда чувства не мешают деятельности разума» [44, с. 48].

Таким образом, с точки зрения психологии и психиатрии все, что может быть отнесено автором к симптоматическому комплексу, вызвавшему рефлексивность и генезис смертоведения, *одновременно* является, во-первых, и достаточно определяемым здесь видом расстройства нормальной жизнедеятельности мозга и организма в целом, и, во-вторых, содержит в себе тенденцию к возобновлению последней *в несколько измененном, по-видимому, режиме пользования* всем, что привносится извне. Первое может выступать для нас показателем физиологической расположенности высшей нервной деятельности к возникновению структур, относимых к категории идеального; здесь *возникает естественное препятствие для т. н. автоматического реагирования* на внешний раздражитель, из-за чего, видимо, только и могут образовываться условия, обеспечивающие возможность таких структур, открывающуюся лишь при *проблематической реакции*. Второе может служить некоторым гарантом начала обновленного процесса жизнедеятельности, т. е. социокультурогенеза, за счет интенсификации использования уже достигнутых в социогенезе атрибутов процесса сапиентации, относимых нами, напомним, к началу культурогенеза как эпифеномены. Также и философское понимание апатии как возможности игнорирования извне докучающих раздражителей, может толковать ее как условие рассудочной деятельности, как фактор, способствующий развитию собственно *отвлеченного мышления*.

Сначала, в согласии с традицией искать аргументы для обоснования некоторых аспектов сапиентации в *поведении* т. н. высших животных, отметим вероятность состояния, близкого по внешним признакам к протрации, апатии и т. п., у шимпанзе. Соответствующим протративному состоянию образом описывает поведение *старой самки* шимпанзе, детеныш которой

умер от полиомиелита, Дж. Лавик-Гудолл [83, с. 154]. Сходным образом ведет себя и *детеныш* шимпанзе, когда умирает его мать. Однако симптоматика заторможенности дает у него знать о себе в куда большей степени и часто приводит к гибели. Нам, разумеется, интересны только случаи выживания сирот, что, благодаря попечению других членов группы, тоже бывает не так уж и редко и заслуживает особого внимания, поскольку подтверждает высокую степень социальности. Ученые под руководством К. Буша двадцать семь лет наблюдали за тремя группами шимпанзе в Кот-д'Ивуаре. Из тридцати шести осиротевших детенышей «в 18 случаях наблюдалась адаптация» их сородичами [175].

Продолжая рассуждение в русле сравнения, перейдем к выводам, которые сделал после опытов с обезьянами В. Кёлер. Экспериментатор, соблюдая нормы естественнонаучного порядка, призывающие к обозначению границ исследования, откровенно признает в заключении, что не раскрыл, *«как далеко простирается прошлое время в будущее, “в котором шимпанзе живет”, потому что всевозможные проявления узнавания и репродукции в ответ на наглядную ситуацию, устанавливаемые через длинные промежутки времени <...> не могут быть непосредственно приравнены к “жизни” в больших временных отрезках <...> именно чрезвычайно узкие границы в этом отношении создают огромную разницу, которая все же всегда может быть обнаружена между антропоидами и самым примитивным человеком <...> принципиальная ограниченность важнейшего интеллектуального материала, так называемых “представлений”, явились бы в этом случае причинами того, почему у шимпанзе не могут быть обнаружены даже малейшие начатки культурного развития»* (курсив мой. – Б.В.) [72, с. 268].

Эти слова одного из самых объективных и по сей день специалистов в вопросах приматологии не потеряли своей актуальности. Они особенно ценны теперь, когда накоплены избыточные подтверждения, что у приматов как будто бы присутствуют *все признаки человеческого поведения*.

Заметим, как пронизательно и вместе с тем осторожно В. Кёлер

очерчивает свое понимание возможной причинно-следственной связи между *временным фактором отсрочки* эффективного действия в проявлениях узнавания и репродукции у антропоидов и решающей ограниченностью у них того, что называют «представлениями» («идеацией» [39, с. 121]).

Сопоставляя рассуждения этолога-экспериментатора с нашим пониманием проблемы генезиса структур идеального у древнего Ното, можно провести аналогию и вполне обоснованно предположить, что *начало культурогенеза было в наибольшей степени определено образованием достаточно продолжительных временных пробелов в реакциях Ното на внешние стимулы*. Но если в некоторых из самых сложных опытов с обезьяной «проблема» искусственно организуется выведением насущной задачи, связанной с биологической потребностью, за пределы непосредственного восприятия в рамках оптического поля, то у Ното периода дивергенции названные временные пробелы могли возникать только естественным путем.

Смысл нашей гипотезы открывается в том, что *простративные состояния отсрочку активной двигательной реакции, служащей удовлетворению биологической потребности и адаптации к среде, увеличивают многократно*. Разумеется, не только этот чисто количественный показатель стал непосредственной причиной качественного скачка, т. е. появления *необходимости* в «идеации». Дело начала социокультурогенеза решил, конечно, не только этот «хронометраж». Вместе с последним, для того, чтобы возникало и само состояние прострации, и тем более смертоведение и рефлексивность, должны были иметься также другие условия. Надо, как мы уже отмечали, учитывать эволюционные отличия нервной деятельности высокоразвитого древнего Ното и, наряду с этим, его высочайшую социабельность, оказавшую на эту деятельность решающее влияние. Эти два нерасторжимых фактора отмечены Л.В. Крушинским. Он же ссылается на открытие С.Н. Давыденковым парадокса нервно-психической эволюции. Парадокс в том, что *повышение уровня филогенетического развития* дает большую вероятность «*патологического состояния* в процессе адаптации при помощи поведения к

многообразным условиям существования» (курсив мой. – *Б.В.*) [78, с. 243]. В связи с этим не менее важным для нашего объяснения начала социокультурогенеза становится то обстоятельство, что к возникновению условий, приводивших к прострации ввиду потрясений из-за голода, аде́лфофагического поведения сородичей и пр., безусловно, имеют самое непосредственное отношение также *индивидуальные особенности* членов группы Номо. Как следует из выводов нейронауки, «очень важные для жизни мозга более или менее общие его перестройки являются не только производными состояния внешней среды, но и, по-видимому, внутренней среды мозга или, осторожнее, внутренней среды организма» [21, с. 248]. По-видимому, сейчас эта осторожность по поводу достижений недавнего научного прошлого сменяется убежденностью.

В связи с фактором пресловутой «отсрочки» эффективного результата действия у обезьян обращают на себя внимание и современные опыты в области когнитивной этологии. Дж. Колл после проведенных с животными испытаний дает положительный ответ на вопрос об их *способности* к метапознанию, когда обезьяны как бы перепроверяют уже полученные ими (*две минуты назад*) в опыте наблюдения данные об интересующих их трубочках с лакомством. Это – «так называемый эффект паспорта» [176]. Не будем придира́ться к такому названию этого поведенческого стереотипа, поскольку оно очень условно, хотя и наталкивает, надо сказать, на верное понимание сути проблемы, открывающейся в этой экстраполяции. Если согласиться с выводами приматолога, то сразу же следует задаться вопросом о возможных причинах такого поведенческого стереотипа у людей и у обезьян. Обнаружим для краткости, что обезьяны действуют в данных опытах *по* биологически выясняемому *стимулу*, человек же, перепроверяющий наличие билетов и паспортов после того, как сам же заранее их приготовил для поездки, руководствуется и действует, на наш взгляд, в первую очередь *из-за* социальных и культурных *мотивов*, невозможных без «идеации».

Так или иначе, сама *величина связанной с прострацией отсрочки* име-

ла, возможно, решающее значение в генезисе «идеации», необходимость в которой уже совершенно непосредственно образовалась, на наш взгляд, из-за возникшей рефлексивности. Именно такую последовательность – *выраженная в субъективной реальности древнего Ното проблематическая реакция на обострение затруднений в практике, и уже потом «идеация», появлявшаяся как необходимое разрешение рефлексивности* – автор работы и полагает правильной. Иными словами, в начале социокультурогенеза *перевод Ното из оптического поля наглядной ситуации, в которой удовлетворялись биологическая потребность и необходимость самосохранения, в поле проблематическое*, в котором даже это удовлетворение зачастую перемогается насущным требованием т. н. отсутствующего стимула («идеация»), *решился прямым участием в этом процессе прострации, естественно возникавшей у некоторых особей из-за аде́лфофагического поведения сородичей.*

В провидческих словах В. Кёлера видна особая характеристика *социокультурогенной перспективы*. Но своеобразный временной грант начала культурогенеза приобрел бы, с нашей точки зрения, большую обоснованность, если бы не был поспешно замкнут рамками «инсайта».

Мы полагаемся на верность выводов В. Кёлера, когда он намечает понимание глубокой связанности генезиса представлений и начатков культуры с беспрецедентным расширением временных границ *отсроченного эффективного действия*. Вместе с тем версия гештальтпсихологии В. Кёлера дает нам повод говорить о ее непригодности для обоснования высказываемого нами главенствующего положения о генезисе рефлексивности и смертоведения. Обосновывая наше представление того фактора социокультурогенеза, из-за которого он мог начаться, мы должны сосредоточиться на характеристике этого фактора как только *понуждающего* к какому-либо исходу, а не как деятельность во исполнение *возникшего решения*. Применение «теории пространственных структур» [72, с. 268] просто-напросто сводит на нет то, что мы хотим здесь обосновать как первоочередной фактор. Сам по себе инсайт, видится гильотиной для нашей версии *генезиса «идеации»* и культуры.

Обратимся к изложению сведений о сенсорно-моторных основах «теории формы», которое находим у Ж. Пиаже. «По Кёлеру, – пишет он, – <...> палка, бывшая до определенного момента нейтральной, фактически *приобретает значение только в результате ее включения в структуру целого. В результате этого* происходит “переструктурирование” поля, и именно такие *внезапные* переструктурирования и характеризуют, по Кёлеру, интеллектуальный акт» (курсив мой. – Б.В.) [128, с. 113].

Не имея необходимости глубже вникать сейчас в концепции развития интеллектуальных возможностей, опирающиеся на принятие теории «внезапных пониманий» [там же], добавим к уже сказанному, что негодность этой теории для нашей гипотезы заключается как раз в том, что в нашем представлении *рефлексивность – это в субъективной реальности воплощенные замешательство и озадаченность*. Теория формы в выражениях В. Кёлера, напротив, утверждает только о том, по существу, *чем замешательство кончается*, и о том, что *задачи решаются*. Опираясь на итог наблюдения, эта теория описывает то, *как эффективно задачи решаются вдруг-пониманием*, инсайтом. Думается, именно поэтому на основании классических опытов В. Кёлера появились признания, справедливые в части объяснения непосредственного акта действия обезьяны *посредством* палки, но располагающие иногда к совершенно необоснованным направлениям мысли. «Поэтому, – делает вывод В. Фишель, – мы признаем за обезьянами понимание, которое *состоит в предвидении результата действия*» (курсив мой. – Б.В.) [155, с. 156].

Можно говорить о том, пожалуй, что, в согласии с теорией формы, интеллектуальная (шире – духовная) жизнь человека будто бы вызывается и обуславливается уже самой *рентабельностью* мыслительных процессов. Справедлива критика, что «В. Келер судил о процессе мышления по его *результату*, но <...> недооценивал причинной обусловленности психики животных их предшествующим поведением и образом жизни» (курсив мой. – Б.В.) [58, с. 25, 26]. Сама по себе рефлексивность, как ее определили мы, чужда проблемы биологической адаптационной рентабельности, а под «результатом»

татом» здесь понимается именно эта проблема. *Рефлексивность, принятая сама по себе, никак не способствует адаптации.* Одно из наших основных предположений и состоит в том, что *к самой рефлексивности Ното пришлось адаптироваться,* что и повлекло процесс социокультурогенеза.

А.В. Ерахтин и А.Н. Портнов, однако, излагая концепцию А.Н. Леонтьева и, с определенной точки зрения, справедливо критикуя В. Кёлера, возводят во главу угла «деятельностный» фактор, который вовсе не является чуждым инсайту, поскольку в связи с этим фактором точно также ставится вопрос лишь о рентабельности. Но она, мы уверены, могла *не* вынуждать у Ното развитие интеллекта и духовных черт, а напротив, поощрять *удовлетворение уже достигнутым.* «Интеллект характеризуется тем, что *”возникает отражение не только отдельных вещей, но и их отношений (ситуаций)”*» (курсив мой. – Б.В.) [58, с.16]. Об этом же говорит в заключении по результатам этологических экспериментов Л.В. Крушинский [78, с. 245]. Эти характеристики могут быть весьма условно применены к т.н. инструментальному интеллекту тех Ното, которым досталось в огромном числе поколений оставаться на одном и том же примитивном уровне индустрии орудий.

Во всяком случае, терапевтическая функция – основополагающее, на наш взгляд, *дело* социокультурогенеза – начинается не тем, что интеллект достиг стадии отражения «ситуаций», как будто бы существующих *между* вещами (!?) до/вне интеллекта, но тем, что особь Ното сама начала как-то *к* вещам и сородичам внутри себя *относится.* Но это не могло стать возможным, видимо, без первоначального появления *отношения к «себе»*, которое могло, в свою очередь, стать продолжением только проблематической реакции, возникающей в субъективной реальности. Эту реакцию вряд ли следует считать возможной для какого-либо из ныне живущих существ, кроме человека. Ведь первейшая проблема того, что *делает* индивида человеком, состоит не в приспособлении к окружающей среде, включая жизнедеятельность сородичей. Это – животное. Но *жизненно важная задача для человека – обнаруживать и далее создавать пути приспособления к собственной субъек-*

тивной реальности, используя во исполнение этого и приспособление к среде, и «изобретение» отношений, чего нет, разумеется, между вещами.

Описание поведения *современного* человека, в значительной степени характеризующее проблематическую реакцию, дает К. Леви-Строс. Мы находим у него очень выгодное для наших целей объяснение. Достоверно обосновывая недопустимость применения термина «ритуализация» к поведению животных, он выявляет как то, на чем может основываться принципиальное различие ритуального и инстинктивного, так и то, в чем разница между автоматизмом и проблематической реакцией. Он говорит, что животные «подвержены бесконечно более значительной, чем у человека, диспропорции между *сильными и эффективными* телесными средствами и *некоей символической функцией* <...> что соответствует *проблемам*, которые ставит перед дикарем *мысль* <...> тот же тип стечения обстоятельств, что вызывает у животного *совершенно готовый ответ*, погружает человека в *состояние полной заторможенности*» (курсив мой. – Б.В.) [87, с. 648]. Нами рассматриваются, напомним, возможные обстоятельства *лишения* Ното скорых реакций («автоматизм»), рентабельности действий, и связанные с этим изменения субъективной реальности, повлекшие социокультурогенез.

Одним из первых психологов, занимавшихся состояниями психики, характеризующимися и проявляющимися в поведении как «психический автоматизм», наиболее достоверно наблюдаемый у *людей* с возникающими патологиями или под воздействием гипноза, был П. Жане. Нам это исследование, многие результаты которого остаются актуальными, кажется значительным не только в его экспериментальной, но прежде всего в теоретической части. П. Жане провел наблюдения за т. н. каталептическим состоянием, которое «аналогично зачаточному состоянию сознания после обморока» [59, с. 55]. Он вдохновлялся прозрениями философа М. де Бирана и нашел в них теоретическое предвесье своих экспериментальных изысканий: «”Между полным сознанием и картезианским механизмом, – цитирует П. Жане, – остается еще место для существ, которые *ощущают, не имея сознания и особого ”я“*, спо-

собного замечать эти ощущения“» (курсив мой. – Б.В.) [59, с. 52].

Некоторые признаки сомнамбулизма, выраженные в после обморочном состоянии или достигаемые гипнотическими практиками, П. Жане обнаруживает и в нормальной психической деятельности. В чем-то сходные симптомы *аффективного* состояния психической деятельности, безусловно, должны быть признаны в общих чертах и как сопровождающие протрацию и апатию, в психологическом определении этих понятий.

Не менее важную подсказку и поддержку выдвигаемой нами аргументации находим у французского психолога, когда он соглашается с таким образным определением всех этих, в сущности, однотипных *полуобморочных* состояний, как «*маленькая смерть*» (курсив мой. – Б.В.) [59, с. 57].

Учитывая важность временного аспекта для начала социокультурогенеза, сфокусировавшись на решающем увеличении продолжительности отсрочки нормального адаптационного реагирования на раздражители в состоянии протрации, коснемся связи с последней генезиса *смертности*.

Трудно представить себе более естественный путь обретения Ното смертности, чем тот, который непосредственно затрагивает конкретно взятую особь. В то же время, полагаем, что именно *ощущения* особи должны рассматриваться как естественный фактор, приводивший к нейрофизиологическим, нейропсихическим, нейрогенным изменениям, которые легли в основу зарождения «идеации» и побудили культурогенную судьбу Ното.

Мы рассуждаем о *генезисе* смертности. Поэтому под естественным путем обретения смерти автор просит понимать здесь нечто предстоящее всему, что связано с культом смертничества, о котором *только* и говорит Ж. Бодрийяр, как о в первобытных обществах социализированной смерти [23, с. 241]. Об инициации он довольно точно говорит, что в ней «происходит переход от природной, случайной и необратимой смерти к смерти даримой и получаемой, а значит и обратимой, “растворимой” в ходе социального обмена» (подчеркн. мной) [23, с. 242]. Такая радикальная *оборотистость* со смертью, заметим, возможна только у существ, способных к «идеации» (культурных).

Только им она и нужна. Животному – нет, поскольку необратимость смерти его ничуть занимать не может, ввиду полной погруженности в жизнь.

Выразимся более метафорично. «Смерти» как *первичной*, полагаем мы, реализации «идеации», особь Ното могла *обучаться* только у самой себя, на базе *самой собой* переживаемых ощущений. *Постижение своей смертности не могло быть передано конкретной особи реконструируемого Ното сородичами*, как передаются навыки или достаются, скажем, генетически обусловленные особенности. Также оно не могло быть непосредственно воспринято из наблюдений за явлениями природы. *Трактовка*, к примеру, наблюдаемых закатов и восходов солнца как смерти/рождения, является чисто культурным феноменом, исполнившим объяснительную функцию психотерапевтического характера, т. е. *следствием* развитой «идеации». *Необходимость убеждаться в том, что и светило, умирая, возрождается, где-то продолжая жить в период «смерти», т. е. пока его нельзя наблюдать, есть только у существа в связи с настоящим пекущегося о будущем.* Эта необходимость, относимая к человеку, выражается в небиологической потребности.

Попытку обосновать положение, что у ныне существующих животных видов есть необходимость *переноситься* в будущее предпринимал Н.А. Бернштейн. Он считал, и с немалой долей справедливости, что мозг не только человека, но и животного «должен обладать в какой-то форме способностью <...> по сути дела, конструировать) и не ставшую еще действительностью ситуацию непосредственно предстоящего, которую его биологические потребности побуждают его реализовывать» (подчеркн. мной. – Б.В.) [19, с. 408]. В предположении такого рода экстраполяции он не видит методологического порока [там же], и пишет, что играющий с листа *музыкант*, «каждый из нас при чтении вслух текста» имеет в мозгу «психомоторный образ того, что еще предстоит <...>» [19, с. 408].

В таких примерах насстораживает не то, что речь в них идет о людях, и не то, что, даже в связи с этим, в подобных *видах на будущее* совершенно отчетливо сказывается «отображение прошедше-настоящей реально-

сти» [19, с. 408], т. е. опыта, навыка. Эти примеры выглядят очень правдивыми сами по себе. Но мы обращаем особое внимание на то, что та более или менее продолжительная *отсрочка двигательной реализации*, которая у обезьяны иногда заканчивается, по В. Кёлеру, инсайтом, сводится у Н.А. Бернштейна к *ничтожно малой величине*. То есть у него, в несравнимо большей степени, чем у В. Кёлера, говорится лишь о рентабельном исполнении. Оно является, так сказать, скорым на расправу. Но где тут что-то говорящее о том, что́ может подвигнуть к *жизни мыслью*? Этого мы не узнаем.

Не взирая на это, автор «Биомеханики и физиологии движений» переходит к сообщению об описанных в науке случаях смерти, наступающей от страха [19, с. 409]. И пределом модернизации становится у него то, как он посредством упоминания этого «*аффекта страха*» [там же] пытается обнаружить генетическую связь между кодовым отображением непосредственно предстоящего в мозге и возможной *смертью от ожидания смерти*. Поддержка со стороны Н.А. Бернштейна состоит в том, что разрыв между ничтожной отсрочкой двигательной реализации *психомоторного образа* и возможностью смерти от страха смерти останется непреодолимым, даже тогда, когда мы точно знаем, что животное может умереть от страха, вызванного каким-либо *внешним раздражителем в жизни*. Крысы в экспериментах умирают от чрезмерного воздействия на их нервную систему звуком. Но смерть от извне навязанного испуга и смерть от ожидания смерти находятся на совершенно разных филогенетических уровнях, даже при понимании, что от первого может умереть и человек. Как метко констатировал Ю.И. Семенов, «Животные чувствуют опасность» [140, с. 137]. Но повторим, *смерть они не чувствуют*, поскольку *только живут*. Чтобы умереть от страха смерти, нужно оперировать ее *условиями* («идеация»). Появление *этого* кажется невозможным и ненужным, как ввиду указанной рентабельности инсайта, так и, тем более, когда мы говорим о рентабельности, обеспеченной *почти полным хронометрическим слиянием настоящего и непосредственно предстоящего*.

Психофизиологической основой генезиса «смерти» можно считать уте-

рю *ориентации* («компаса» [19, с. 409]) организмом, сопровождающуюся признаками энтропии. Но *связанная* с состоянием прострации энтропия одного организма могла наступать как раз вследствие предшествующей этому гиперактивной жизнедеятельности другого организма. Применительно к реальному поведению Ното кануна социокультурогенеза это могло выражаться в гипертрофии инстинкта самосохранения в условиях адельфофагии у одних особей группы и прострацией у других, в случае избегания ими гибели.

Применительно к задачам адаптации *тенденция* к энтропии у отдельных организмов должна вести к постепенному вымиранию всего вида. В связи с некоторыми исследованиями второй половины прошлого века, в частности, выясняется, что это не совсем так. Об этом напоминает С. Гроф, который, делая обзор критики традиционной (механистической) картины мира, кратко разбирает и основную идею концепции И. Пригожина. Он передает, что исследования И. Пригожина в области химических реакций позволили «сформулировать единую точку зрения на эволюцию», и понять, что *энтропия не является приговором к небытию*, поскольку направленные к гибели системы мутируют [47, с. 79]. Это тем более верно, что ввиду давления среды «организм сдвигает норму физиологических реакций <...>» [29, с. 10].

Прострация особей Ното реконструируемого здесь образа как процесс, имеющий выраженную энтропийную направленность, не только является вполне обратимым в смысле возврата к обычной жизнедеятельности, но мог послужить основой для образования в последней беспрецедентных условий приспособления к новому режиму *адаптационных* требований.

Этот режим может быть рассмотрен как проблематическая реакция, рефлексивность. Если до обретения Ното этого свойства энергия организма тратилась в основном на приспособление к окружающей среде, то затем значительный ее поток оказался, как мы уже говорили, перенаправленным на удовлетворение потребностей, обусловленных рефлексивностью. Рефлексивность и «создавала напряженность структур психики, формировала тормозные устройства, заставлявшие замещать, имитировать подавленное действие

условными дубликатами <...>» [35, с. 33].

Поскольку генезис рефлексивности был вызван преходящим погружением некоторых Ното в состояние прострации, непосредственно повлиявшей и на возможность зарождения смерти как представления, первые проявления «идеации» могут быть связаны с ментальным оперированием *условиями* («следами») биологической смерти, которая в принципе недоступна субъективной реальности как таковая. Верно, что «человек как высокоорганизованное социальное существо не мог не реагировать психологически на сложные для восприятия экстремальные события в жизни» [29, с. 301].

Однако тот самый «человек» в то же время оставался животным, существование субъективной реальности которого (если, как Д.И. Дубровский, признавать таковую у животного) еще слишком тесно увязано с необходимостью осваивать требования окружающей среды посредством двигательных реакций. Преходящая прострация, располагающая все системы организма к отказу от функционирования *в жизни*, была нонсенсом, нарушающим не только биологически, но и социальными выверенными ритмами выживания.

Другими словами, рефлексивность, являющаяся, в сущности, *замыканием* всех внешних влияний на нуждах субъективной реальности, не могла не менять поведение, выраженное в активной деятельности *в измененном режиме требований*. Возможно только *тогда* «в качестве компенсации и своего рода психологической адаптации рождались шаблоны поведения, которые перерастали в сложные ритуальные действия» [29, там же].

Самые древние примеры *развитых* представлений о смерти дала культура Древнего Египта. Знаменитая «Книга мертвых» потрясает продуманностью, высокой рассудочностью, несмотря на авторство посвященных, жрецов, проникнутых как будто бы *мистическим* опытом. А.К. Шапошников подтверждает, что «древнеегипетская концепция посмертной участи душ» впечатляет «сложностью и детальной разработанностью» [167, с. 26]. Это очевидно. Однако реальность потусторонней жизни *вовсе не всегда*, по видимому, казалась столь уж *безусловной* даже самим египтянам. На такие

размышления наталкивают свидетельства исторических коллизий в долго существовавшей древнеегипетской цивилизации: «Когда египетский народ в конце своей истории потерял всю юношескую эластичность и творческую энергию <...> его жрецы и мудрецы помышляли лишь о восстановлении незапамятной религии <...>» [28, с. 143]. Историкам приходится констатировать и «тенденции в сторону *пантеистического солярного монотеизма*» (курсив мой. – Б.В.) [28, с. 169]. Нам такой *оксюморон* представляется формой релятивизма в религиозном мировоззрении. Иногда боги лишались власти над умами, а на их место назначались иные. Более того, у историков всегда были достаточные основания говорить о вырожденческом «безбожии» потомков первых известных властителей Древнего Египта. Достаточно вольное обращение с богами, не могло не вызвать и релятивизм в представлениях о загробном существовании, профанацию последнего. Причем, надо все-таки считаться и с тем, что едва ли хоть какие-то субъективные сомнения по поводу безусловной реальности загробного мира могли до нас в артефактах. Вероятно, они заглушались еще в зачаточном виде самим субъектом, не решающимся развивать сомнения в том, во что обязаны верить все. И к жителям Древнего Египта в равной степени относится правота утверждения, что «феноменальное стремление к успешной социальной адаптации одинаково характерно как для людей верхнего палеолита и представителей античной цивилизации, так и для населения средневековых культур» [29, там же]. Во многом поэтому египтяне поголовно стремились обеспечить себе и родным хотя бы сносное пребывание в ином мире [28, с. 242]. Реально невозможное выражение сомнений по поводу жизни после смерти, как наиболее устоявшегося в социуме представления, и могло исторически выплескиваться как низвержение и предпочтение одних богов другим. *Но главная причина этого открывается нам не в самом социальном, а как нескончаемые попытки удовлетворить потребность репрезентации существования индивидами.*

То есть поражающие воображение множественность богов, их имен, а также *оболочек* человека, вопиющая скрупулезность в разработке загробной

темы, трата огромных ресурсов на дела, никак не связанные с задачей биологического выживания, заставляют искать истинную причину этого не только в требовании, предъявляемом индивиду социумом. Хотя, безусловно, когда мы уже *не говорим* о реконструкциях периода дивергенции вида, то социальное внушение должно считаться главным *внешним* фактором, влияющим на огромный индивидуальный спрос на инобытие. Но за социокультурными наслоениями, сызмальства нагружающими каждого человека, мы ищем иной необходимый фактор, побудивший творить этот явно выраженный в них *избыток*. Этот фактор автор считает основным для начала социокультурогенеза. Поэтому, поясним снова, нас интересует сейчас не то, как и насколько развитие *индивидуального сознания* могло угрожать существованию первобытного *коллектива* [144, с. 176]. В связи с нашим суждением о начале социокультурогенеза куда более важным кажется понимание, что развивающееся сознание могло *переживаться особью как угроза ей самой*; но она интуитивно искала устранения угрозы в совершенно естественном обращении (возвращении) к удовлетворению требований коллективного существования. Иными словами, возможно, что уже имевшиеся эволюционные функции самосохранения коллектива становились служанками сознания индивида, и именно в этом *привлечении* заключается эволюционная функция самого сознания. *Т. е. социокультурогенным уделом обретающего сознание индивида стала адаптация к докучающему сознанию.*

«Книга мертвых» – канонический образец исполнения психотерапевтической функции в социокультурогенезе. В «Книге» *отображен апофеоз освоения условий, вносимых режимом рефлексивности*. Поэтому древних египтян следует считать триумфаторами загробной бюрократии. Они первыми задокументировали признаки абсурда, которым очень часто *заканчивается* (если можно так считать) освоение рефлексивности. И казенщина является одним из признаков безудержного насыщения *«репрезентационной»* потребности индивидами, неспособными предотвратить *это* хоть сколько-нибудь творческим актом. В то же время богатейшее ритуальное воплощение фанта-

зий об инобытии – не первое, но наиболее отчетливое из древних свидетельств о том, что задолго до любых цивилизаций Номо стал носителем небиологической потребности. За то, чтобы определить ее как антропогенную потребность репрезентации существования, и может выступать факт трепетного – на пике особой популярности доходящего до паранойи – отношения к теме инобытия. *Этот творящий парадокс был заложен генезисом смертности. Парадокс в том, что существование стало заложником несуществования, смерти, обращаемой в жизнь на уровне «идеационных» приключений.*

Первоначально, в связи с простративными состояниями некоторых особей дивергирующего вида, естественно прерывавшимися возвращением к здоровому реагированию на внешние стимулы, смерть оказалась, вероятно, жестко противопоставлена обычному режиму существования. Мы не видим и рядом этого контраста между «жизнью» и «смертью» в древнеегипетской религии, к примеру. Но это потому именно, что религия египтян стала, возможно, первым ярким представителем когорты условных победителей в деле освоения рефлексивности, которому досталось столь откровенно запечатлеть свои достижения на этом обязывающем всякого человека поприще. Этот контраст совершенно устранен социальным планом его применения и в современных т. н. первобытных обществах [23, с. 241]. Одержимость социальным прочтением смерти – это уже эффективный и эффектный способ освоения смерти смертничеством, т. е. «культурой».

Таким образом, *неверно говорить о какой бы то ни было естественной преемственности от животных различения жизни и смерти без учета тех или иных посттравматических психосоматических переживаний. Предок Номо sapiens 'а, которому пришлось переживать ощущение смерти при жизни, скорее всего не воспринял бы это испытание как некое слияние, по принципу гештальта, скажем. Хотя, похоже, что именно так могут представлять себе переход Номо к культуре смертничества. Дескать, если для аборигенов современных примитивных обществ, как, впрочем, и для древних насельников берегов Нила, смерть предстает естественным продолжением посясторонней*

жизни, то это свидетельствует и об *исходном* неразличении.

По-видимому, Ното сначала пришлось пережить *перипетии познания смерти при жизни*, в себе ощутить, что смерть реальна, и она – *вовсе не жизнь*. Только затем необходимость приспособления к *переживанию* рефлексивности вызвала к реализации в жизни требований, навязанных *обнажившейся брэнностью существования*. Правитель оказался голым; тотальность жизни оказалась пораженной *прикровенным* участием смерти.

Эта стезя рождения культа смертничества и предстает началом не-счетного числа путей репрезентации существования. Говоря иначе, ввиду возникавшей рефлексивности Ното не стало хватать собственно существования, он был *обречен проводить существование в репрезентации*, чтобы любым способом доставить себе свидетельства своей достоверности. У человека это может получаться только *любой участливостью живущего человека*, поэтому участие «смерти» в процессе культуругенеза носит иллюзорный характер. Выражая этот процесс в характеристиках Э. Кречмера, понимаем, что особям Ното, в субъективной реальности которых рефлексивностью оказалось *сковано* обычное реагирование животного, было необходимо «выйти из парализующего чувства бессилия, чтобы достичь в неверной игре хотя бы некоторых шансов на выигрыш» [77, с. 399].

Выступив *через прострацию* зачинщиком рефлексивности, смерть, таким образом, и предоставляла себя в качестве *первого в существовании Ното жанра репрезентации*. Создав прецедент, смерть тем самым открыла возможность использования для репрезентации существования *любых способов*, от жизнеутверждающих, до абсурдных и самоубийственных. Иллюстрацию можно обнаружить всюду, стоит только хоть немного задуматься над этим. Автор же может вновь обратиться к авторитетным суждениям: «Умственное усилие неотделимо от его истории <...> оно обязывает человека принять две противоречащие друг другу очевидности, столкновение которых и приводит его мысль в действие, а чтобы нейтрализовать их противостояние, оно порождает бесконечную серию других бинарных различий <...> с одной

стороны – это *реальность бытия* <...> но в то же время – это *реальность небытия* <...>» (курсив мой. – Б.В.) [87, с. 660].

Памятники египетской культуры и всех других без исключения культур представляют собой формы, красноречиво свидетельствующие об освоении нейробиологических условий рефлексивности, а также о сугубо прогрессивных средствах удовлетворения антропогенной потребности репрезентации существования, вплоть до китча и *симулякрии*. Необходимо, однако, вообразить, за счет каких ресурсов рефлексивность могла осваиваться, а репрезентации существования «удовлетворяться» на ранних этапах социокультурогенеза.

Это могло осуществляться только на основе уже имевшихся особенностей и резервов отдельного организма, достижений, доставленных социальностью Ното, и тех возможностей, которые находились в окружающей природе. *Во-первых*, высокая социальность таких развитых существ, как Ното, с одной стороны, могла приводить к тяжелым формам прострации: аде́лфофагическое поведение сородичей, с которыми до зоологического коллапса поддерживалось *теснейшее жизнеобеспечивающее взаимодействие*, наверняка давало на этом благополучном фоне наибольший *психотравматический* эффект. Но, с другой стороны, эта же высокая жизненно необходимая социальность гарантировала то, что как-то избежавшая гибели от голодных сородичей особь, побродив после пережитых стресса и прострации, когда-нибудь, в конце концов, примкнет к какой-либо другой группе, отнесшейся к ней и настороженно, и лояльно. Можно допустить, что особь, после долгих мытарств по просторам и чужим группам вернулась бы и в свою, если эта не была рассеяна аде́лфофагическим поведением полностью.

Во-вторых, можно предполагать, что рассредоточение групп Ното на обширных территориях было одной из главных причин существенной разницы в уровнях развития тех или иных навыков и способностей. То, что мы уже в первом параграфе отнесли к эпифеноменам, составившим, согласно данному нами названию, набор «культурированного» поведения, судя по всему, должно было иметь как территориальную локализацию, так, разумеется, и

различие по степени индивидуального развития. Неплохое владение тем или другим навыком могло служить значительным козырем для особи в нелегком деле примыкания к чужой группе, находящейся, может быть, за тысячу километров от родных мест. Особь, после тех или иных скитаний и *внешне едва замечаемых*, вероятно, но *решающих* психофизиологических трансформаций, претендующая на то, чтобы влиться в новую группу, могла обладать каким-то невиданным в последней преимуществом в чем-нибудь, недооцененным в ее кровнородственной группе, пораженной адельфофагией.

Мы можем только гадать по поводу тех обстоятельств, какие должны были иметь место в каждом конкретном случае избегания гибели от адельфофагии и наступавшей за этим прострации. Предполагаемый беглец, до того, как случиться резкому изменению в его существовании, уже мог, например, обивать один камень о другой, но этот навык не был у него достаточно развит в сравнении с некоторыми другими его сородичами, ввиду малого возраста, допустим. В условиях экологической катастрофы ему грозила бóльшая опасность быть убитым и съеденным, чем тому, чьи способности ценились в его группе выше. Резонно полагать, что в условиях повального голода стремиться убить и съесть будут все-таки того, в первую очередь, кто более слаб и/или считается менее полезным группе. Но в то же время, в тех группах, куда этот бродяга пытался попасть, после того, как за недели, месяцы, может быть, годы преодолел многие километры и переживал психосоматический кризис из-за вероломства родных, общий уровень означенного навыка мог оказаться настолько низким, что пришелец, претендующий на прием, выглядел самым совершенством, даже если он заметно молод.

В-третьих, новым, некровным соплеменникам, если они имели преимущество в освоении каких-нибудь других способов, повышающих выживаемость, скорее всего требовалось, чтобы пилигрим совершенствовал свои возможности и в них, или даже обретал какой-то навык впервые, тоже путем приобщения. Допустим, что им уже удавалось применять в своей жизнедеятельности символические заменители *действий* или *вещей*, т. е. *знак* уже ста-

новился у них биологически выгодной заменой *признака*, и они использовали это для добывания пищи: кто-то из них искусно умел, например, подражать призывному крику косуль, чтобы по отзыву животных быстрее обнаруживать их местонахождение и притуплять их бдительность. Тогда пришелец должен был хотя бы понемногу приобщиться к этому и подтягиваться к достаточному для успешной коммуникации уровню. Но он тем более принуждался к быстрому и обязательному обучению, что был чужаком. Своих, даже если они олухи, недомогающие, дряхлеющие, группа обязана была терпеть по разным, вовсе не обязательно *насильственным* причинам, да и просто по привычке. Чужакам предъявляются завышенные требования. Это тоже должно было стимулировать *пораженца* искать нетривиальные пути налаживания связей. Однако описание вариантов такой вынужденной диффузии и совершенствования элементов набора «культурированного» поведения может оказаться избыточным. Ограничимся сказанным.

Так, по принципу взаимного дополнения реальных и потенциальных возможностей между особями разных и разбросанных и так или иначе удаленных друг от друга групп начала складываться культурогенная история Ното, психофизиологическим вызовом чего стала рефлексивность, востребовавшая значительную долю сущностных сил и социально обусловленных способностей. Главное, рефлексивность не оставляла шансов для продолжения пользования сущностными силами, навыками, достижениями *единственно* в утилитарном порядке их применения, для самосохранения организма, группы, популяции.

Ното, пережившему из-за антропофагии генезис смертности, требовалось дублировать существование в невротическом порыве репрезентации последнего. Особь со столь высокой степенью социальной ориентированности, как у Ното, не имела другого допуска к репрезентации существования, кроме того, как *стремиться* сосредоточить внимание других на своих преимуществах.

Заключение

Задумывая вышеизложенный проект, автор исходил из программного понимания, что никакая форма адаптивной рентабельности в среде обитания особи не служит условием, которое могло бы вынудить генезис структур, связываемых с категорией идеального. Напротив, любое результативное действие, служащее, в конце концов, репродуктивному успеху, встает непроницаемой стеной на пути образования условий сознания, точнее, уберегает животное от возможности появления у него необходимости пользования «идеацией». Производство рентабельного действия, равно как и бесполезного, поощряет выработку условно-рефлекторного комплекса, который так или иначе все-таки становится причиной все той же адаптирующей к внешней среде рентабельности и репродуктивного успеха. Рентабельность закрепляет в нервной системе животного совершенный цинизм, который в эволюции Номо мог быть низвергнут возможностью проблематических реакций на обострение затруднений в практике – рефлексивностью. Если бы автор акцентировал внимание и сконцентрировал усилия на прославлении рентабельного поведения, его проект оказался бы тавтологическим продолжением имеющихся теорий сапиентации.

Культурогенез начался на пепелище социальности. Человек возник из пепла социогенеза. Психолого-физиологически оправданной симптоматикой рефлексивности стали простративные состояния ископаемых Номо, предположенные как реакция на аде́льфофагическое поведение других членов группы в условиях экологической катастрофы, голода. Интенсивность воздействия аде́льфофагии близких на центральную нервную систему некоторых особей отзывалась у них как изменой шаблонному поведению, отвечающему исключительно нуждам самосохранения и репродукции, так и образованием нейропсихических структур, отрешающих ресурсы организма от адаптации к среде обитания.

Автор предположил, что начать вникать в себя и стать на этом фоне временноемым могло только существо, подвергавшееся продолжительной отреш-

шенности от непреходящей потребности животного питаться и сохраняться. Время должно было стать обременительным для субъективной реальности особи. К примеру, в опытах В. Кёлера отсрочка эффективного действия никак не связана у шимпанзе с признаками проблематичности существования. Проблематичность присутствует только тогда, когда невозможность эффективно действовать связывается особью с ее собственной неспособностью. Никакого рода мнительности автор у ныне существующих животных не предполагает. Названное инсайтом, как раз потому и может иметь место у шимпанзе, что отсрочка тут не связана с рефлексивным обременением. Инсайт – это цинизм во плоти, собственно решение, рентабельный результат.

Но и аутистам нечего делать в мире реальных опасностей. Поэтому избежать физической гибели, вымирания существам, переживавшим вышеописанный зоологический коллапс, помогала не только случайность, но то, что стало одним из основных факторов, коллапс же и допустившим, – высокий уровень социальности, т. е. беспрецедентная зависимость существования особи от расположенности сородичей или представителей своего либо очень близкого вида. То, из-за чего во многом рефлексивность и возникала, вызывало у гонимого страхом пилигрима стремление примкнуть к чужой группе и наряду с этим давало ему шанс так или иначе в ней прижиться. Так, из-за определяющей зависимости выживания особи от участливости представителей своего вида нерентабельное реагирование оборачивалось в роду Ното преимуществом, возникавшим, и это главное для нас, вне условий адаптивной рентабельности. Мы обратили особое внимание, что собственно адаптации, или освоения, вместе с всегда присутствующей необходимостью приспособиться к среде обитания, себе потребовала не среда, а рефлексивность.

Образованная рефлексивностью (генетически, через посредство про-стративной симптоматики, связанной со смертоведением) антропогенная потребность репрезентации существования выступила в роли поводыря. Но впечатление, что этот поводырь знает верные пути, на которых осваивается рефлексивность и удовлетворяется потребность, происходит вовсе не от его

осведомленности, а от иллюзии, которая создается через социальное.

Этим антропогенная потребность репрезентации существования отличается, к примеру, от «желания желания», о котором говорит А. Кожев [74, с. 299]. В свете сказанного об этой потребности близкая по смыслу идея А. Кожера об антропогенном желании желания предстает полностью оправданной, но в том случае, если удовлетворение этого желания рассматривается не только в качестве цели претендента добиться успеха у другого, а как единственно возможное направление к хоть сколько-нибудь удостоверяющему средству репрезентации существования. При этом сама потребность репрезентации существования все равно остается всегда неудовлетворенной. Это, на наш взгляд, служит и оправданием того, что индивид не бывает, в конце концов, доволен полученным удовлетворением желания желания.

Тем не менее удовлетворение желания желания имеет не только перспективу сбыться. Условия общественного бытия, и даже биологические потребности, удовлетворяемые в этих условиях, служат гарантом, что желание желания в той или иной форме, и неминуемо, приводится к исполнению. Ведь, то или иное чаянье индивида так или иначе находит себе не только неприятие одних, но участливость и сопереживание других индивидов.

Удовлетворение потребности репрезентации существования, напротив, несбыточно, поскольку нельзя к существованию прибавить еще одно существование, т. е. нельзя существовать одновременно дважды; обязательная безуспешность репрезентации существования зиждется на том парадоксе, что, пытаясь провести эту репрезентацию, мы в то же самое время существуем. Культура есть плод этой невозможности. Проблема удовлетворения антропогенной потребности репрезентации существования, однако, требует дополнительного философского внимания. Так или иначе, можно согласиться с тем, что развитие начальных форм социокультурогенеза связано с возникавшей у особей Homo необходимостью проводить репрезентацию своего существования при выходе из состояния отсрочки рефлексивных действий, вызываемого рефлексивностью, генезис которой сопряжен с генезисом брэнности.

Литература

1. *Альтюссер, Л.* За Маркса / Л. Альтюссер; пер. с фр. А.В. Денежкина. – М.: Праксис, 2006. – 392 с.
2. *Арон, Р.* Неоднозначный и неисчерпаемый // Маркс К. Экономико-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы. – М.: Академический Проект, 2010. – 775 с.
3. *Артемова, О.Ю.* Десять лет «первобытности» в постсоветской России: анализ некоторых, преимущественно учебно-методических, публикаций // Этнографическое обозрение. – 2008. – № 2. – С. 139–156.
4. *Асмус, В.Ф.* Декарт // Философский словарь; под ред. И.Т. Фролова. – М.: Республика; Современник, 2009. – 846 с.
5. *Басов, М.Я.* Воля как предмет функциональной психологии. Методика психологических наблюдений над детьми / М.Я. Басов; отв. ред. Е.В. Левченко. – СПб.: Алетейя, 2007. – 544 с.
6. *Бахалдина, В.Ю.* Происхождение человека. Находки, термины, гипотезы / В.Ю. Бахалдина. – М.: ФОЛИУМ, 2004. – 187 с.
7. *Бахтин, М.М.* Человек в мире слова / М.М. Бахтин. – М.: Изд-во Российского открытого ун-та, 1995. – 140 с.
8. *Бахтин, М.М.* Проблемы поэтики Достоевского / М.М. Бахтин. – М.: «Сов. Россия», 1979. – 320 с.
9. *Бейтс, Г.У.* Натуралист на реке Амазонке / Г.У. Бейтс. – М.: Государственное издательство географической литературы, 1958. – 432 с.
10. *Беляров, В.В.* К вопросу о «мифическом сознании»: «до-рефлективен» ли миф? / В.В. Беляров // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского: Серия Социальные науки. – 2010. – № 3 (19). – С. 122–127.
11. *Беляров, В.В.* Труд как прапрецедент культуры (проблема «отчуждения труда») / В.В. Беляров // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского: Серия Социальные науки. 2011. – № 4 (24). – С. 87–94.
12. *Беляров, В.В.* Фатализм и «начало истории» в «Немецкой идеологии»

/ В.В. Беляров // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского: Серия Социальные науки. 2013. – № 3 (31). – С. 101–104.

13. *Беляров, В.В.* Роль факторов социогенеза в процессе возникновения культуры как феномена / В.В. Беляров // *Мировоззренческая парадигма в философии: история и современность.* Нижний Новгород, 2011. – С. 28–31.

14. *Беляров, В.В.* <Телесность как объект манипуляций и грядущая бестия> (Материалы круглого стола «Создай самого себя...») / В.В. Беляров // *Человек.* – 2013. – № 1. – С. 13–14.

15. *Беляров, В.В.* Проблема уникальности человека в контексте теории ноосферы / В.В. Беляров // *Философские идеи В.И. Вернадского и современность.* – ИФ РАН, Москва. – 2013. – С. 163–167.

16. *Беляров, В.В.* Философия занятости в практике труда / В.В. Беляров // *Социальные инновации в развитии трудовых отношений и занятости.* – Нижний Новгород. – 2014. – С. 121–125.

17. *Бергсон, А.* Опыт о непосредственных данных сознания // Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания. Материя и память. Собрание сочинений в четырех томах. Том 1 / А. Бергсон; пер. с фр. – М.: «Московский клуб», 1992. – 336 с.

18. *Берндт, Р.М.* Мир первых австралийцев / Р.М. Берндт, К.Х. Берндт. – М.: Изд-во «Наука», 1981. – 448 с.

19. *Бернштейн, Н.А.* Биомеханика и физиология движения / Н.А. Бернштейн; под ред. В.П. Зинченко. – М.: Издательство «Институт практической психологии», Воронеж: НПО «МОДЭК», 1997. – 608 с.

20. *Бехтерев, В.М.* Психика и жизнь // В.М. Бехтерев. Психика и жизнь. Избранные труды по психологии личности. В двух томах. Т.1 / В.М. Бехтерев. – Санкт-Петербург: Издательство «Алетейя», 1999. – 256 с.

21. *Бехтерева, Н.П.* Нейрофизиологические механизмы мышления: Отражение мыслительной деятельности в импульсной активности нейронов / Н.П. Бехтерева, Ю.Л. Гоголицын, Ю.Д. Кропотков, С.В. Медведев. – Л.: Наука, 1985. – 272 с.

22. *Блейлер, Э.* Руководство по психиатрии / Э. Блейлер. – М.: Издательство «Независимая Психиатрическая Ассоциация», 1993. – 542 с.
23. *Бодрийяр, Ж.* Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр; пер. с фр. С.Н. Зенкина. – М.: «Добросвет», «Издательство ”КДУ”», 2011. – 392 с.
24. *Бодрийяр, Ж.* К критике политической экономии знака / Ж. Бодрийяр; пер. с фр. Д. Кралечкин. – М.: Академический Проект, 2007. – 335 с.
25. *Болдырева, И.Д.* Философский анализ рефлексии в социальных процессах: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11 / Болдырева Ирина Николаевна. – М., 2012
26. *Борисов, С.Н.* Практики насилия в культуре: философско-антропологическая рефлексия: дис. ... д. филос. наук: 09.00.13 / Борисов Александр Владимирович. – Белгород, 2013
27. *Бородай, Ю.М.* Эротика-смерть-табу: трагедия человеческого сознания / Ю.М. Бородай. – М.: Гнозис, Русское феномен-кое об-во, 1996. – 416 с.
28. *Брестед, Д.* История Древнего Египта / Д. Брестед, Б. Тураев. – М.: АСТ; СПб.: Полигон, 2008. – 575, [1] с.: ил.
29. *Бужилова, А.П.* Homo sapiens: История болезни / А.П. Бужилова. – М.: Языки славянской культуры, 2005. – 320 с.;ил.
30. *Бутовская, М.Л.* У истоков человеческого общества (Поведенческие аспекты эволюции человека) / М.Л. Бутовская, Л.А. Файнберг. – М.: Наука, 1993. – 256 с.
31. *Вааль де, Ф.* Истоки морали: В поисках человеческого у приматов / Франс де Вааль; пер. с англ. – М.: Альпина нон-фикшн, 2014. – 376 с. + 8 с. вкл.
32. *Вернадский, В.И.* Научная мысль как планетное явление // Биосфера и ноосфера / В.И. Вернадский. – М.: Айрис-пресс, 2008. – 576 с.
33. *Вертгеймер, М.* Продуктивное мышление / М. Вертгеймер; пер. с англ. С.Д. Латушкина. – М.: Прогресс, 1987. – 336 с.
34. *Введенский, Н.Е.* Курс лекций по физиологии животных и человека, читанных в петербургском университете в 1911 – 1913 гг // Полн. собр. соч. Т. 5 / Н.Е. Введенский. – Л.: Изд-во Ленингр. гос. ун-та, 1954. – 380 с.

35. *Вильчек, В.М.* Алгоритмы истории / В. Вильчек. – М.: Аспект Пресс, 2004. – 219 с.
36. *Вите, О.Т.* Творческое наследие Б.Ф. Поршнева и его современное значение [Электронный ресурс] / О.Т. Вите. – Режим доступа: www.2lib.ru/getbook/2261.html
37. *Волков Д.Б.* Бостонский зомби: Д. Деннет и его теория сознания / Д.Б. Волков. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. – 320 с.
38. *Воронцов, В.А.* Генезис языка, сказки и мифа в контексте антропо-социокультурогеза / В.А. Воронцов. — Казань: Издательство «Яз», 2012. — 416 с.
39. *Выготский, Л.С.* Мышление и речь // Мышление и речь: сборник / Л.С. Выготский. – М.: АСТ: Астрель, 2011. – 637, [3] с.
40. *Гегель, Г.В.Ф.* Феноменология духа / Г.В.Ф. Гегель // Система наук. Часть первая / Г.В.Ф. Гегель. – С.-Петербург: Издательство «Наука», 2006. – 448 с.
41. *Гердер, И.-Г.* Идеи к философии истории человечества / И.-Г. Гердер. – М.: Издательство «Наука», 1977. – 704 с.
42. *Гиренок, Ф.И.* Фигуры и складки / Ф.И. Гиренок. – М.: Академический Проект, 2013. – 244 с.
43. *Гиренок, Ф.И.* Абсурд и речь. Антропология воображаемого / Ф.И. Гиренок. – М.: Академический Проект, 2012. – 237 с.
44. *Голодко, А.И.* Апатия // Философский словарь; под ред. И.Т. Фролова. – М.: Республика; Современник, 2009. – 846 с.
45. *Голосовкер, Я.Э.* Имагинативный абсолют // Голосовкер Я.Э. Логика мифа. Избранное / Я.Э. Голосовкер. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2010. – 496 с.
46. *Голосовкер, Я.Э.* Миф моей жизни // Голосовкер Я.Э. Логика мифа. Избранное / Я. Э. Голосовкер. – М.; СПб.: Ц. гум. иниц., 2010. – 496 с.
47. *Гроф, С.* За пределами мозга / С. Гроф; пер. с англ. А. Андрианова, Л. Земской, Е. Смирновой. – М.: Институт Трансперсональной Психологии, Издательство Института Психотерапии, 2000. – 504 с., ил.

48. *Дарвин, Ч.* Происхождение человека и половой отбор. В 2 кн. Кн. 1: Гл. 1-10 / Ч. Дарвин; пер. с англ. И. Сеченова. – М.: ТЕРРА–Книжный клуб, 2009. – 400 с.: ил.
49. *Декарт, Р.* Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Декарт Р. Рассуждение о методе ... другие философские работы / Р. Декарт; пер. с лат. и фр. – М.: Академический Проект, 2011. – 335 с.
50. *Декарт, Р.* Первоначала философии // Декарт Р. Рассуждения о методе ... / Р. Декарт; пер. с лат. и фр. – М.: Академический Проект, 2011. – 335 с.
51. *Делез, Ж.* Что такое философия? / Ж. Делез, Ф. Гваттари; пер. с фр. С. Зенкина. – М.: Академический Проект, 2009. – 261 с.
52. *Дескола, Ф.* По ту сторону природы и культуры / Ф. Дескола; пер. с фр. О. Смолиной, С. Рындина. – М.: НЛЮ, 2012. – 584 с.
53. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Д. Лаэртский; пер. М.Л. Гаспарова. – М.: АСТ: Астрель, 2011. – 576 с.
54. *Докинз, Р.* Самое грандиозное шоу на Земле: доказательства эволюции / Р. Докинз; пер. с англ. Д. Кузьмин. – Москва: Астрель: CORPUS, 2013. – 496 с.
55. *Докинз, Р.* Бог как иллюзия / Р. Докинз; пер. с англ. Н. Смелковой. – М.: КоЛибри, Азбука-Аттикус, 2013. – 560 с.
56. *Дубровский, Д.И.* Проблема идеального. Субъективная реальность / Д.И. Дубровский. – М.: Канон+, 2002. – 368 с.
57. *Дьяков, А.В.* Жан Бодрийяр: Стратегии «радикального мышления» / А.В. Дьяков; ред. А. С. Колесников. – СПб.: Изд-во С.-Пб. ун-та, 2008. – 357 с.
58. *Ерахтин, А.В.* Философские проблемы этологии и зоопсихологии / А.В. Ерахтин, А.Н. Портнов. – М.: Знание, 1984. – 64 с.
59. *Жане, П.* Психический автоматизм. Экспериментальное исследование низших форм психической деятельности человека / П. Жане. – СПб.: Наука, 2009. – 500 с.
60. *Зиновьев, А.А.* Коммунизм как реальность // Зиновьев А.А. Коммунизм как реальность. Пара беллум / А. Зиновьев. – М.: АСТ: Астрель, 2012. – 509 с.

61. *Ильенков, Э.В.* Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса / Э.В. Ильенков. – М.: Изд-во академии наук СССР, 1960. – 286 с.
62. *Ильенков, Э.В.* Способ восхождения от абстрактного к конкретному в «Капитале» К. Маркса // Маркс К. Экономико-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы / К. Маркс. – М.: Академический Проект, 2010. – 775 с.
63. *Кабо, В.Р.* Круг и крест. Размышления этнолога о первобытной духовности / В.Р. Кабо. – Канберра: Алчеринга, 2002. – 393 с.
64. *Кабо, В.Р.* Первобытная доземледельческая община / В.Р. Кабо. – М.: Издательство «Наука», 1986. – 304 с.
65. *Кабо, В.Р.* Происхождение и ранняя история аборигенов Австралии / В.Р. Кабо. – М.: Издательство «Наука», 1969. – 408 с.
66. *Кант, И.* Критика чистого разума / И. Кант; пер. с нем. Н. Лосского отредактирован Ц.Г. Арзаканяном и М.И. Иткиным. – М.: Эксмо, 2014. – 736 с.
67. *Кант, И.* Основоположения метафизики нравов // Сочинения в 8 т. Т. 4 / И. Кант. – М.: Чоро, 1994. – 630 с.
68. *Караваева, Е. А.* Групповое поведение коров при изменении состава группы / Е.А. Караваева, Т.Н. Венедиктова // Групповое поведение животных. Доклады участников 2 Всесоюзной конференции по поведению животных. – М.: Издатель «Наука», 1976. – 552 с.
69. *Кассирер, Э.* Философия символических форм. Т. 1: Язык / Э. Кассирер; пер. с нем. С.А. Ромашко. – М.: Академический Проект, 2011. – 271 с.
70. *Кассирер, Э.* Философия символических форм. Т. 3: Феноменология познания / Э. Кассирер; пер. с нем. А.М. Руткевича. – Академический Проект, 2011. – 398 с.
71. *Кассирер, Э.* Философия символических форм. Т. 2: Мифологическое мышление / Э. Кассирер; пер. с нем. С.А. Ромашко. – М.: Академический Проект, 2011. – 279 с.
72. *Кёлер, В.* Исследование интеллекта человекоподобных обезьян // Основные направления психологии в классических трудах. Гештальт-психология.

- В. Келер. Исследование ин-та человекоподобных обезьян. К. Коффка. Основы психического развития. – М.: ООО «Изд-во АСТ-ЛТД», 1998. – 704 с.
73. *Кожев, А.* Декарт и Будда // Кожев А. Атеизм и другие работы / А. Кожев; пер. с фр. А.М. Руткевича и др. – М.: Праксис, 2006. – 512 с.
74. *Кожев, А.* Очерк феноменологии права // Кожев А. Атеизм и другие работы / А. Кожев; пер. с фр. А.М. Руткевича и др. – М.: Праксис, 2006. – 512 с.
75. *Кононенко, Б.И.* Большой толковый словарь по культурологии. – М.: ООО «Издательство “Вече 2000”», ООО “Издательство АСТ”, 2003. – 512 с.
76. *Конт, О.* Цит. по: Леви-Строс К. Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль / К. Леви-Строс; пер. с фр. А.Б. Островского. – М.: Академический Проект, 2008. – 520 с.
77. *Кречмер, Э.* Медицинская психология / Э. Кречмер; пер. с нем. – СПб.: Союз, 1998. – 464 с.
78. *Крушинский, Л.В.* Формирование поведения животных в норме и патологии / Л.В. Крушинский. – М.: Изд-во московского ун-та, 1960. – 264 с.
79. *Крушинский, Л.В.* Эволюционно-генетические аспекты поведения: Избранные труды / Л.В. Крушинский. – М.: Наука, 1991. – 259 с.
80. *Кун К.* Расы Европы / Карлтон С. Кун; перевод с англ. М.Ю. Диунова – М.: АСТ: Астрель, 2011. – 720 с.
81. *Кутырев, В.А.* Человеческое и иное: борьба миров / В. А. Кутырев. – СПб.: Алетейя, 2009. – 264 с.
82. *Кураев В.И.* Основной вопрос философии // Философский словарь; под ред. И.Т. Фролова. – 2009. – 846 с.
83. *Лавик-Гудолл, Дж.* В тени человека / Дж. Лавик-Гудолл; пер. с англ. Е. Годиной. – М.: «Мир», 1974. – 207 с. с ил.
84. *Леви-Брюль, Л.* Первобытный менталитет / Л. Леви-Брюль; пер. с фр. Е. Кальщикова. – СПб.: «Европейский Дом», 2002. – 400 с.
85. *Леви-Строс, К.* Неприрученная мысль // Леви-Строс К. Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль / К. Леви-Строс; пер. с фр. А.Б. Островского. – М.: Академический Проект, 2008. – 520 с.

86. *Леви-Строс, К.* Тотемизм сегодня // Леви-Строс К. Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль / К. Леви-Строс; пер. с фр. А.Б. Островского. – М.: Академический Проект. – 2008. – 520 с.
87. *Леви-Строс, К.* Мифологии: Человек голый / К. Леви-Строс; пер. с фр. К.З. Акопян. – М.: ИД «Флюид», 2007. – 784 с.
88. *Леонтьев, А.А.* Возникновение и первоначальное развитие языка / А. А. Леонтьев. – М.: Издательство Академии Наук СССР, 1963. – 140 с.
89. *Лисеев, И.К.* Философия. Биология. Культура (работы разных лет) / И.К. Лисеев; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2011. – 315 с.
90. *Лоренц, К.* Так называемое зло. К естественной истории агрессии // Лоренц. Так называемое зло. К естественной истории агрессии / К. Лоренц; под ред. А.В. Гладкого. – М.: Культурная революция, 2008. – 616 с.
91. *Лоренц, К.* Восемь смертных грехов современного человечества // Лоренц. Так называемое зло. К естественной истории агрессии / К. Лоренц; под ред. А.В. Гладкого. – М.: Культурная революция, 2008. – 616 с.
92. *Лосев, А.Ф.* Диалектика мифа / А. Ф. Лосев. – М.: Академический Проект, 2008. – 303 с.
93. *Лосев, А.Ф.* История античной эстетики. Ранняя классика / А. Ф. Лосев. – М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: Фолио, 2000. – 624 с.
94. *Лукач, Г.* История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике / Г. Лукач; пер. с нем. С.Н. Земляного. М.: «Логос-Альтера», 2003. – 416 с.
95. *Лурия, А.Р.* Язык и сознание / А.Р. Лурия; под редакцией Е.Д. Хомской. Ростов н/Д.: изд-во «Феникс», 1998. – 416 с.
96. *Мамардашвили, М.К.* Очерк современной европейской философии / М.К. Мамардашвили. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. – 608 с.
97. *Мамардашвили, М.К.* Лекции по античной философии / М.К. Мамардашвили. – М.: Прогресс-Традиция, Фонд М. Мамардашвили, 2009. – 248 с.
98. *Мамардашвили, М.К.* Символ и сознание / М.К. Мамардашвили, А.М. Пятигорский. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. – 320 с.

99. *Мамардашвили, М.К.* Опыт физической метафизики / М.К. Мамардашвили. – М.: Прогресс-Традиция, 2008. – 304 с.
100. *Мамардашвили, М.К.* Анализ сознания в работах Маркса // *Формы и содержание мышления* / М.К. Мамардашвили. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. – 288 с.
101. *Мандельштам, О.Э.* Шум времени / О.Э. Мандельштам. – СПб.: Издательский Дом «Азбука-классика», 2007. – 384 с.
102. *Марков, А.В.* Эволюция человека. В 2 кн. Кн. 2. Обезьяны, нейроны и душа / А. Марков. – Москва: АСТ: CORPUS, 2013. – 512 с.
103. *Марков, А.В.* Эволюция человека. В 2 кн. Кн. 1: Обезьяны, кости, гены / А. Марков. – М.: Астрель: CORPUS, 2012. – 464 с.
104. *Маркс, К.* К критике политической экономии. Предисловие // *Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т.13.* – М.: Государственное издательство политической литературы, – 1959. – 770 с.
105. *Маркс, К.* Экономические рукописи 1857-1859 годов // *Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46, ч. 2.* – 1969. – 618 с.
106. *Маркс, К.* Критика политической экономии // *Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23.* – 1960. – 908 с.
107. *Маркс, К.* Немецкая идеология // *Маркс К., Энгельс, Ф. Соч.Т. 3.* – 1955. – 630 с.
108. *Маркс, К.* Нищета философии // *Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4.* – 1955. – 615 с.
109. *Маркс, К.* Капитал: критика политической экономии. Т. 1; пер. с нем., фр., англ. / *Карл Маркс.* – М.: Эксмо, 2011. – 1200 с.
110. *Маркс, К.* Дебаты шестого рейнского ландтага // *Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.1.* – 1955. – 669 с.
111. *Маркс, К.* Экономико-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы / *К. Маркс.* – М.: Академический Проект, 2010. – 775 с.
112. *Маслов, А.А.* Другое человечество. Здесь кто-то побывал до нас... / *А.А. Маслов.* – Ростов н/Д.: Феникс, 2006. – 384 с.: ил.

113. *Мегилл, А.* Карл Маркс: бремя разума. Научная монография / А. Мегилл; пер. с англ. М. Кукарцевой. – М.: «Канон⁺» РООИ «Реабилитация», 2011. – 336 с.
114. *Межуев, В.М.* Маркс *против* марксизма. Статьи на непопулярную тему / В.М. Межуев. – М.: Культурная революция, 2007. – 176 с.
115. *Миклухо-Маклай, Н.Н.* Собр. соч. В 6-ти т. Том 1 / Н.Н. Миклухо-Маклай. – М.: Наука, 1990. – 472 с.
116. *Мраморнов, О.* Обезьяньи дети, всеобщее понятие собаки и скука вечности / О. Мраморнов // Новый мир. – 1997. – №7. – С. 232 – 235.
117. *Ницше, Ф.* Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Ницше Ф. Собр. соч.: В 5 т. Т.1 / Ф. Ницше; пер. с нем. Я. Бермана, Т. Гейликмана, Г. Рачинского, С.Франка. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. – 480 с.
118. *Ницше, Ф.* Антихрист // Ницше Ф. Собр. соч.: В 5 т. Т. 5 / Ф. Ницше; пер. с нем. Ю. Антоновского, Я. Бермана, В. Вейнштока и др. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. – 416 с.
119. *Ницше, Ф.* Несвоевременные размышления // Ницше Ф. Собр. соч.: В 5 т. Т.1 / Ф. Ницше; пер. с нем. Я. Бермана, Т. Гейликмана, Г. Рачинского, С.Франка. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. – 480 с.
120. *Ницше, Ф.* Человеческое, слишком человеческое // Ницше Ф. Собр. соч.: В 5 т. Т. 2 / Ф. Ницше; пер. с нем. С. Франка, Е. Заболоцкой. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. – 464 с.
121. *Ницше, Ф.* Генеалогия морали // Ницше Ф. Собр. соч.: В 5т. Т.5 / Ф. Ницше; пер. с нем. Ю. Антоновского, Я. Бермана, В. Вейнштока и др. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. – 416 с.
122. *Ницше, Ф.* Падение кумиров, или о том, как можно философствовать с помощью молотка // Ницше Ф. Собр. соч.: В 5т. Т.5 / Ф. Ницше; пер. с нем. Ю. Антоновского, Я. Бермана, В. Вейнштока и др. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. – 416 с.
123. *Ницше, Ф.* Так говорил Заратустра // *Ницше, Ф.* Собр. соч. в 5 т. Т. 3 / Ф. Ницше; пер. с нем. Ю. Антоновского, Е. Соколовой. – СПб.: Азбука, Азбу-

ка-Аттикус, 2011. – 480 с.

124. *Ойзерман, Т.И.* Возникновение марксизма / Т.И. Ойзерман. – М.: «Канон⁺» РООИ «Реабилитация», 2011. – 599 с.

125. *Павлов, И.П.* О типах высшей нервной деятельности и экспериментальных неврозах / И.П. Павлов. – М.: Государственное издательство медицинской литературы, 1954. – 192 с.

126. *Першин, Ю.Ю.* Архаическое сознание: сущность и принципы: дис. ... д. филос. наук: 09.00.13 / Першин Юрий Юрьевич. – Омск, 2014

127. *Пиаже, Ж.* Речь и мышление ребенка / Ж. Пиаже. – СПб: СОЮЗ, 1997. – 256 с.

128. *Пиаже, Ж.* Психология интеллекта // Пиаже Ж. Избранные психологические труды / Ж. Пиаже; пер. с англ. и фр. – М.: Международная педагогическая академия, 1994. – 680 с.

129. *Пинкер, С.* Язык как инстинкт / С. Пинкер; пер. с англ.; общ. ред. В.Д. Мазо. Изд. 3-е. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. – 456 с.

130. *Платон.* Законы // Платон. Соч. в 3 т. Т. 3. Ч. 2 / Платон; под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; Пер. с древнегр. М., «Мысль», 1972. – 678 с.

131. *Плеснер, Х.* Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / Х. Плеснер; пер. с нем. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 368 с.

132. *Погадаев, К.И.* Биохимия мозга при утомлении и истощении / К.И. Погадаев, Н.Ф. Турова. – М.: «Медицина», 1972. – 264 с.

133. *Попов, П.С.* Протагор // Философский словарь; под ред. И.Т. Фролова. – 8-е изд. – М.: Республика; Современник, 2009. – 846 с.

134. *Поппер, К.* Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы // Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона. Т. 2: Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы / К. Поппер; пер. с англ. – К.: Ника-Центр, 2005. – 800 с.

135. *Поршнев, Б.Ф.* О начале человеческой истории. (Проблемы палеопсихология) / Б.Ф. Поршнев; под ред. Б.А. Диденко. – М.: «ФЭРИ», 2006. – 640 с.

136. *Рокмор, Т.* Маркс после марксизма: Философия Карла Маркса / Т. Рокмор. – М.: «Канон⁺» РООИ «Реабилитация», 2011. – 400с.
137. *Рубинштейн, С.Л.* Бытие и сознание. О месте психического во всеобщей взаимосвязи явлений материального мира / С.Л. Рубинштейн. – М.: Изд-во Академии наук СССР, 1957. – 328 с.
138. *Руссо, Ж.-Ж.* Об общественном договоре: Трактаты / Ж.-Ж. Руссо; пер. с фр. А. Хаютина, В. Алексеева-Попова. – М.: ТЕРРА - Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2000. – 544 с.
139. *Сартр, Ж.-П.* Трансценденция Эго. набросок феноменологического описания / Ж.-П. Сартр; пер. с фр. Д. Кралечкин – МОДЕРН, 2011. – 160 с.
140. *Семенов, Ю.И.* На заре человеческой истории / Ю.И. Семенов. – М.: Мысль, 1989. – 318,[1] с.,[8]л. Ил.: карт.
141. *Смирнова, Ю.Д.* Утопия как форма возвращения действительности человека социальному бытию: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11 / Смирнова Юлия Дмитриевна. – Казань, 2014
142. *Спенсер, У.* Генетическая одиссея человека / У. Спенсер; пер. с англ. – М.: Альпина нон-фикшн, 2013. – 276 с. + 16 с. вкл.
143. *Сурдин, Г.В.* Человеческая потребность в самоутверждении: сущность, структура, динамика и функционирование: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11 / Сурдин Геннадий Витальевич. – Улан-Удэ, 2012.
144. *Субботина, Н.Д.* Социальная эволюция и поведение человека: диалектика естественного и социального, сохранения и развития / Н.Д. Субботина. – Чита, 2014. – 382 с.
145. *Тейяр де Шарден, П.* Феномен человека. Божественная среда / П. Тейяр де Шарден; пер. с фр. . – М.: АСТ: Астрель, 2011. – 446, [2] с.
146. *Тен, В.В.*...Из пены морской: инверсионная теория антропогенеза / В.В. Тен. – СПб., 2005. – 232 с.
147. *Тертуллиан.* О плоти Христа // Тертуллиан. Избр. соч.; пер. с лат. А.А. Столярова. – М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1994 – 448 с.

148. *Тинберген, Н.* Поведение животных / Н. Тинберген; пер. с англ. К.Э. Фабри. – М.: Мир, 1985. – 192 с., ил.
149. *Тищенко, Н.Д.* Естественная и социальная адаптация человека (социально-философский анализ): дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11 / Тищенко Нонна Дмитриевна. – Чита, 2012.
150. *Токарев, В.А.* Ранние формы религии. – М.: Политиздат, 1990. – 622 с.
151. *Туровский, М.Б.* Труд и мышление (предыстория человека) / М.Б. Туровский. – М.: Государственное издательство «Высшая школа», 1963. – 138 с.
152. *Туровский, М.Б.* Философские основания культурологи / М.Б. Туровский. – М.: «Российская политическая энциклопедия», 1997. – 440 с.
153. *Ухтомский, А.А.* Учение о доминанте // Ухтомский А.А. Собр. соч. Т. 1 / А.А. Ухтомский. – Л.: Изд-во Ленингр. гос. ун-та, 1950. – 330 с.
154. *Фатенков, А.Н.* Философия подвижной иерархии (русский контекст) / А. Н. Фатенков. – Н. Новгород: Изд-во ННГУ им. Н.И. Лобачевского, 2005. – 322 с.
155. *Фишель, В.* Думают ли животные? / В. Фишель; пер. с нем. Г.В. Левенштейна и Б.М. Никитина. – М., 1973. – 159 с.
156. *Фоули, Р.* Еще один неповторимый вид. Экологические аспекты эволюции человека / Р. Фоули; пер. с англ. – М.: Мир, 1990. – 368 с.
157. *Фрейд, З.* Тотем и табу / З. Фрейд; пер. с нем. А.М. Боковилов. – М.: Академический Проект, 2007. – 159 с.
158. *Фрэзер, Дж.Дж.* Золотая ветвь / Джеймс Джордж Фрэзер; пер. с англ. М. К. Рыклина. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2010. – 767, [1] с.
159. *Фукуяма, Ф.* Конец истории и последний человек / Ф. Фукуяма; пер. с англ. М.Б. Левина. – М.: АСТ МОСКВА: Полиграфиздат, 2010. – 588, [4] с.].
160. *Фуллер, Дж.Л., Хан, М.Е.* На пути к генетике социального поведения / Дж. Фуллер, Хан М. // Актуальные проблемы генетики поведения. – Л.: Изд-во «Наука», Ленингр. отд. – 1975. – 224 с.
161. *Хайдеггер, М.* Бытие и время / М. Хайдеггер; пер. с нем. В.В. Биbihина. – М.: Академический Проект, 2013. – 460 с.

162. *Хёйзинга, Й.* Человек и культура // Хёйзинга Й. Тени завтрашнего дня. Человек и культура. Затемненный мир: Эссе / Й. Хёйзинга; пер. с нидерл. Д. Сильвестрова. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2010. – 456 с.
163. *Хёйзинга, Й.* Homo Ludens. Человек играющий / Й. Хёйзинга; пер. с нидерл. Д.В. Сильвестрова. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. – 416 с.
164. *Целлер, Э.* Очерк истории греческой философии / Э. Целлер; пер. с нем. С.Л. Франка. – М.: «Канон⁺» РООИ «Репрезентация», 2012. – 352 с.
165. *Цукерман, В.Д.* Нелинейная динамика сенсорного восприятия, или что и как кодирует мозг / В.Д. Цукерман. – Ростов-на-Дону: Издательство Ростовского госуниверситета, 2005. – 196 с.: 38 ил.
166. *Чалмерс, Д.* Сознательный ум: В поисках фундаментальной теории / Д. Чалмерс; пер. с англ. М.: УРСС: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. – 521 с.
167. *Шапошников, А.К.* Деяние, Мысль и Слово: древнеегипетский погребальный культ и его духовное оформление // Древнеегипетская книга мертвых: Слово Устремленное к Свету; пер. А.К. Шапошникова. – М.: Эксмо, 2011. – 368 с.
168. *Шеффер, Ж.-М.* Конец человеческой исключительности / Ж.-М. Шеффер; пер. с фр. С. Н. Зенкина. – М.: НЛЮ, 2010. – 392 с.
169. *Шопенгауэр, А.* Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости / А. Шопенгауэр; пер. с нем. – М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2007. – 736 с.
170. *Шор, Ю.М.* Образ культуры в гуманитарно-художественном сознании / «Человек». – 2011. – №4. – С. 40–52
171. *Энгельс, Ф.* Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека / Ф. Энгельс. – М.: Политиздат, 1986. – 23 с.
172. *Юнг, К.Г.* Инстинкт и бессознательное // Юнг К.Г. Структура и динамика психического / К. Юнг; пер. с англ. – М.: «Когито-Центр», 2008. – 480 с.
173. *Ясперс, К.* Ницше и христианство / К. Ясперс. – М. Моск. филос. фонд; «Медиум», 1994. – 115 с.

174. *Baudrillard J.* Ecstasy of Communication [электронный ресурс] / Baudrillard J.; тр. J. Johnston // *The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture.* Ed. H. Foster. Port Townsend, 1983. P. 126 – 133. // Режим доступа: http://d1zrj09mu28nrw.cloudfront.net/pdf/the-anti-aesthetic-essays-on-postmodern-culture_8c84v.pdf
175. *Boesch Ch.*, Altruism in Forest Chimpanzees: The Case of Adoption [электронный ресурс] / Ch. Boesch, C. Bolé, N. Eckhardt, H. Boesch // *PLoS ONE.* V. 5.1.1P.e8901 // Режим доступа: http://www.eva.mpg.de/primat/staff/boesch/pdf/Cpdf/C_Tai_altruism_adoption_Boesch_10.pdf
176. *Coll J.* Do apes know that they could be wrong? [электронный ресурс] / J. Coll // *Animal Cognition.* V. 13. P. 689 – 700. – Режим доступа: http://www.eva.mpg.de/pdf/2010/Call_2010.pdf
177. *Dennett D.C.* Consciousness Explained [электронный ресурс] / D.C. Dennett. – Boston, 1991. – 511 p. – Режим доступа: [http://dl.lux.bookfi.org/genesis/79000/e539afbb8bde36af946d2d4898267e46/_as/\[Daniel_C._Dennett\]_Consciousness_Explained](http://dl.lux.bookfi.org/genesis/79000/e539afbb8bde36af946d2d4898267e46/_as/[Daniel_C._Dennett]_Consciousness_Explained).
178. *Heidegger M.* Being and Time [электронный ресурс] / M. Heidegger // Translated by John Macquarrie & Edward Robinson. New York: Harper & Row, 1962. – 589 p. – Режим доступа: http://dl.lux.bookfi.org/genesis/271000/e2909c043dc6d2783e30f15e28924587/_as/