

А.А. ПЕЛИПЕНКО

СОЦИАЛЬНОЕ И КУЛЬТУРНОЕ

Проблема соотношения социального и культурного, разумеется, не может быть решена и обстоятельно рассмотрена в короткой статье даже в ее чисто терминологическом аспекте. Не говоря уже о том, чтобы окончательно расставить точки над *i*. Представляется возможным лишь затронуть некоторые частные вопросы, и то в жанре постановки проблемы. Саму проблему я бы сформулировал так: ***феномен ресоциализации в контексте соотношения социального и культурного.***

Интрига здесь вот в чем. С позиций культуролога, культурное начало шире социального. Ибо культура, помимо социальных взаимодействий, включает в себя и другие сферы: артефактуальную, цивилизационную и, наконец, ментальную. Вместе с тем, современное расширенное понимание социального, включает в себя и поведение животных¹. Стало быть, социальное, в такой трактовке, оказывается первичнее культурного, ибо культура, по общему признанию, присуща исключительно человеческому сообществу. Правда, накопленные в последнее время данные, связанные с изучением поведения шимпанзе и некоторых других обезьян², «сущест-

Пелипенко Андрей Анатольевич – доктор философских наук, главный научный сотрудник Российского института культурологии (Москва). Email: demoped@yandex.ru.

¹ Некоторые авторы приписывают социально поведение даже элементарным частицам, но это уже экзотика. Следуя такой логике, можно назвать социальными любые взаимодействия вообще. Но из этологии понятия социальности уже не изгнать.

² См. напр.: *Фирсов Л.А.* Высшая нервная деятельность обезьян и проблемы антропогенеза // *Физиология поведения: нейробиологические закономерности*. Л., 1977. С. 639-771; *McGrew W.C.* Chimpanzee material Culture: Implication for Human Evolution. Cambridge, 1992; *Гудолл Дж.* Шимпанзе в природе: поведение. М., 1992.; *Бутовская М.Л., Файнберг Л.А., У истоков человеческого общества*. М., 1993; *Бутовская М.Л.* Эволюция человека и его социальной структуры // *Природа*. № 9. 1998. С. 87-99; *Boesch C., Tomasello M.* Chimpanzee and human cultures // *Current Anthropology*. Vol. 39. № 5. 1998. P. 591-614; *Parker S.T., Mitchell R.W.* The mentalities of gorillas and orangutans in phylogenetic perspective // *The mentalities of Gorillas and Orangutans. Comparative Perspective*. Cambridge, 1999. P. 397-411; *Whiten A., Horner V., Marshall-Pescini S.* Cultural panthropology // *Evolutionary Anthropology*. Vol. 12. № 2. P. 92-105. 2003; *Boesch C.* Is culture a golden barrier between human and chimpanzee? // *Evolutionary Anthropology*. Vol. 12. №2. 2003. P. 82-91. и др.

венно подрывают традиционные представления о качественной уникальности человека и делают поиски пресловутой грани между ним и человекообразными обезьянами малоперспективными³. Уже появилась классификация, в соответствии с которой человек и шимпанзе рассматриваются как два подрода — *Homo* и *Pan*, образующих вместе род *Homo*⁴. На стыке приматологии, антропологии и зоопсихологии складывается новая дисциплина — культурная приматология⁵, а применительно конкретно к шимпанзе — культурная пантропология⁶. Однако вряд ли у этих направлений есть серьезное будущее: культуру этологам не отдадут, несмотря ни на какие их тактические успехи в наступлении на позиции культуроцентристов.

Означенный парадокс мне представляется возможным если не решить, то, по крайней мере, проанализировать с помощью концепции *ресоциализации и конвертации природных поведенческих программ в культурные практики*.

Что имеется в виду? Термины *ресоциализация* и *конвертация* используются здесь в контексте смыслогенетической концепции культурогенеза.

Под ресоциализацией понимается восстановление в качественно преобразованном виде природных программ социального поведения животных. Под конвертацией — сам механизм этого преобразования. Кроме того, особую важность здесь приобретает феномен ритуала, как универсальной первичной формы указанных процессов.

Означенная проблема уходит корнями в ранний культурогенез — эпоху становления человеческого сознания.

Хлесткое высказывание Ницше о том, что человек — это животное с испорченными инстинктами («не установившееся животное»), давшее основание представлять его то «голой обезьяной» (Д. Моррис), то «ошибкой эволюции» (А. Кестлер), заложило основу концепции «патологичности» человеческого сознания как такового⁷ и его корректировки в процессе исторического развития⁸. Научно-философская метафора культуры как болезни природы в ряде аспектов действительно продуктивна и

³ Бутовская М.Л. Эволюция человека и его социальной структуры // Природа. № 9. С. 94.

⁴ Godman M., Porter C.A., Czelusniak J., Page S.L., Shneider H., Shoshani J., Gunnell G., Groves C.P. Towards a phylogenetic classification of primates based on DNA evidence complemented fossil evidence // Molecular Phylogenetics and Evolution. Vol. 9. № 3. P. 585-598. 1998.

⁵ Brumann C. On culture and symbols // Current Anthropology. Vol. 43. № 3. P. 509-510. 2002.

⁶ Whiten A., Horner V., Marshall-Pescini S. Op. cit. С. 95-105.

⁷ У Гелена и Шелера можно встречаются такие формулировки, как «биологически недостаточное существо», «больной зверь», «дилетант жизни» и т.п.

⁸ См. Демоз Л. Психохистория. Ростов-на-Дону, 2000; Поринев Б.Ф. О начале человеческой истории. Проблемы палеопсихологии. М., 1974 и др.

эвристична; эти аспекты будут в дальнейшем высвечиваться. Но если культура — болезнь, то весьма своеобразная. Это такая болезнь, которая излечивается не возвратом к исходному «здоровому» состоянию, а исключительно путем усугубления самой болезни, т.е. превращения патологии в норму. Это само по себе свидетельствует о том, что мы имеем дело не с деструктивным процессом, а с межсистемным переходом, где пик болезни приходится на промежуточное «бескачественное» состояние.

В чем же причина болезни? Очевидная направленность антропогенетического процесса свидетельствует о том, что искать ее следует не в частных экологических обстоятельствах и тем более не в каких-либо случайных стохастических эволюционных факторах. Здесь мы имеем дело с ситуацией глобального метасистемного перехода, протекающего по своим особым законам.

Вероятно, уже австралопитеки оказались в необычайно сложной ситуации, когда значительный сектор жизненно важных инстинктивных программ был частично (а в некоторых аспектах полностью) разрушен.

Среди ключевых и теснейшим образом взаимосвязанных аспектов этого разрушения можно выделить три: *распад природной ритуальности как формы психическо-поведенческой самонастройки, деформация и фрагментарная деструкция сигнальной коммуникативности и разлад свойств приматам социальных структур.*

Вследствие изменения структуры и состава популяций⁹ оказалась разрушенной основа биологической социальности, а когнитивные дисфункции и выпадения из ритмических регуляций разрушили психическую основу животной ритуальности.

Поток психической активности животного *непрерывен*, и с этой точки зрения не только параллелен текуче-сплошному континууму реальности, а просто неотделим от него, чем и обуславливается невыделение животным себя из окружающего мира. Как бы ни усложнялись сами по себе поведенческие программы, какие бы конфликты ни возникали между условно-рефлекторными формами поведения и их инстинктивным базисом, связанность животной психики с самоощущением континуумом реальности остается неразрывной. Впрочем, у высших млекопитающих поведенческие сбои все же ситуативно возникают, но неизменно «лечатся» с помощью ритуальных действий, либо спонтанных актов ин-

⁹ Это было вызвано увеличением продолжительности жизни, растянутости детства и присутствием в популяции представителей разных поколений. Все эти изменения главным образом — следствие неотенического комплекса, развивавшегося по причине увеличения удельного метаболизма. Это означало, что прежние биологические программы либо более не срабатывали, либо должны были наполниться иным содержанием.

дивидуального поведения, восстанавливающих исходную «правильность». Чем сложнее организована психика животного, выше психическая автономность отдельной особи, тем чаще возникают ситуации «неправильного», неадаптивного поведения, взламывающего рамки автоматических инстинктивных программ. Усложнение ритуальных форм поведения у высших млекопитающих – свидетельство возрастания сбоев в ритмически организованном инстинктивном поведении и латентном конфликте между ними и условно-рефлекторной «надстройкой». Прорывы этой конфликтности в виде неадаптивного поведения на уровне отдельных особей нивелируются коллективными ритуальными действиями. Чем острее ощущаются надрывы в континууме универсальной эмпатической связи, тем более насущна необходимость коллективных действий, направленных на вторичную концентрацию и фокусировку психической энергии с целью гармонизовать и восстановить нарушенную целостность психического пространства.

Причина сбоев может заключаться и в неадекватном срабатывании самих инстинктивных программ. Этология накопила большой материал об аномальных формах поведения животных, точнее, об отклонениях от наиболее эффективных, с точки зрения данной особи, способах действия. К ним относятся, например, случаи поедания собственного потомства, неадекватная агрессивность при брачных «церемониях», вскармливание чужого потомства, «ухаживание» за представителями другого вида и т.п. Здесь особое значение приобретает способность (или неспособность) особи отклоняться от инстинктивной предзаданности, проявлять начала индивидуального поведения. И эта тенденция закрепляется эволюционно. Давно доказано, что по мере продвижения по эволюционной лестнице врожденный набор автоматизмов, ввиду нарастающей сложности, ослабевает. Например, строгая стереотипность ритуала брачной церемонии, выраженная у рыб, птиц и многих млекопитающих, заметно редуцируется у высших обезьян, у которых индивидуальные модификации приобретают все больше значение¹⁰. Таким образом, по мере усложнения психической организации система инстинктивного поведения неуклонно расшатывалась. Но, чтобы совершить эволюционный скачок от доминанты генетически обусловленных инстинктов, через возрастание роли условно-рефлекторных навыков, к поведению на основе доминанты актов сознания, требовался весь комплекс морфофизиологических и психических изменений, которые в совокупности и составляют антропогенез.

¹⁰ Вопросы ритуального поведения у животных основательно исследованы К. Лоренцом и его школой.

Вернемся к ритуальности. Психическая матрица коллективных ритмически организованных действий, направленных на коррекцию поведенческих программ, у гоминид осталась, но и ее содержание, и процессуальный порядок осуществления оказались необратимо разрушены. Содержание прежней животной ритуальности оказалось неадекватным новой ситуации ввиду того, что прежняя инстинктивная «правильность» животного поведения не соответствовала более сложной психической конституции ранних гоминид. К тому же сами *алгоритмы* ритуальных действий были утрачены под действием болезненной аритмии. В силу необратимости эволюции ни о каком прямом «возвращении в природу» естественным путем не могло быть и речи; эволюция прямых возвращений не знает. Оставалось, стремясь к достижению утраченной гармонии, вырабатывать принципиально иные, по отношению к природным, регулятивы жизнедеятельности.

Таким образом, австралопитеки оказались перед суровым вызовом, имеющим не только внешнюю, но и внутреннюю причинность и никак не сводимым к одному лишь давлению экосреды. Потому и появление неординарных для природной виталистичности мотивов и форм поведения было продиктовано не «естественными биологическими потребностями» (в этом случае переход к надбиологическому способу решения биологических задач просто невозможно объяснить), а необходимостью нахождения ответа на глобальный эволюционный вызов. Поиск ответа был неосознанно направлен на *реконструкцию ритуал* как интегративной программы, в которой было возможным как достижение психической гармонизации, так и *ресоциализации*. Вернее, на это был ориентирован весь комплекс спонтанных психическо-поведенческих изменений. И хотя здесь, еще вполне по-природному, действия, ведущие в означенную сторону, закреплялись и передавались из поколения в поколение, а дисфункциональные — нет, сама *измененность* психических и поведенческих практик уже, несомненно, была связана с проявлением *смыслогенетических процессов*, которые у австралопитеков еще, разумеется, могли носить лишь точечный, обрывочный и ущербный характер.

Ответом на критическую разбалансировку биопрограмм стал синкретический протокультурный/проторитуальный комплекс, включающий в себя три главные компоненты: артефактуальная деятельность, начала языка (первые аудиально выраженные семантемы) и начала дуальной организации. Подчерку еще раз: последовательное перечисление этих аспектов не означает ни какой-либо между ними иерархии, ни тем более возможности их отдельного бытования. Все они — грани единого культурно-генетического процесса и связаны единством генезиса. Единство

же это выражено в том, что все они, опираясь на биологические основы, обрели свое культурно инобытие посредством смыслогенеза.

Можно условно выделить три группы задач, решаемых этими первичными протокультурными практиками. Первая – прямое и непосредственное достижение гармоничного и комфортного состояния на психофизиологическом уровне отдельного, условно взятого индивидуума. Вторая группа задач связана уже с надындивидуальным уровнем: это ресоциализация в форме *реконструкции ритуала*. Происходит переструктурирование разбалансированных биопрограмм в новое культурное качество. И третий уровень задач – начало точечного, фрагментарного бытия культуры как самоограничивающейся надприродной среды, направленного на самооформление в систему.

Не знаю, это ли имел в виду М.К. Мамардашвили, когда говорил, что «Хаос...окружает каждую точку культурного существования внутри самой культуры», но применительно к описываемой ситуации это звучит очень точно.

Можно сказать, что элементы природных поведенческих программ в ходе «эволюционной болезни» как бы «развинчиваются» на отдельные подвижные компоненты, а затем «свинчиваются» уже в другой конфигурации. В этом, собственно, и состоит механизм конвертации биопрограмм в социокультурные практики. В раннем культурогенезе содержанием ее выступает ресоциализация. А формой ресоциализации – реконструкция ритуала.

Но каково содержание реконструируемого ритуала? Ведь не ритуал же ради самого ритуала? Как уже говорилось, содержанием ритуала является: во-первых, гармонизация психосенсорных и поведенческих режимов на уровне индивидуума и, во вторых, ресоциализация как форма коллективного выживания. Причем, речь здесь идет не об отдаленных целях, обнаруживающих свое действительное содержание в далекой исторической перспективе, а о самых что ни на есть насущных жизненных проблемах антропоидов нижнего палеолита. Посредством проторитуального комплекса, включающего в себя артефактуальную практику, первичные морфемы языка и начала дуальной организации, антропоид, стремясь вернуться в природу, сам того не ведая, попадает в культуру – иноприродную сферу, стиснутую со всех сторон полутчужденной природностью. Эта природность дает палеосознанию своего рода подсказки, основанные на неких мерцающих в глубинах психики матрицах, которые в виде неясного образца направляют смысловую, а затем и формообразовательную деятельность раннего сознания.

Но весь фокус в том, что эти подсказки палеосознание воспринимает «неправильно», на свой лад. Вызвано это тем, что последнее имеет дело

уже не с однозначными программными сценариями в рамках видového кода и его сколь угодно сложного сигнального выражения, а с *многозначной семантикой смысла*. Осмысленные действия и их результаты, которые в рамках биологического поведения почти не выпадали из жесткой связи: «действие – результат» в ее сигнальной опосредованности, теперь оказываются эпицентром взрыва семантических возможностей: ветвлением, умножением и комбинированием коннотативных и ассоциативных цепей. Этим семантика отличается от животной сигнальности. Смыслогенез рассредоточивает, распускает, рассеивает линейную конкретность природной однозначности и потому образцы и подсказки «оттуда» воспринимаются, мягко говоря, с искажениями.

Прежде всего это относится к самому ритуалу. Реконструируемый ритуал заимствует некоторые элементы из бессознательного опыта животной ритуальности, который не мог быть полностью утрачен. Но при этом он наполняется новыми функциями, или, вернее, множеством дополнительных функций, тогда как прежние сильнее всего образом трансформируются.

Так, в действиях животных, прикрывающих ветками тела умерших сородичей, принято усматривать начала ритуала. Можно спорить о том, есть ли здесь действительное ритуальное содержание или следует обойтись объяснениями в рамках неких биологических потребностей. Но суть не в этом, а в том, что данная модель действий, проходя через «конвертор» смыслогенеза, реализуется в культуре «неправильно», не по-природному, ибо целостный природный сценарий оказывается разъят на составляющие, каждая из которых теперь интерпретируется семантически. Например, насыпание холмика над местом погребения служит магической имитацией беременности, связывающей круг смерти и рождения. (Разумеется, такие развитые магические представления относятся уже к гораздо более поздней эпохе, но это дела не меняет)¹¹. Таким образом, на полуразрушенном фундаменте природного поведения вырастают совершенно иные, надприродные феномены.

Кстати, обычай ставить камень на приводит нас даже не к неандертальцу, а прямо в олдувай, где сбитый камень (характерно, что необработанному камню можно поклоняться, наделяя его магическими свойствами, но камень, связанный с памятью о конкретном человеке обязательно должен быть обработан) – это, помимо прочего, и «визитная карточка»

¹¹ Самые ранние признаки погребального обряда присутствуют у *Homo sapiens idaltu* («человека разумного старшего») из Херто в Эфиопии 160–154 тыс. лет назад. У неандертальца – раньше.

человека, оставившего на нем не только след своей особенной, неповторимой обработки, но и эманацию своей психической субстанции, которая позднее будет осознана как душа. Причем, если у родственного предмета – алтарного камня в раннем культуругенезе еще могли быть, хотя и редко, заменители вроде черепа какого-либо животного и т.п., то магическая репрезентация в семантике жизни/смерти – это непременно камень.

Движущей силой ресоциализации в раннем культуругенезе выступает устремленность психики к социальной трансляции партиципационного переживания. (Партиципация здесь понимается как экзистенциальное природнение в самом широком смысле.) Первичными ее проявлениями выступает появление зачатков *речевых функций* как семантической (а не просто сигнально-знаковой) деятельности и *начала дуальной организации*. Именно с ними связано становление специфически человеческих форм социальности в контексте развития культуры как «внешней» их оболочки. Поэтому именно об этом и следует сказать несколько слов.

Представляется, что ни одна из теорий происхождения языка не сможет ответить на главные свои вопросы, если будет рассматривать его отдельно, т.е. вне связей с синкретической нераздельностью раннего культуругенеза, где артефактуальная и семантическая деятельность связаны глубочайшим изофункционализмом.

Если смысл сам по себе есть содержательное переживание, то надприродная (культурная) знаковость – это его самое первичное опосредование. Причем, в ходе этого опосредования экзистенциальная полнота смысла умалется, ограничивается, упаковываясь в оболочку протознаковых репрезентаций. Знаковость оказывается чем-то вроде эманации смысла, его формализованной проекцией, ментальным модусом. «Чистая» интенциональность и абстрактно-всеобщая семантическая потенциальность смысла умалется, эксплицируясь и проецируясь в реальность, пронизывая, пропитывая ее собой и, «уплощаясь», преобразуется в знаковость.

Поэтому, знак – это не репрезентант некоего единичного смысла или смыслового конструкта, а сколок широкого поля потенциальных смысловых возможностей. Незримое присутствие этих неэксплицированных смысловых потенциалов индуцирует нечто наподобие магнитных полей, подспудно направляющих векторы образования семантем и их структурные, знаково закрепляемые конфигурации. В силу этого обстоятельства человеческий язык даже в самых ранних своих формах коренным образом отличался от животной сигнальности. В отличие от последней, морфемы человеческого языка под воздействием неформализованных смысловых возможностей приобретают *модальность*, т.е. всякий раз особую

семантическую ориентированность, направление которой задано силовыми линиями многомерного смыслового поля.

Проще говоря, модальность языковых морфем — это указание направлений их семантической конкретизации, в которой животная сигнальность, при всей ее сложности, совершенно не нуждается: здесь достаточно простого выкидывания однозначно распознаваемых «флажков». Да и отсутствие многозначно-распыленного смыслового поля в животной психике делает модальные вариации языковых форм принципиально невозможными. Модальные изменения языковых морфем суть интенциональные связи, направленности, «прицелы», цементирующие смысловой конструкт изнутри. Выходя за его пределы, они провоцируют коммуникативную ситуацию. Таким образом, интенциональность, определяющая характер связей внутри смыслового конструкта, модифицируется в синтаксис¹², онтология прафеномена упаковывается в его семантику₂ а эмоциональная окрашенность переживания выражается интонационностью. И каждый из этих компонентов начинает жить самостоятельной жизнью, порождая не только специфические языковые формы, но и самостоятельные культурные традиции (например, музыка как чистая интонационность и т.д.). Кстати, именно интонационность могла быть изначально важнейшей компонентой ранних речевых форм.

Разумеется, если пребывать в уверенности, что человеческий язык, так же как и языки животных, выполняет лишь информационно-коммуникативную функцию, то и само возникновение синтаксиса оказывается трудно объяснимым. Причем, в данном контексте неважно, как именно представляют его возникновение: как результат мутационного скачка (Bickerton) или длительного эволюционного процесса (Dundar, Armstrong, Tobias, Aiello, Mithen). Рассуждения о том, что увеличение количества объектов, явлений и отношений требовало более эффективного способа повышения информационной емкости коммуникативной системы, сродни рассуждениями «трудовиков» о «возрастающих потребностях», критиковать которые я не берусь. Утверждаю: возникновение человеческого языка не имело прямого отношения ни к коммуникативным, ни тем более к информационным потребностям ранних гоминид. Все эти потреб-

¹² Знаковое поведение животных, отметим, при любом уровне сложности не имеет ни синтаксиса (или имеет его в самых зачаточных формах), ни грамматики. Именно наличие синтаксиса, по мнению ряда исследователей, служит ключевым признаком человеческого языка в отличие от языка животных. Впрочем, в своем развитии язык, видимо, прошел и бессинтаксическую стадию, называемую, применительно к ранним гоминидам, прото-языком. См. Bickerton D. How protolanguage became language // The Evolutionary Emergence of Language. Cambridge: Cambridge University Press. 2000., P.264-285.

ности прекрасно удовлетворялись животной сигнальностью, и резерв ее усложнения был еще далеко не исчерпан. Можно сказать, что первые языковые семантемы в той же примерно степени служили информационно-коммуникативным целям, как первые каменные артефакты служили орудиями. И то, что язык стал формироваться сравнительно поздно, хотя мозг гоминидов был уже достаточно велик и развит, говорит о том, что человеческий язык не есть прямое продолжение животной сигнальности, в рамках которой даже птицы (не говоря уже об обезьянах), обладающие несравнимо меньшим мозговым потенциалом, строили сложнейшие языковые формы и даже специфические диалекты.

Причиной возникновения языка был смыслогенез и поначалу точечное преобразование аффективных (а не сигнальных) аудиальных форм в семантемы. Или, наоборот, аффективная экспликация первичных, рожденных в смыслогенезе семантем. А становление синтаксиса, *совершенно ненужного для любого рода сигнальной коммуникации*, стало ни чем иным, как сворачиванием потенциальной семантической многозначности до определенной *смысловой модальности*, т.е. выстраиванием внутри сложного смыслового конструкта некоей взаимосвязи семантем, ограничивающей широту ее интерпретаций и задающей более узкий коридор смысловых прочтений. Под этим углом зрения первые слова-имена — аудиальные слепки индивидуальных партиципационных актов, были действительно бессинтаксичны и потому не просто подобны, но и в какой-то мере *изофункциональны* первым каменным артефактам, столь же точечным, морфологически «бессинтаксичными» и представляющим собой прямые экспликации индивидуальных психических состояний. И слова-имена, и галечные камни как первичные продукты смыслогенеза не были изначально нацелены на коммуникативную функцию. И лишь затем они стали конструктивными первоэлементами культурно-семантического типа коммуникации, развивающейся в процессе реконструкции ритуала, где ресоциализация выступала, условно говоря, прагматической стороной этого взаимосвязанного процесса. Разумеется, измерить зазор между изначальным «индивидуальным» и последующим «коммуникативным» этапами развития первосмыслов невозможно.

Ранний культурогенез, напомню, — это установление заново распавшихся в результате «болезни антропогенеза» связей между переживающей психикой и различными (вернее, постепенно обнаруживающими свою автономность) сферами реальности. И первые каменные артефакты, и первичные языковые формы — точечные прорывы в оболочке природного психизма, через которые предчеловек заглядывает в пространство потенциальных культурных смыслов. А ограничение их абстракт-

ной, почти беспредельной вариативности — это начала формообразования (относящиеся, скорее, уже к ашельской эпохе) и развитие синтаксиса, простейшие формы которого исследователи склонны все же допускать применительно к ранним гоминидам (Bickerton).

Начало человеческого языка, как бы ни трактовать его генезис, — это переход от сигнальности к семантике. Причем, первые семантемы, по моему убеждению, были «именами» адресатов партиципационных актов, а вовсе не искажениями или модификациями природных сигналов. Рождаясь как аффективные аудиальные корреляты смыслогенетических ситуаций, они, возможно, были произвольны по своей звуковой форме, хотя не исключено, что эта форма определялась также и интуитивным вчувствованием в субстанциональную природу адресата партиципации. Предполагаю, что в этом спонтанном вчувствовании и заключается тайна имянаречения, где индивидуальные психические особенности индивидуума встречаются с глубинной субстанциональностью имянарекаемого прафеномена. А результатом этой мистической встречи выступает синкретическое единство семантики и морфологии в протоязыке, постепенно расслаивающееся по ходу его развития.

Есть здесь еще один важный момент. Энергия партиципационного акта, воплощенная в речевой деятельности или деятельности по созданию артефактов, — это энергия, изъятая из природных виталистических процессов. *Это уже энергия культуры*, которая начинает подпитывать ее собственную субъектность, энергию ее самоструктурирования и целеполагания. Первоначально зона утечки природной энергии невелика и даже почти не заметна. Но постепенно преобразование психической энергии в энергию актов мышления, а энергии инстинктивного поведения — в энергию социокультурной деятельности привело к тому, что культура из маргинально точечного и болезненного явления развилась во всеохватную систему, почти полностью подчинившую себе природу и, по сути, растворившую в себе последнюю.

Первичные акты смыслогенеза и развитие на их основе партиципационных режимов самым непосредственным образом связаны с «перестановлением» социальных связей в популяции. Устанавливаемые заново социальные связи возникали как результат процесса расширения круга адресатов партиципации. Антропоиды как бы заново узнавали друг друга, постигая «ближнего своего» в новом, иноприродном (или скажем осторожнее, не совсем природном качестве). Роль медиатора здесь выполняли первичные артефакты, экзистенциально не отделимые от процесса их изготовления, который сам по себе был мощным социализирующим фактором, и первичные семантемы праязыка. Последние, будучи

инокачественны по отношению к животной сигнальности, продуцировали социализирующий контакт посредством обмена смыслами, а не сигналами. Причем, именно смыслами во всей полноте их экзистенциального содержания, а не просто «информацией» и даже не просто семантическими комплексами, хотя и последние — уже нечто гораздо большее, чем природная сигнальность.

Психическое разнообразие составляющих популяцию антропоидов, в природе вызывающее лишь отклонения от стандартности инстинктивного поведения, в ситуации обмена смыслами оказывается, наоборот, продуктивным фактором рекомбинации элементов поведенческих программ и выстраивания их рекомбинированных протокультурных версий. Иными словами, когда в результате смыслогенеза наряду с животной сигнальностью (которая, разумеется, остается главной формой коммуникации) возникают первые семантемы, начинает включаться не востребованный до того потенциал индивидуальных (протосубъектных) психо-сенсорных, рецептивных и поведенческих различий между членами популяции. Семантический комплекс, пережитый одним индивидуумом в ходе смыслогенетической ситуации, транслируясь вовне, воспринимается уже в иной смысловой модальности.

Отсюда берет начало не только ставшая общим местом семантическая поливалентность мифологического мышления с почти беспредельной шириной смысловых интерпретаций, но и первичные усилия культуры по ограничению этой широты. Конкретные ограничения широты субстанционального смысла достигались путем его модальных версификаций. На уровне языка это возникновение синтаксиса и грамматики, а на общекультурном уровне — первые проторитуальные правила: табу и нормы, регламентирующие хаотический разброс семантических версий первосмыслов.

Таким образом, реконструкция ритуала становится экзистенциально необходимой программой, выстраивающей новую, надприродную социальность и, методом проб и жестоких ошибок, пытающейся культурными средствами «исправить» описанные выше демографические трансформации. До ашельской эпохи, когда в результате очередного когнитивного прорыва, сделанного, заметим, уже другим биологическим видом (*Homo Erectus*), появились ментальные предпосылки для возникновения прототрадиционного поведения и сам принцип копирования (воспроизводства) образца, вышеописанные смыслогенетические регулятивные механизмы были локальны, неустойчивы и не гарантировали надежного «терапевтического» эффекта. Оттого «болезнь» антропогенеза для подавляющего большинства его участников имела летальный исход.

Только в русле проторитуальных форм возможно было перейти к искусственным, или точнее, не вполне природным формам регулирования внутренней жизни популяции (а не только ее численности). При этом смыслогенетический принцип экспликации универсального дуализма самым непосредственным образом выводил на первый план фактор *асимметрии* как динамизирующего фактора структурной самоорганизации. Разбалансировка коитальных режимов между мужскими и женскими особями¹³ дала толчок к развитию того, что потом стало пониматься как индивидуальная любовь. То есть означенный дисбаланс вынуждал первобытных людей искать и находить способы гармонизации *на индивидуальном уровне*, что в высшей степени способствовало пробуждению субъектной самости. Но самость эта – отнюдь не аналог животной спонтанности в рамках инстинкта. Здесь культура устанавливает свои собственные рамки и правила, что, в конце концов, оформляется в сложнейшую систему сексуальных табу и ритуализированных норм, регламентирующих брачно-сексуальные отношения в донеолитическом обществе.

Трансформация половых отношений, превращающихся в ходе этого процесса в гендерные и вызванных, как уже отмечалось, не только морфофизиологическими, но и эколого-демографическими причинами, также протекало в логике смыслогенетической конвертации. Опираясь на природный фундамент, палеосознание, столкнувшись с «выплеснувшимся» в сферу культурного осмысления дуализмом, стало выстраивать основы *дуальной организации*, истоки которой, как полагают, восходят еще к олдувайской эпохе. Окончательное же ее складывание оформилось, вероятно, к концу эпохи мустье. И не позже верхнего палеолита она облекается в традиционализированные фратриально-родовые формы.

Дуальная организация – это не просто копирование биологического образца и продолжение инстинкта, как это может показаться на первый взгляд. Это именно его *инобытие*. Достаточно сравнить контекст моногамных отношений у животных и у людей. Бинарный принцип здесь осмысляется, ритуализируется и обретает черты социокультурной нормы. «Будучи первой упорядоченной формой общества, дуальная организация оказала глубочайшее влияние на мировоззрение человечества. В дуальной организации первобытный человек нашел готовый трафарет, которым он пользовался при классификации внешнего мира. ...Первым

¹³ Это явление имело под собой глубокую морфофизиологическую основу в виде полового диморфизма: у австралопитеков мужские особи могли иметь мощное, грубое, «звероподобное» строение, тогда как женские – более грациальное. Причем, в пределах одного и того же вида.

и, видимо, древнейшим из известных нам мифов, был миф о введении дуальной организации»¹⁴.

Ресоциализация, достигнутая на основе ритуальной сакрализации бинарного принципа (данного не только в модусе дуальной организации), стала фактором остановки, или, по крайней мере, существенного замедления биологической эволюции человека, выведенного из-под воздействия популяционных волн. Теперь «последние штрихи» морфофизиологической эволюции (хотя можно ли называть эти подвидовые различия в собственном смысле эволюционными?) наносились в контексте социокультурной динамики и макродемографических процессов.

Развитие смыслогенетических процессов, казалось, расчищало дорогу назад в природу, но на самом деле расширяло пространство культуры. Число адресатов партиципации неуклонно росло количественно и качественно, и в результате локальные очаги культурных смыслов стали организовываться в структуры. Таким образом, возврат в природность как стихийное средство от болезни антропогенеза оборачивался культурогенезом, а сама природа представала теперь в новом, семантически преображенном качестве. Это была природа, данная не в самотождественных кодах видového инстинкта, а в виде набора культурных смыслов. Адресатами партиципации становились не только артефакты, но и все более широкий класс природных реалий, попадающих в поле смыслогенеза. Реалий, не просто вовлеченных и инстинктивные действия, а осмысленных и семантически поименованных, т.е. превратившихся тем самым в феномены культуры.

Все это, однако, стало возможным лишь в ходе ашельской революции, когда начал вырабатываться механизм традиции — инобытия инстинкта в культуре, который, в свою очередь, был вызван к жизни стремлением к закреплению положительного опыта партиципационного переживания на путях воспроизводства образца, т.е. многократного воспроизведения партиципационной ситуации. А это само по себе явилось и сильнейшим стимулом социализации, и фактором развития проторитуальных практик. Причем, здесь как раз можно говорить о минимальном зазоре между прямой и обратной связью: внешней операционной «оболочкой» ритуально-магических действий и их партиципационным эффектом.

¹⁴ Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964. С. 291-292. О значении бинарного принципа на материале культуры народов тропической Африки, помимо классических трудов К. Леви-Стросса, см. также: *Йорданский В.Б.* Хаос и гармония. М., 1982. С. 236-237 и др. авторов.

Тем не менее, можно выделить, по крайней мере, два культурногенетических фактора, неуклонно расширяющих этот зазор и не позволяющих остановить и законсервировать культурогенез на его первичной синкретической стадии. Первый – вмешательство в ситуацию имманентных свойств адресата партиципации: прафеномена, превращающегося в «объект», т. е. обнаруживающего свою *объективность*.

Возможность понимания объектных (объективных) свойств предмета неразрывно связана со способностью к надситуативной активности, которая здесь делает существенный шаг в своем развитии. Развивается когнитивная техника экстраполирования партиципационного переживания предмета, в том или ином его модусе, за пределы *конкретной единичной ситуации, т.е. представления* об этом модусе (наборе специфических свойств) вне их актуально переживаемого присутствия. Здесь – исток апперцепции объектности прафеномена (того самого нечего, которое выпавшая из природной «правильности» психика воспринимает, переживает и осмысляет уже в режиме не природной, а протокультурной когнитивности) и объективности его эмпирических свойств. В олдувае это лишь намечалось, но в ашельскую эпоху проявилось в значительно большей мере, что открыло возможность построения таких когнитивных структур, как целеполагание, образное представление о результате каких-либо действий вообще и, в частности, — соединения и взаимодействия изначально разъятых реалий (например, орудия и предмета его приложения).

Именно с этого времени можно говорить не только об изготовлении орудий *как орудий*, (что никоим образом, впрочем, не выводит их за пределы ритуальной функции!), но и о началах тех целенаправленных практик, которые обычно связывают с первобытным производством и надприродными способами жизнеобеспечения вообще. При этом печать развивающейся ритуальности лежала на всем, что попадало в зону партиципационного переживания и, соответственно, культурного осмысления. Ритуализация постепенно охватывала не только собственно культурные практики, но и естественные: прием пищи, охота, половые отношения и др., что в конечном итоге привело к установлению тотальности ритуала. Но и в олдувае, и в ашельскую эпоху до этого еще очень далеко.

Второй момент связан с тем, что копирование образца – первый шаг к десинкретизации времени (дискретизации) и пространства, первичный акт «рефлексии» прошлого. Копирование образца – своеобразное *хроноборчество, т.е. стремление вернуть нераздельность времени и пространства*. Но парадоксальным образом именно эти устремления и приводят к их десинкретизации: *чтобы смысловым образом воспрепятствовать расогласованию пространственно-временного континуума, надо его сперва*

смысловым же образом пережить и зафиксировать. И вот здесь-то нарождающаяся культура и уготовила раннему сознанию одну из самых коварных своих ловушек. Выходя из партиципационной погруженности в, казалось бы, вновь обретенную пространственно-временную нераздельность, сознание всякий раз обнаруживает, что зазор между ними увеличивается. А это, в свою очередь, понуждает искать адресаты партиципации на более дальнем экзистенциальном расстоянии. *Perpetuum mobile* культурогенеза набирает обороты.

«Физической» предпосылкой возникновения культурного времени является выпадение из природных ритмов с их естественными регуляциями. До концепции времени еще далеко, но ощущение сбоя в ритмическом протекании природной процессуальности чрезвычайно важны сами по себе, поскольку именно они и являются причиной разнообразных психических дисфункций. Поэтому в палеолите одним из магистральных направлений культурогенеза оказывается процесс перенастройки ритмических структур: появляются разного рода «календарные метки» — зарубки и т.п., как первичные следы заново устанавливаемых темпорально-ритмических регулятивов, структурирующих уже не природно-виталистические процессы, а психизм, погруженный в природно-протокультурный синкрезис. Но культурное время есть время *социальное*, и его структурирование — один из аспектов (причем, системообразующих) выстраивания надприродной системы социальных отношений

Кроме того, из раннего смыслогенеза берет начало еще одна важнейшая линия. Любое действие имеет ритуально-магическую и операционную компоненту. На основе последней развивается операционный и психологический автоматизм. Поскольку цель всякого действия — достижение партиципации, то, естественно, возникает потребность отбросить опустевшую, лишенную всякой сакральности операционность. Отсюда берет начало дуализм сакрального и профанного в значении, близком к первоначальному, дюркгеймовскому пониманию этих терминов. Это универсальная, принципиально неснимаемая оппозиция в культуре. Отсюда проистекает неизбывное стремление разгрузить сознание от психологически фрустрирующей профанно-рутинной работы, что, в свою очередь, порождает *технологизм как принцип перекладывания рутинных операций на некий технологический эрзац сознания, способный осуществлять тот или иной набор стандартных операций*. Важность этого явления для генезиса социокультурных систем трудно переоценить. Закон, в силу которого операционная форма отделяется и эмансипируется от своего изначального партиципационного содержания, имеет не только прямое отношение к развитию технологизма как такового, но и к дифференци-

ции социальных функций в обществе и целому пакету связанных с ним проблем и коллизий, вплоть до формирования в наше время омертвело-профанной техногенной среды и появления «одномерного человека», монофункционального винтика бездушного социального механизма.

Таким образом, основной вывод из вышеприведенных рассуждений таков: человеческая социальность, инкорпорируя в себя социальность природную, качественным образом преобразует последнюю на всех уровнях, начиная с психического. Развитие социальности в оболочке культурогенеза лишь внешним образом напоминает социальность животных и протекает в совершенно ином когнитивном режиме, что и делает социальные практики человека компонентом культуры.