

Спектор Д.М.

Третий путь. Между инстинктом и осознанием

Аннотация: Антропология, при всем многообразии представляющих ее концепций и школ, ориентирована парадигмой разумности человека. Пробуждающийся разум, неокрепший, неуверенно познающий мир, и продуцирует сонм странных и весьма экзотических практик, которым предки человека уделяют неоправданное внимание. Или инстинкт, или разум – таковы рамки дихотомии, в которые зажаты антропологические экскурсы; на расшатывание их фактически не обоснованного авторитета и направлено исследование, во главу ставящее нечто третье (между инстинктом и разумом), странный инстинкт, не включающий в себя (рефлекторных) алгоритмов осуществления. Развязывание гордиева узла дихотомии производится путем реконструкции и сопоставления ряда фактов, которые при именно их непредвзятом соотношении рождают вполне органичную картину альтернативы логики и смысла человеческой эволюции. Итогом произведенной редукции выступает новое видение исхода истории, заключенного в рамки видовой конкуренции, преобразованной во внутреннее условие родового бытия, и в обстоятельства конкуренции, основанных инициацией оборонительного инстинкта, особь впервые вырывающегося из непреодолимых обстоятельств ее обособленности и ее самоотверженности утверждающего в культе как исторически первом инструменте удержания человечности.

Review: Despite the fact that there is a great variety of anthropological concepts and schools, anthropology is guided by the paradigm of human reason. It is the awakening mind tentatively learning the world and producing a bunch of strange and exotic practices the ancestors of human paid much attention to. The dichotomy 'instinct or reason' confine most of anthropological researches. The present article is aimed at undermining the authority of this dichotomy and carrying out a research of something the third, something between instinct and reason – a strange instinct excluding reflective performance algorithms. The author solves the Gordian knot by reconstructing and comparing a number of factors which create a rather limited picture of the alternative logic and the meaning of human evolution. As a result, a new vision of the outcome of history has been created. This is the vision of the history developing within the framework of species competition and driven by the initiation of the defensive instinct when an individual stands above the irresistible circumstances of isolation and his dedication is approved in the cult as the historically the first instrument of retaining humanity.

Ключевые слова: Инстинкт, сознание, спонтанность, ритуал, генотип, фенотип, эволюция, архантропы, конкуренция, жертвоприношение.

Keywords: Instinct, consciousness, spontaneity, ritual, genotype, phenotype, evolution, archanthrope, competition, sacrifice.

Введение

Тайн, связанных с происхождением человека, не перечислить. Бытующие теории, впрочем, ими не слишком тягостятся. От оцов – основателей – Тэйлора и Фрэзера – до наших дней тянется сказание о дикарях – вольных философах, погруженных в объяснение мира. И трудно их (отцов, не дикарей) обвинить в наивности. Они исходят из священного писания – парадигмы Homo sapiens – и к концу многотрудных усилий поют ей новую осанну.

Пролистывая эти пожелтевшие страницы, мы встречаем великое множество новаций. Занятия наших далеких предков разъяты на

части и вновь собраны множеством разных способов – и все же за ними нет-нет, да и проглянет лукавое лицо древнего бога познания.

Антропология вплоть до настоящего времени не сумела отринуть прокрустова ложа жесткой дихотомии: жизнь и труды предков человека обусловлены инстинктами. Кроме них, на арене дается роль разуму. Эти протагонисты и исчерпывают суть спектакля.

В статье делается попытка расчистить сцену для третьего – необычного инстинкта (рассмотрен один – оборонительный, хотя можно причислить к избранному кругу и игровой, и ориентировочно-поисковый), который, обладая некоторыми признаками, обычно ему приписываемому (в частности, настоятельностью, ав-

Этнология и культурная антропология

томатическим «включением» в определенных обстоятельствах), иных начисто лишен.

Прежде всего, он не включает набора рефлексов, не сводится к алгоритмам, которые обладают «знанием» о необходимом действии. Именно его изучению – и набрасыванию альтернативы, которая редуцирует человечность к коллективной спонтанности, но не к вспышке разума – и посвящена эта статья.

Реликты и реликвии.

Современная культура, во всем многообразии современных театрализаций, рождается из суровых и кровавых культов^[1], причем чем далее мы будем углубляться в прошлое, тем более кровавое поприще будущего воплощения гуманности будет представлять перед встревоженным нашим взором. Забегая вперед, заметим, что факт этот неоднократно констатировался, но так и не был воспринят. Исследователи сходятся (не все и не всегда) на том только, что культ основан особым состоянием «священного безумия». Невероятное содержание подобной констатации (как, в самом деле, можно основывать массовое существование на искусственном вызывании состояния безумия?) порождает, помимо ряда остроумных объяснений, принципиально иные трактовки, полагающие в основание нормативно-обрядовую (структурно-семантическую, организационную) функцию. Культ связывают с прагматическими задачами^[2], или, напротив, усматривают в нем примитивную «поэтику»^[3]. Не соблазнясь этим выбором, отметим родственность культа с принесением (некогда человеческих) жертв: «... слово, обозначающее ритуал... «жертвоприношение» (ср. лат. *sacrificium*, буквально «делание жертвы» ... еще очевиднее использование слова для жертвы в качестве обозначения ритуала вообще – др. – инд. *Yajña*, нем. *Opfer* и др.)». Архаический ритуал в фольклорных и литературных памятниках.^[4] Культ как *первое состояние одержимости* (*possession*) и определяет преимущественно природу существа,

именно в этом состоянии приобщающегося человечности – в одном и только одном отношении – в отличие от прочих живых существ, оно освобождается от власти поведенческих алгоритмов, и обретает свободу, истоки, смысл и назначение которой и предстоит понять (автор допускает, что для ряда читателей слова о назначении свободы могут звучать кощунственно – что ж, если бы она не оказалась востребована жизненными условиями, за нее не стоило бы платить ту невероятную цену, о которой столь проникновенно рассуждал, к примеру, Ф.М. Достоевский).

Реальные условия зарождения культуры в исторически определенной ее форме – культура, обусловлены необходимостью животным предкам человека решать какие-то, для них чрезвычайно актуальные, задачи. Об этих простых обстоятельствах часто забывают – или просто не ведают.

Итак, кровавые культы сопровождают начала истории^[5].

За отсутствием иного они обусловлены *животной природой человека*. Но в архаичных культурах проявляется странный разум, в котором, вообще говоря, нет ничего разумного. Он не способен оказать владельцу никакой практической пользы. Недоумение по этому поводу компенсируется рядом остроумных гипотез.

«Если анимизм, который после основополагающего труда Тэйлора долгое время доминировал во всей области изучения мифологии, указывал в качестве такого корня (религии, Д. С.)... на примитивные представления о душе, то сегодня... все более определенно проступают черты первичного мифологического воззрения... исходящего из... представления о... заключенной в вещах субстанции волшебной силы».^[6]

Ошибочность древних представлений о мире продолжает и в рамках аналитик Кассирера представлять научную истину о природе «*numinosum*». Поскольку нуминозное не представлено типическими реакциями, следует отнести его к епархии «разума» (сознанию); поскольку оно проходит по ведомости «непроизвольности действий», то должно объясняться инстинктом, и т.д. Схема *исключенного третьего* (не разума и не инстинкта, или же весьма специфического инстинкта, не опираемого на автоматические реакции) рас-

¹ Антропологические матрицы XX века. Л.С. Выготский – П.А. Флоренский. Несостоявшийся диалог. С. 401

² Weidkuhn P. Aggressivität und Normativität//Anthropos. p. 361-394; Першиц А. И. Проблемы нормативной этнографии, 1979., Сарингулян К. С. О регулятивных аспектах культурной традиции.

³ Firth R. Essays on social organization and values. P. 238

⁴ Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику. С.24.

⁵ Токарев С. А. Ранние формы религии. С. 201.

⁶ Кассирер Э. Философия символических форм. Т.2. Мифологическое мышление. С. 27.

платывается в последние столетия; против нее работают уже наблюдения Робертсона–Смита, показавшего, что не миф порождает ритуал, но, напротив, ритуал (культ) порождает миф. Но подобные наблюдения не претворяются в новые идеи в отсутствии понимания того, как ритуал может рождаться до появления «идейной почвы», каковая, аксиоматически, представлена ведами (мифом). Кассирер осознает это несоответствие: «Справедливо подчеркивалось, что в отношении мифа и ритуала ритуал является более ранним, миф – более поздним» (первичность ритуала доказана английскими исследователями С.Х. Хук, Ф.Р.С. Рэглэн, Т.Х. Гэстер, Э.О.Джеймс). «Однако при таком подходе все ритуалы изначально обладают... не просто «аллегорическим», подражательным или изобразительным, а *реальным смыслом* (выделено мной – Д.С.): они настолько вплетены в реальность воздействия, что образуют его необходимую составную часть».^[7] Дерзость прорыва сочетается впрочем с неопределенностью возникающей альтернативы.

Кассирер утверждает, что ритуал *не подражает чему-то иному* (как это принято считать), но обладает смыслом собственным («реальным»). Остается понять, что это означает (эта мысль обретет весьма оригинальную интерпретацию в теориях, доказывающих, что ритуал и событие («реальность воздействия») в ряде случаев нераздельны^[8]; ритуал рождает событие как Бог-отец производит Бога-сына). Разделяя трактовку Робертсона–Смита, Кассирер принимает тяжкий груз разъяснения и обоснования «третьего», *бессознательного осмысленного волеизъявления*.

В первую очередь внимание Кассирера в этой связи привлекает «интенсивность чувств», будто бы и позволяющая преодолеть гипотетические «барьеры», разделившие мир и человека: «Нигде человек не останавливается при этом на простом созерцании природных событий, а испытывает стремление преодолеть барьеры, отделяющие его от мира живых существ, поднять в себе интенсивность чувства жизни до такого уровня, чтобы высвободиться из своего – будь то родового, будь то индивидуального – *обособления*».^[9] Весьма значимое замечание.

⁷ Указ. соч. С. 52.

⁸ Цивьян Т. В. К семантике пространственных и временных показателей в фольклоре // Сб. статей по вторичным моделирующим системам. С. 15

⁹ Кассирер Э. Философия символических форм. Т.2. Мифологическое мышление. С. 197.

Кассирер допускает, что в основании истории лежит именно *интенсификация чувств, но вовсе не метаморфозы интеллекта*. Такая убежденность, рожденная изучением фактического материала, столь же симптоматична, сколь и незавершенность подобных реконструкций. Здесь повсюду царствует психологизм, непреодолимое желание поставить себя на место дикаря и взглянуть на мир его глазами – не имея возможности, но страстно желая этот мир помыслить, вместо того далекий наш предок пламенно его переживает.

Проблема в данном случае состоит в том, что подобные описания *не позволяют понять*, как упомянутые интенсификации чувств способствовали решению жизненных задач (направляя развитие практики: «Религиозное почитание не просто *следует* практическому навыку – оно и подарило во многих случаях (как это не раз предполагалось, например, по поводу огня) этот навык человеку...»^[10]). Гипотетический *практицизм*, вменяемый ритуалу, выступает оборотной стороной его же апологии. Культ предстал, к примеру, универсальным прообразом социальной коммуникации, с тем обретая псевдо– понятное «назначение». Культ становится «машинной, творящей богов» и попутно их ипостасью в лице власти («... священное представляет собой изначальную форму включения голой жизни в политико-правовую сферу ...»^[11]). Не менее нагружен он семиотическими задачами, являясь, помимо прочего, хранилищем семантических полярностей.

Изопренность предмета в сочетании с неразвитостью мышления его представителей, вне зависимости от позиции интерпретаторов, льет воду на волшебные мельницы, устроившие все эти чудесные механизмы с очевидно прогрессорскими намерениями.

Но далеко не всякий ритуал в свете подобных убеждений *соответствует своей идеальной матрице*. На первый план в такой связи выдвигаются структурные модели, основанные *извечным устройством психики*, к объяснению которого можно подойти, анализируя типологию ее структур, (гипотетические) «репрезентативно-коммуникационные функции» и пр. Дикость с ее необъяснимой жаждой крови отступает при этом на задний план (микшируется и забывается; аукается эта элитарная безгливость в пронизываю-

¹⁰ Указ. соч. С. 210

¹¹ Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. С. 110.

Этнология и культурная антропология

щем популярное мировоззрение *мифе о параллелизме истории*, в которой «сквозь дым и чад сражений» (рожденных «телом» и «инстинктами») тут и там показываются всходы разума и сознания, *культуру исключительно и воплощающие*).

Извечные «структуры мышления» и его «архетипы», утверждаются в роли опор понимания культа. Мышление же характеризует *исходное стремление к цельности*. Таковое деформирует не раз фигурирующий в изложении прагматический разум, до утверждения наивных теорий способный полноценно направлять практику. Сошлемся на Элиаде: «...мифы «поиска» и «инициационных испытаний» раскрывают... действительный акт, посредством которого дух выходит за пределы Космоса... чтобы вернуться к фундаментальному единству, существующему до сотворения»^[12] (когнитивной природе культа посвящена, например, работа Р.И. Раймана^[13]). «Для Леви-Строса понятия «хау» или «мана» – это функция «определенного положения духа», результат деятельности бессознательных структур. Каждый раз, сталкиваясь с неизвестным, дух начинает создавать означающее, которое не соответствует никакому означаемому и остается лишенным смысла. Поэтому мана – это «символ в чистом состоянии... просто нулевое символическое значение».^[14] Второй навязчивый *миф*, мифицирующий на этот раз фундаментальное стремление сознания к единству (от Платона до Канта), способность сознания к «синтезу», «изначально» ему присущее; нет бога, кроме сознания, и упорядоченность – пророк его.

Итак, природа человека, в соответствии с гигантским массивом фактов^[15], суть природа «*homo hubris*», кровожадного зверя, ведомого по жизни страстями; от прочих живых существ (прежде всего хищников) его отличает умение эти страсти разжигать, «интенсифицировать». Как оно (разжигание) связано с «переложением, перелицовкой мира субъективных аффектов и инстинктов в чувственно-объективное наличное бытие», остается

¹² Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. С. 389.

¹³ Reimann R. Der Schamane sieht eine Hexe – der Ethnologe sieht nichts.

¹⁴ Годелье М. Загадка дара. С. 13–31.

¹⁵ Бородай Ю. М. От фантазии к реальности. С. 205.; Головнёв А. В. Антропология движения (древности северной Евразии). С.50.; Лоренц К. Обратная сторона зеркала. С. 224; Роуз Ф. Аборигены Австралии. Традиционное общество. С.71

непонятным – и, очевидно, неразрешимым для интеллекта, априори заключенного в оппозицию «инстинкт – сознание». В видах его феноменологического очерчивания отступим на шаг, погружаясь в предысторию мира, в те его чертоги, в которых искомое предстает в натуральном своем виде, не замутненным воздействием сознания и бременем надстроек над пасторалью практически стадного быта.

Священные развалины. Мистика начал.

Причины человеческой эволюции выступают одним из наиболее темных пунктов теории антропогенеза. В ее рамках рассуждения о «сущности человека», представляющие сложный сплав наблюдений над историей культуры, мыслей о «всеобщем и должном», «предназначении человека» и его месте во Вселенной, сталкиваются с материалистическими постулатами теорий *преимущественно биологических*. Итог представлен эволюционным процессом в логике позитивной науки, и имеющим отправным пунктом становление разума, социума и культуры. И «провести четкую грань, найти точку во времени, когда биологическая эволюция гоминид уступила место культурной, невозможно... Хотите – считайте, что это произошло с началом изготовления каменных орудий, или с началом роста мозга у хабилисов, или с быстрым ростом мозга у эректусов, или с переходом от олдувая к ашелю, или с освоением огня, или с появлением гейдельбергских людей с таким же большим мозгом, как у нас, или с появлением «анатомически современных» сапиенсов, или... с «верхнепалеолитической революцией». Дело это чисто условное и, по правде сказать, довольно бессмысленное...».^[16]

Но то, что бессмысленно для Маркова, принципиально для философа или культуролога. С эмпирической же точки зрения проведение подобного водораздела предстает чистой формальностью. «Человека», в соответствии с данной логикой, характеризует ряд признаков – биологических и культурных, их «конкретная совокупность», или «система». Где, когда и как был обретен тот или иной признак (или способность), не имеет принципиального значения; интеллект человека наследует предшественникам в цепи биологической эволюции, но более развит, в опоре

¹⁶ Марков А. Эволюция человека. Кн. 1. Обезьяны, кости и гены. С. 374–375.

на усложнившийся мозг приспособлен к исполнению более сложных задач и пр.^[17] Человек – часть природы, и безусловно подчинен ее законам. Его «развитость», с точки зрения биологии, относительна; иные виды лучше приспособлены к решению иных и не менее сложных жизненных задач.^[18]

Научное осмысление природы человека, поиск его «сущности», как упоминалось, нашло выражение в непрекращающихся попытках редуцировать искомую природу к некоей избранной способности. Поскольку указать такую крайне затруднительно, её сменяет «совокупность признаков», каковая при «системном подходе» и воплощает (якобы) искомую природу.^[19] По логике эволюционизма, интеллект неизбежно занимает роль рядового фактора приспособления, наряду с множеством иных.

Но человек кардинально отличен от прочих представителей животного мира тем, что саму биологическую эволюцию (вкуче с ее логикой и законами) оставил в прошлом, в своей предыстории, сменив ее на развитие *историческое*. Поскольку же такое общее, в том числе общее для всех людей, различие (между человеком и животным) наличествует, у него должна иметься общая причина (или, как любят выражаться философы, «основание»).

С точки зрения биологии под упомянутой «сущностью» (или существенным признаком) подразумевается определенная совокупность приспособительных свойств. В силу того всякий род включает в себя множество видов и подвидов, отражающих разнообразие среды обитания и способов к ней приспособления (определение «сущности» человека и представляется с такой точки зрения такой же формальностью, как выделение сущности осла в противоположность лошади; их различия проявляются на фоне *общих признаков семейства*). Среди них отсутствует привилегированный признак, монополюльно маркирующий среду существования, или элитарная способность, монополюльно воплощающая сущность приспособления.

Примирить антагонистические взгляды должна позиция, указавшая причину проис-

¹⁷ Blaisdell A. P., Sawa K., Leising K. J., Waldmann M. R. Causal Reasoning in Rats. P. 1020-1022.

¹⁸ Резникова Ж. И. Когнитивное поведение животных, его адаптационная функция и закономерности формирования.

¹⁹ Christoph Wulf. Anthropologie. Geschichte. Kultur. Philosophie. S. 33

хождения человека, с *необходимостью* (закона природы) приведшую его к пути дальнейшего развития достаточно *неестественному, культурно-историческому*; выделить ее и противопоставить прочим может указание на *особую среду, к которой приспособлялся исключительно человек, и способность, востребованную таким исключением*.

Предметом биологической эволюции выступает прежде всего *вид* (подвид, иные таксоны, характеризующиеся *общностью признаков и среды обитания*).

В отношении «человека» подобное – естественное – основание общности, обнаружить и утвердить *не удастся*. *Каждый* индивид представляет *род человека*; последнее обстоятельство в данном случае и *требует объяснения*. Это отсутствие в пределах человеческого рода видов и определяет человека как единый (логически и биологически) род. То, что придает человеку его человеческий облик, объединяя (всех) людей, существеннее, чем то, что их отличает – и только в силу того такое нечто определяет *существо человека*.

Но его источник, факторы и обстоятельства, его обусловившие и *поддерживающие* (с учетом временных масштабов становления рода *homo sapiens* и ареалов его распространения такая «единая природа» явно нуждалось в поддержке – ведь именно упомянутые факторы, по законам приспособления, и ведут к видовому многообразию животного мира), не установлены. Не ясно, *как могли изолированные общности, в соответствии с общепринятой позицией представляющие человечество на этапе предыстории, образовывать единый род (homo sapiens sapiens), или почему в процессе эволюции они не преобразовались в различные виды*.

Проблема происхождения при такой постановке вопроса покидает рамки изолированного сообщества (стада), и перемещается в *круг их отношений*.

Очевидно, фактор, обусловивший *реальное единство человечества*, сыграл в своё время *более существенную роль в истории «рода человек»*, чем природные факторы, долженствующие обусловить его *гипотетическое видовое разнообразие*.

Этот фактор вплоть до настоящего времени не назван.

Человека характеризует прекращение процесса видообразования, преобразование «видов и подвидов» архантропов в единый человеческий род. Следует в такой связи уста-

Этнология и культурная антропология

новить источник и обстоятельства подобного метаморфоза.

Природа живых существ, человека и животного, формируется под воздействием определенных факторов.

Такие факторы можно охарактеризовать как *внешние* условия жизни того или иного вида, иначе, независимые от него обстоятельства, породившие такой вид как *данный вид активности*, приспособленный к данным, конкретным условиям (или свойства и способности, порожденные такими природными обстоятельствами и историей к ним приспособления).

Эволюция имеет **прямые и непосредственные причины**; они всегда конкретны, как конкретна, **вынуждена** сама эволюция.^[20]

Сказанное означает, что эволюция продолжается ровно столько, сколько требуется для этого условиями приспособления. Силой или инерцией, влекущей вид к «совершенствованию» (за рамками контекста совершенно *неопределенному*), эволюция не располагает.

Предок человека не мог представлять исключения из общих законов. Его человеческие способности обусловлены *внешними факторами существования* и представляют *приспособительные свойства*, его характеризующие.

Именно постоянное, *непрекращающееся* воздействие подобных факторов определило эволюцию той *совокупности способностей*, что и характеризует «природу человека» (и в этом человек *не представляет* исключения: эволюция птицы, к примеру, не сводится к появлению у неё «летательной способности»; она представляет *фрагмент эволюции*, включившей ряд эволюционных приобретений фенотипического и генотипического свойства; *многообразие видов* птиц и составляет *родовое единство*, отражающее среду, в отношении которой оно и возникло как многообразие форм (или путей) приспособления, вариантов (со-) существования *в данной среде*).

Соответственно, попытки указать на гипотетический фактор, *в глубине истории* вызвавший *разово-* кардинальную перестройку человеческой природы, представляют *грубое насилие над логикой*.

Но в эволюции птицы усматривается приспособление к *видимой среде обитания*; в своей собственной эволюции человек *не смог усмотреть* аналогичного обстоятельства, единства условий, к которым он должен был

приспособиться, редуцируя их к частностям (изменениям экосистемы); вместе с тем такое единство заявляет о себе в отношении человека гораздо более настоятельно, чем в отношении птицы, *не допуская разнообразия локальных путей приспособления* (многообразия видов). Такая *биологическая* особенность антропогенеза находит *метафизическое выражение* в констатациях *универсализма* человека (*понуждая* к поиску единой его «сущности» – или существа его (родового) «единства»).

Данные констатации подталкивают ко вполне определенным выводам.

Птица приспособляется к среде, *не обладающей* выраженной «обратной связью». В нее можно войти самыми разными путями, заняв различные экологические ниши – такое (видовое) разнообразие ничем не противоречит внутренним законам среды ее обитания.

Человек, очевидно, приспособляется к среде *иного рода*.

В такой среде (обратной связью *обладающей, или рекурсивной*) каждый тип вхождения (приспособления) затрагивает всех прочих обитателей, требует от них перемен в образе жизни. Эту среду отличает высокая внутренняя связность, приводящая входящих в нее существ к необходимости приспособления *взаимного*, и включенность среды (того или иного о ней – или ее – представления) в «общую реальность» как форму ее общего представления (инстинктивного или сознательного).

Эта предварительная ориентировка позволяет отобрать из массива признаков, животных предков человека характеризующих, те, что не вписаны в «биологическую логику», и вместе с тем к интеллекту вкупе со всеми странностями его «пробуждения», отношения не имеют.

К. Лоренц следующим образом связал аналитику «внутривидовой агрессии» с природой человека: «...с человеческим обществом дело обстоит почти так же, как с обществом крыс, которые социальны и миролюбивы внутри замкнутого клана, но сущие дьяволы по отношению к любому собрату по виду, не принадлежащему к их собственной партии».^[21]

Подобная агрессивность отличала, увы, и наших далеких предков. Приведем ряд сюжетов: «...факт, что из 17 австралопитеков, которые представлены находками черепов и фрагментов черепов в Таунге, Стеркфонтейне и Макапансгате все без исключения (!) явились

²⁰ Franz M. Evolution. Die Entwicklung des Lebens. S.46.

²¹ Лоренц К. Обратная сторона зеркала. С. 217

жертвами насилия... На основе этих данных Р. Дартом сделан вывод, что австралопитеки использовали дубины и камни не только для охоты на животных, но и в «истребительной междоусобной борьбе...». Кровавые конфликты в стаде пред– людей не предположение, а факт, из которого и следует исходить (фактом предстают конфликты, но не их локализация в стаде, Д.С.).^[22] И далее: «Эпитеты «хищник-убийца» (Р. Ардри) и «зачинатель войн» (Р. Бигеллоу), адресуемые праделу, имеют реальные основания... Сочетание на древнейших стоянках останков животных и праделу наводит на мысль о приоритете оружия над орудиями, о «коварстве и отваге» вооруженных австралопитеков, о человеке-хищнике, естественный инстинкт которого – «убивать, используя оружие» (Ardrey 1961, 293-306). Иногда говорят, что древний человек был не «производителем орудий», а «зачинателем войн», в ходе которых развивалась мысль и кооперация, и современные люди являются потомками воинов-победителей (Bigelow). По останкам синантропов Ф. Вейденрейх установил многочисленные признаки насильственной смерти от ударов дубиной и режущим оружием... (Weidenreich). Потомки гейдельбергского человека в Европе, судя по состоянию черепов и костей эпохи мустье (Штейнгейм, Эрингсдорф, Крапина), охотились как на зверей, так и на людей (Roper 1969)».^[23] Дополним это следующим свидетельством: «...первые настоящие люди ... в организации своих сообществ и при столкновении между ними вели себя примерно так же, как некоторые ещё и сегодня живущие племена, например, папуасы центральной Новой Гвинеи. У них каждое из крошечных селений находится в постоянном состоянии войны с соседними и в отношениях умеренной взаимной охоты за головами».^[24] И последнее: «Дж. Блейни... первый перевел на язык статистики смертность в результате гомицида в двух группах аборигенов – в Арнемленде и в Виктории. ...в процентном отношении ежегодные потери здесь в результате убийств были только наполовину меньше наблюдавшихся в армиях нацистской Германии и Советского Союза во время второй мировой войны».^[25]

²² Бородай Ю. М. От фантазии к реальности. С. 205

²³ Головин А. В. Антропология движения (древности северной Евразии). С.50.

²⁴ Лоренц К. Обратная сторона зеркала. С. 224.

²⁵ Роуз Ф. Аборигены Австралии. Традиционное общество. С.71.

Подобные свойства и характеризуют предков человека, отличая от подавляющего числа иных представителей животного царства. Это обстоятельства и связало изменения жизни общин с общими условиями их жизни.^[26] Итак, важнейшим обстоятельством их жизни выступала внутривидовая конкуренция, сменившая меж– видовую. Фактор, обусловивший жестокую конкуренцию пред– людей, обеспечивал и их сплочение.^[27] Видовая организация животных не подразумевает конкуренции внутри вида (по крайней мере, межгрупповой); животный мир представлен конкуренцией различных видов; человек – одно из немногих исключений из общего правила. Конкуренция в его случае разворачивается в пределах его же вида, каковой именно по этой причине преобразуется в род – и именно в род взаимодействия (борьбы и военного союзничества) локальных общностей.

Путь биологической эволюции заключается в специализации, связанной с занятием той или иной экологической ниши.

Специализация минимизирует конкуренцию с прочими видами; эволюция обуславливает минимизацию конкуренции внутри вида. Наиболее жестокая борьба за выживание свойственна близким видам; не ограниченную природой борьбу внутри вида следует считать жесточайшей. Подобная борьба не ограничивается и определенной экологической нишей; всякая освоенная данным видом ниша представляет интерес и для иных его представителей; в мире не находится укрытий от «охотников на себе подобных».

В силу того в пределах «вида человек» никакие иные виды оказались невозможны; вид, обретший преимущества перед иными, «замещал» их – буквально или через навязывание им уже освоенных приемов социальной организации, порабощение, ассимиляцию и пр.

Вид человека изначально совпал с родом; человек представляет собою существо, чей вид совпадает с родом в силу невозможности сосуществования видов; род – вид, в отношении себя выступивший основным условием и обстоятельством своей жизни. «Ключевую роль в процессе становления верхнего палеолита на Европейском континенте играли не адаптации культуры к изме-

²⁶ Serge Moscovici, La societe contre nature. S. 102. Московичи, в частности, доказывает, что «охотник становится человеком, но не человек – охотником».

²⁷ Назаретян А. П. «Цивилизационные кризисы в контексте универсальной истории». С.184 и далее.

Этнология и культурная антропология

няющимся природным условиям, а взаимные адаптации друг к другу принципиально различных культурных традиций – средне- и верхнепалеолитических»^[28]).

Но если данный фон определяет необходимость изменения хода эволюции архантропов, теперь необходимо указать на обстоятельство, обуславливающее ее возможность – с точки зрения генезиса (коллективных) реакций на такого рода (внешние) обстоятельства.

Естественности внешнего воздействия должна отвечать аналогичная естественность фенотипа, которую можно характеризовать как присущую представителю каждой общности (стада) – следовательно, обусловленную инстинктом.

Если устанавливать подобный признак в кругу инстинктов, подавляющих действие иных, прежде всего, *инстинкта самосохранения*, следует взять во внимание странность его осуществления: это *инстинкт*, не отличающийся постоянством воздействия, себе поведению особой подчиняющийся *в определенных ситуациях; в них он подавляет иные*, иницируя состояния *само-исступленности* и *само-отверженности*, *исключительно пребывая в которых особь способна на коллективистские действия («патриотизм»)*.

Среди гоминид наблюдается *чрезвычайно мало инстинктов*, обуславливающих *общую реакцию на происходящее, иницирующих совместное противодействие внешней угрозе*.

Исключением заключается в *инстинкте оборонительном*. «Единственным совершенно точно установленным фактом сотрудничества и кооперирования действий у обезьян является совместная защита от нападений извне».^[29] Соотнесем теперь добытые в этой мгле веков факты с описаниями наиболее архаичных ритуалов.

Поистине необозримый материал, накопленный современной этнологией, вполне ясно указывает на *жертвоприношение как на наиболее распространенный ритуал древности*. Можно допустить, что принесение жертв и *выступало искомым «спусковым механизмом»*, при помощи которого иницировалось состояние возбуждения, притупляющее инстинкт самосохранения, но актуализирующее оборонительный (по Дарвину, патриотический) инстинкт (уже Дюркгейм отмечал, что

страсти, владеющие дикарем, приобретают такую интенсивность, что могут разрешиться посредством актов *нечеловеческого героизма или кровавой жестокости*, связывая сплочение с испуганием, «перенесением в абсолютно иной мир»). «Существует человеческая реакция, лучше всего показывающая, насколько необходимо может быть безусловно «животное» поведение, унаследованное от антропоидных предков, причем именно для поступков, которые не только считаются сугубо человеческими и высокоморальными, но и на самом деле являются таковыми. Эта реакция – так называемое *воодушевление*. Уже само название, которое создал для неё немецкий язык (*Begeisterung*), выражает мысль, что человеком овладевает нечто очень высокое, сугубо человеческое, а именно дух (*Geist*). Греческое «энтузиазм» означает даже, что им овладевает бог. Однако в действительности воодушевленным человеком овладевает наш старый друг и новый враг – внутривидовая агрессия, и притом в форме древнейшей и никак не сублимированной реакции социальной защиты».^[30] «В жертве всегда присутствует дух, освобождение которого и является целью жертвоприношения».^[31] Некая *сила*, возникающая при проведении ритуала, подчиняет себе его участников. «Мана представляет собой не просто некую силу или сущность, но это и действие, и свойство, и состояние...».^[32] Вместе с тем: «Мы не только полагаем, что понятие нематериальной силы не проистекает из понятия магического духа, но и имеем основания считать, что, наоборот, представление о духе зависимо от понятия о силе».^[33] Акцентируем смысл сказанного: Моос утверждает, что участники ритуала прежде всего ощущали на себе некое воздействие, иначе, ими овладевала сила, которая брала на себя управление их поведением – вследствие чего постепенно формировалось представление о ее «носителе» (воплощении), каковым выступал дух, тотемный предок, праотец и пр.

Жертвоприношение в наиболее архаичной форме рождается непосредственно в процессе проведения ритуала и вызывает в далеких предках человека страстное возбуждение, экстаз или пафос (Малиновский видел в ритуале *средство инициации состояния катарсиса, преодоления (подчинения) страха*).

²⁸ Аничкович М. В., Анисюткин Н. К., Вишняцкий Л. Б. Узловые проблемы перехода к верхнему палеолиту в Евразии. С. 288.

²⁹ Семенов Ю. И. Как возникло человечество. С. 97.

³⁰ Лоренц К. Обратная сторона зеркала. С. 230

³¹ Моос М. Социальные функции священного. С. 40.

³² Указ. соч. С. 195.

³³ Указ. соч. С. 193.

Не менее характерен в связи со сказанным и обряд инициации, привлекающий внимание как своей повсеместностью, так и жесткостью (кровавостью).^[34]

В описанных выше условиях (выдвижения на передний план такого фактора жизни, как перманентная угроза, необходимость совместного ей противостояния) именно *оборонительный инстинкт* выдвигается на первые роли и преобразуется в *основной инстинкт*, от действия которого напрямую зависит выживание общности (а приемы *его инициации* обретают характер *жизненно значимых*).

Следовательно, именно *практика произвольной инициации особого состояния*, в котором общность возникает (а *возникает она исключительно в таких обстоятельствах*), и

отличает предков человека от иных гоминид. Иницированное состояние (представляющее содержание культа, позднее – культуры), и выступает первым *состоянием человечности*.

Заключение

Приведенные соображения в основном касаются фактической стороны эволюции человека. Автору важно было направить внимание читателей на те аспекты культа (культуры), которые ранее сознания возникли и сознание сформировали. Взгляд на историю с такой точки зрения позволяет по новому осмыслить и назначение человека, и движущие его по пути исторического прогресса силы.

Но это – совсем другая история.

Библиография:

1. Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. – М.: Издательство «Европа», 2011. – 256 с.
2. Аникович М. В., Анисюткин Н. К., Вишняцкий Л. Б. Узловые проблемы перехода к верхнему палеолиту в Евразии. – СПб., 2007.
3. Антропологические матрицы XX века. Л.С. Выготский – П.А. Флоренский. Несостоявшийся диалог. – М.: Прогресс-Традиция, 2007.
4. Бородай Ю. М. От фантазии к реальности. – М.; 1995.
5. Годелье М. Загадка дара. – М.; 2007.
6. Головин А. В. Антропология движения (древности северной Евразии). – Екатеринбург; 2009.
7. Кассирер Э. Философия символических форм. Т.2. Мифологическое мышление. – М.; 2001.
8. Лоренц К. Обратная сторона зеркала. – М.; 1988.
9. Марков А. Эволюция человека. Кн. 1. Обезьяны, кости и гены. – М., 2011.
10. Моос М. Социальные функции священного. – Санкт-Петербург, 2000.
11. Назаретян А. П. «Цивилизационные кризисы в контексте универсальной истории». – М., 2004.
12. Першиц А. И. Проблемы нормативной этнографии // Исследования по общей этнографии. М., 1979.
13. Резникова Ж. И. Когнитивное поведение животных, его адаптационная функция и закономерности формирования. – // Вестник НГУ. Серия: Психология. Т.3. • Вып. 2. 2009.
14. Роуз Ф. Аборигены Австралии. Традиционное общество. – М.; 1989.
15. Сарингулян К. С. О регулятивных аспектах культурной традиции // СЭ. 1981. № 2.
16. Семенов Ю. И. Как возникло человечество. – Москва, 1966.
17. Токарев С. А. Ранние формы религии. – М., 1990.
18. Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику. М., 1988. С.24.
19. Цивьян Т. В. К семантике пространственных и временных показателей в фольклоре // Сб. статей по вторичным моделирующим системам. – Тарту; 1973.
20. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. – М.; 1999.
21. Ясперс К. Общая психопатология. М.: Практика, 1997. – 1053 с.
22. Blaisdell A. P., Sawa K., Leising K. J. , Waldmann M. R. Causal Reasoning in Rats // Science. V. 311. 2006.
23. Firth R. Essays on social organization and values. London, 1964.
24. Franz M. Evolution. Die Entwicklung des Lebens. – München., 2002.
25. Moscovici S. La societe contre nature; UGE 10/18, Paris., 1972.
26. Reimann R. Der Schamane sieht eine Hexe – der Ethnologe sieht nichts. Frankfurt/ Main., 1998.
27. Weidkuhn P. Aggressivität und Normativität//Anthropos. 1968–1969. Vol. 63/64.
28. Wulf C. Anthropologie. Geschichte. Kultur. Philosophie. – Hamburg., 2004.

³⁴ Токарев С. А. Ранние формы религии. С. 207.

References (transliterated):

1. Agamben Dzh. Homo sacer. Suverennaya vlast' i golaya zhizn'. – M.: Izdatel'stvo «Evropa», 2011. – 256 s.
2. Anikov M. V., Anisyutkin N. K., Vishnyatskii L. B. Uzlovye problemy perekhoda k verkhnemu paleolitu v Evrazii. – SPb., 2007.
3. Antropologicheskie matritsy KhKh veka. L.S. Vygotskii – P.A. Florenskii. Nesostoyavshiysya dialog. – M.: Progress-Traditsiya, 2007.
4. Borodai Yu. M. Ot fantazii k real'nosti. – M.; 1995.
5. Godel'e M. Zagadka dara. – M.; 2007.
6. Golovnev A. V. Antropologiya dvizheniya (drevnosti severnoi Evrazii). – Ekaterinburg.; 2009.
7. Kassirer E. Filosofiya simvolicheskikh form. T.2. Mifologicheskoe myshlenie. – M.; 2001.
8. Lorents K. Oborotnaya storona zerkala. – M.; 1988.
9. Markov A. Evolyutsiya cheloveka. Kn. 1. Obez'yany, kosti i geny. – M., 2011.
10. Moos M. Sotsial'nye funktsii svyashchennogo. – Sankt-Peterburg, 2000.
11. Nazaretyan A. P. «Tsivilizatsionnye krizisy v kontekste universal'noi istorii». – M., 2004.
12. Pershits A. I. Problemy normativnoi etnografii // Issledovaniya po obshchei etnografii. M., 1979.
13. Reznikova Zh. I. Kognitivnoe povedenie zhivotnykh, ego adaptatsionnaya funktsiya i zakonomernosti formirovaniya. – // Vestnik NGU. Seriya: Psikhologiya. T.3. • Vyp. 2. 2009.
14. Rouz F. Aborigeny Avstralii. Traditsionnoe obshchestvo. – M.; 1989.
15. Saringulyan K. S. O regulativnykh aspektakh kul'turnoi traditsii // SE. 1981. № 2.
16. Semenov Yu. I. Kak vzniklo chelovechestvo. – Moskva, 1966.
17. Tokarev S. A. Rannie formy religii. – M., 1990.
18. Toporov V.N. O rituale. Vvedenie v problematiku. M., 1988. S.24.
19. Tsiv'yan T. V. K semantike prostranstvennykh i vremennykh pokazatelei v fol'klоре //Sb. statei po vtorichnym modeliruyushchim sistemam. – Tartu.; 1973.
20. Eliade M. Ocherki sravnitel'nogo religiovedeniya. – M.; 1999.
21. Yaspers K. Obshchaya psikhopatologiya. M.: Praktika, 1997. – 1053 s.
22. Blaisdell A. R., Sawa K., Leising K. J. , Waldmann M. R. Causal Reasoning in Rats // Science. V. 311. 2006.
23. Firth R. Essays on social organization and values. London, 1964.
24. Franz M. Evolution. Die Entwicklung des Lebens. – München., 2002.
25. Moscovici S. La societe contre nature; UGE 10/18, Paris., 1972.
26. Reimann R. Der Schamane sieht eine Hexe – der Ethnologe sieht nichts. Frankfurt/ Main., 1998.
27. Weidkuhn P. Aggressivität und Normativität//Anthropos. 1968-1969. Vol. 63/64.
28. Wulf C. Anthropologie. Geschichte. Kultur. Philosophie. – Hamburg., 2004.