

КУЛЬТУРА И НЕВРОЗ

Комментарии к антропологии С. Н. Давиденкова

Начиная со второй половины XVIII в. в европейской литературе постоянно встречаются попытки интерпретировать культуру как своеобразную *патологию природы*. Наверное впервые в таком духе о культуре заговорил Ж.-Ж. Руссо, а свое наиболее эмоциональное выражение этот подход нашел в творчестве Ф. Ницше, который и вовсе смотрел на человека как на большое, “несостоявшееся” животного. Стремление увидеть в культуре всего лишь “болезнь природы” вызвано, в первую очередь, желанием сбросить культуру с ее пьедестала, покончить с поклонением перед ней, поскольку такое поклонение неизбежно влечет навязывание человеку определенных стереотипов поведения и мышления. Но не только борьбой с культуrolатрией продиктованы психопатологические подходы к культуре. Их вторым источником является вполне оправданное стремление рассматривать мир *монистически*, то есть видеть в социально-культурных процессах проявление тех же закономерностей и причинно-следственных связей, которые господствуют во всей остальной природе. Мир культуры слишком отличен от мира природы, происходящие в нем события невозможно объяснить биологической целесообразностью, и, следовательно, если мы не хотим объяснять культурный мир какими-то сверхъестественными силами, то мы должны признать, что законы природы в человеческом сообществе существенно повредились. Желание сблизить “науки о духе” с “науками о природе” неизбежно приводят “науки о духе” в “кабинет патологоанатома”.

Впрочем, до XX в. определение культуры как болезни носило лишь характер метафоры. Облик научной теории такой подход приобрел лишь благодаря З. Фрейду, который, начиная с работы «Тотем и табу» (1912 г.), стал применять свою теорию происхождения неврозов для объяснения сначала религии, а потом и культуры в целом. При этом Фрейд опирался на расширенную трактовку “биогенетического закона” Геккеля, согласно которому онтогенез повторяет филогенез. Однако в теории Фрейда оставалось не ясным, каким же образом вытесненная в подсознание древняя психологическая травма, например, исходный “Эдипов комплекс”, может наследоваться и воспроизводиться во всех последующих поколениях. Сам Фрейд не нашел ничего лучшего, как принять ламаркистское учение о наследуемости благоприобретенных признаков, которое и в его время, и сейчас большинство ученых считает научно несостоятельным. Поклонники Фрейда не любят говорить о ламаркизме своего учителя, считая такие взгляды “случайным пятном” на безупречной репутации великого ученого. Но без этого “случайного пятна” вся фрейдистская теория происхождения религии и культуры “рассыпается”. А попытки как-то иначе объяс-

нить наследование исходной психотравмы приводят к тому, что само *бессознательное* начинает рассматриваться как некая особая, духовная субстанция. (Пример подобного похода – философия К. Г. Юнга.) В этом случае психоанализ возвращается к изначально отброшенному сверхъестественному объяснению культуры.

В настоящей статье я хочу представить и прокомментировать иную, нефрейдистскую невропатологическую концепцию антропосоциогенеза. Принадлежит эта концепция известному отечественному ученому, члену АМН СССР Сергею Николаевичу Давиденкову (1880-1961), и изложена в его книге «Эволюционно-генетические проблемы в невропатологии» (Л., 1947)¹. Теория Давиденкова малоизвестна среди представителей гуманитарного знания. Объясняется это отчасти тем, что эта теория была опубликована в эпоху расцвета сталинизма, когда в российской философии априорно не могло появиться что-либо оригинальное и независимое от официальной идеологии. Кроме того, сам Давиденков как бы запрятал свою культурологическую теорию внутрь книги, посвященной вообще-то совсем другим проблемам. Его, как невропатолога-клинициста и генетика, интересовали механизмы наследования нервных заболеваний. Теория антропогенеза излагается в третьей главе книги, и является некоторым отступлением от ее главной темы, хотя и важным для последующего обоснования. Однако, на мой взгляд, изложенные в этой главе выводы могут оказаться полезными для современных гуманитарных исследований и позволят если не разрешить, то, по крайней мере, по новому взглянуть на некоторые накопившиеся здесь проблемы.

Прежде чем приступить к изложению теории Давиденкова, представляется целесообразным выделить и систематизировать ее культурологические послылки. Таких посылок я насчитал четыре. Они не являются результатом собственных исследований ученого, а почерпнуты им из современной ему литературы по гуманитарным наукам: этнографии, истории, социологии. Самое интересное, что с точки зрения гуманитарной науки того времени, да, пожалуй, и с точки зрения современной культурологи, эти послылки не только плохо совместимы друг с другом, но и, взятые попарно, образуют антиномии. Однако в рамках концепции Давиденкова эти антиномии, как я постараюсь показать ниже, находят свое разрешение.

Первая послылка может быть охарактеризована как *обрядовая теория мифов*. Согласно этой теории, обрядовые, ритуально-магические действия предшествуют религиозно-мифологическим представлениям о мире. Мифы складываются как своеобразные описания и объяснения ритуала. Альтернативные теории, напротив, утверждают, что мифы первичны по отношению к обрядам: мифы возникают в качестве “науки” древнего человека, то есть они призваны ответить на вопросы “как?” и “почему?”, а обряды

¹ Далее ссылки на это издание ограничиваются указанием в скобках соответствующих страниц.

суть “практические следствия” мифологического объяснения мира. Обрядовая теория мифов впервые была предложена в конце XIX века В. Робертсон-Смитом, но широкую популярность она приобрела благодаря «Золотой Ветви» Дж. Фрэзера (1890 г.).

Вторая посылка может быть названа *логико-рационалистической концепцией первобытного мышления*. Согласно этой концепции, мышление первобытных людей в формально-логическом отношении ничем не отличалось от нашего. Нас отличает от дикарей лишь объем и характер знаний, а также большая склонность к сомнениям и критике. Если дикарь ошибается, то он ошибается по тем же законам логики, что и мы. Подобных воззрений придерживались Г.Спенсер, Э.Б.Тейлор, О.Леруа, Ф.Боас, Л.Я. Штернберг. Противоположные концепции утверждали, что первобытное мышление в принципе отлично от мышления современных людей и строится на совершенно иных взаимосвязях. Так, например, Э.Дюргейм считал первобытное мышление исключительно коллективным, В.Вунд – аффективным, К.Т.Прейс говорил об особом “комплексном восприятии”, но наибольшую популярность приобрела доктрина “до-логического мышления” Л. Леви-Брюля, согласно которой первобытное мышление управляется не законами логики, а законом партиципации (сопричастности).

Обрядовая теория мифов и рационалистическая концепция первобытного мышления несовместимы друг с другом. Обрядово-магическая практика, с рационалистической точки зрения, представляет собой набор совершенно бессмысленных операций. Если предположить, что она возникает как следствие мифологической картины мира, то ее можно истолковать рационально: ошибочные объяснения мира приводят к ошибочным формам воздействия на него. Но если обряд есть нечто первичное по отношению к мифу, то его возникновение можно объяснить лишь допустив, что мышление дикаря принципиально отлично от нашего мышления и управляется другими законами. Поэтому сторонники обрядовой теории мифа, как правило, придерживались теории особого, до-логического мышления.

Третья посылка теории Давиденкова заключалась в том, что поведение носителей культово-обрядовых практик – колдунов, магов, шаманов и т. п. – имеет выраженную невропатологическую симптоматику. О схожести поведения колдунов в примитивных сообществах с истерическими припадками писал еще Тейлор¹. Давиденков же основывается преимущественно на свидетельствах В. Г. Богораза и Л. Я. Штернберга, исследовавших шаманизм у северных народов². По мнению обоих этнографов, все шаманы страдают тяжелыми формами истерии и отбираются из людей, который уже в детстве проявляли какие-либо невротические или психические отклонения. На первый взгляд, это утверждение противоречит тому

¹ См.: Тэйлор Э.Б. Первобытная религия. М. 1939. С.352.

² См.: Богораз В.Г. Чукчи. Т.2: Религия. М. 1939; Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л. 1936.

факту, что колдуны и шаманы нередко прибегают к очевидному жульничеству и фокусам, которые тщательно готовят. Но, как замечает сам Давиденков, неврастенические больные, особенно истерики, тоже прибегают к жульничеству и фокусам. Суть дела в том, что ни неврастеник, ни колдун не воспринимает свое жульничество в качестве такового.

Четвертая посылка состоит в гипотезе, согласно которой носители культово-магических практик выделились в особую категорию людей лишь на поздних стадиях культурной эволюции. По мнению Богораза, шаманство у северных народов когда-то было поголовным, затем стало семейным, и лишь потом сделалось особой специальностью. К тем же выводам пришел и Штернберг, отмечавший, что в каждой ороченской юрте можно найти два-три бубна, и что у племен, находящихся на самой низкой стадии развития, каждый третий претендует быть шаманом.

Хотя третья и четвертая посылка почерпнуты Давиденковым у одних и тех же авторов (Богораза и Штернберга), они тоже плохо совместимы друг с другом. Если шаман – это неврастеник, и если шаманство было когда-то поголовным, то из этого следует, что когда-то все поголовно были неврастениками. С точки зрения здравого смысла, последнее утверждение кажется очевидным абсурдом.

Итак, культурологические посылки, на которых Давиденков выстроил свою теорию, противоречат друг другу. Но, как было сказано, эти противоречия находят в рассматриваемой концепции свое разрешение. Чтобы это показать, последуем теперь за логикой рассуждения самого автора концепции.

Давиденков начинает свою книгу с обсуждения вопроса о том, какова природа человеческих неврозов, и чем отличается невроз человека от невроза высших животных, например, от экспериментально вызванного невроза собак. Исследования И. П. Павлова показали, что неврозы собак связаны с патологическим (т. е. биологически нецелесообразным) усилением процессов возбуждения или торможения. Характерологическим фоном этих процессов является общая слабость нервной системы. Что касается неврозов человека, то их природа существенно иная. У человека нарушается не столько *сила* нервной системы, сколько ее *подвижность*, то есть способность к образованию новых условных связей. Невроз человека связан с патологическим усилением *инертности* нервной системы, которая проявляется либо в недостаточно быстром переключении нервных процессов, либо в трудностях при образовании новых связей, либо в недостаточной скорости возникновения концентрации раздражительного или тормозного процесса. “В этом исключительно большом значении аномалий подвижности – пишет Давиденков – заключается, по моему мнению, одна из специфических особенностей человеческих неврозов” (67).

Клиническим проявлением нарушения подвижности нервной системы является *навязчивое состояние*, то есть непроизвольное возникновение в нашем сознании стереотипных переживаний типа навязчивых мыслей (об-

сессий), навязчивых страхов (фобий), навязчивых потребностей в совершении каких-то действий (импульсов). Обсессии, фобии и импульсы – не разные синдромы, а различные модификации одного и того же синдрома. У больных они часто существуют совместно или переходят друг в друга. Кроме того, навязчивые состояния универсальны: он встречается и при астении, и при депрессии, и при истерии, и даже при шизофрении (предшествуют ее возникновению), а также наблюдаются при некоторых органических поражениях мозга: травмах, эпидемическом энцефалите, склерозе и т. п. Иными словами, навязчивые состояния, по мнению Давиденкова, выражают существо всякой патологии нервно-психической системы человека.

Физиологической основой навязчивых состояний является концентрация раздражения в одном из участков коры полушарий головного мозга и затормаживании раздражения по периферии. “Это тот же процесс, который в экспериментальной физиологии приводит к образованию корковых “больных пунктов”, при которых какая-то комбинация нервных клеток, сорванная при экспериментальном неврозе, начинает стереотипно работать при любом притекающем к ней импульсе уже вне всякой связи с раздражителем” (52). Причем здесь имеет место явление “отрицательной индукции”: раздраженные центры как бы “оттягивают” на себя общее возбуждение и в результате оказывают успокаивающее влияние на остальную психику. Не случайно, совершение невротиком каких-то стереотипных действий снижает у него ощущение опасности. Причем, как отмечали П. Жане и И. П. Павлов, если по средствам психотерапии удастся побороть навязчивое состояние, то больной нередко реагирует на это крайней общей раздражительностью и плохим самочувствием.

Одно время в психологии шел спор о том, являются ли навязчивые состояния результатом повреждения аффективной сферы, или же они являются результатом расстройства логического мышления. Давиденков утверждает, что уже Жане и Павлов показали бессмысленность этого спора. Навязчивые состояния – это характерологическое повреждение. Их фоном является тревожно-мнительный характер. “В громадном большинстве случаев именно определенные черты личности – нерешительность, неуверенность в себе и склонность к постоянным сомнениям – интимно связаны с образованием навязчивых состояний” (53).

В связи с этим возникает вопрос: можно ли считать неврологическим больным, например, ученого, который настолько одержим решением какой-то проблемы, что “забывает” обо всем остальном? Ведь нейрофизиологические механизмы такой одержимости те же, что и при навязчивых состояниях. По мнению Давиденкова, эту ситуацию нельзя считать болезнью, так как здесь имеет место сознательная, волевая концентрация, а не самопроизвольное возникновение стереотипных переживаний. Хотя мне кажется, что в каждом конкретном случае наверно трудно судить, насколько “научная одержимость” есть результат волевой концентрации, а

на сколько – “навязчивой идеи”. Возможно, этиология такого поведения ничем не отличается от этиологии поведения невротика. Но болезнью оно все-таки не является, потому что социум, в котором живет ученый, не считает такое поведение болезнью. Границы между нормой и патологией относительны. И выходящая за рамки биологической целесообразности *инертность* психических процессов может оказаться целесообразной с социальной точки зрения.

Вообще-то невротические расстройства, по мнению Давиденкова, распространены среди людей повсеместно. Почти все люди знакомы с явлениями, близкими к навязчивым состояниям. Определенные нарушения подвижности нервных процессов можно констатировать у Ж.-Ж. Руссо, И. Канта, Э. Золя, И. П. Павлова и многих других крупнейших деятелей науки и культуры. У животных нервные расстройства встречаются очень редко, да и то преимущественно у собак. В “дикой природе” неврозов вообще нет, так как особь с расстройством нервной системы быстро погибает. Применительно же к человеку, Давиденков считает возможным говорить даже о некоем *парадоксе эволюции*. Эволюционное развитие сознания на функциональном уровне проявлялось в отборе наиболее подвижных и уравновешенных нервных систем. В противном случае человек не мог бы одержать победу в межвидовой борьбе за существование. И в то же время среди homo sapiens налицо масса слабых и малоподвижных нервных систем. “Вся эта масса слабых и недостаточно подвижных нервных систем, легко срывающихся при жизненных трудностях, стоит в кажущемся противоречии с неизбежной логикой эволюции” (С. 90).

Парадокс эволюции находится в тесной связи с другим вопросом: почему у человека повреждается прежде всего именно *подвижность* нервной системы? Усиление подвижности нервных процессов было “филогенетическим лейтмотивом” на протяжении всей эволюции млекопитающих, так как такая подвижность усиливает возможности выживания особи. Нельзя даже представить случая, когда какой-либо недочет в подвижности нервных процессов оказался бы биологически полезен. Особенно она необходима для человека. “Манипулирование уже с первым орудием и создание первого коллектива – пишет Давиденков – требовало подвижности неизмеримо большей по сравнению с той, которой еще могла удовлетвориться обезьяна” (111). И все-таки именно подвижность нервной системы оказалась у человека наиболее уязвимым для патологии элементом высшей нервной деятельности.

Итак, человек как биологический вид оказался наиболее подвержен повреждениям нервной системы, причем в сфере, наиболее важной для его жизнедеятельности – в сфере подвижности. Как это могло случиться? По мнению Давиденкова, эту ситуацию можно объяснить лишь совместным действием двух факторов. Первый фактор заключается в том, что новые (молодые) признаки являются наиболее изменчивыми и, следовательно, наиболее подверженными возникновению “вредных” мутаций. Второй

фактор заключается в том, что возникновение специфически человеческой формы жизнедеятельности уже на ранней стадии привело к прекращению естественного отбора, в результате чего слабые и неуравновешенные особи стали размножаться наравне с сильными и уравновешенными. Эволюция человека явно зашла за биологически целесообразные пределы. Где-то на заре человеческой истории произошел “невротический взрыв”. Человечество начало расплавиться за свою же собственную победу. “Прекращение естественного отбора, бывшее самым блестящим достижением эволюции, заключало в себе одновременно и предпосылку для широко распространения крайне неблагоприятных вариантов нервной системы” (142)¹.

Каковы же последствия экспансии невротиков в первобытном обществе? Уже в поэмадлэнской культуре мы можем заметить какие-то странные признаки. Так, например, вместо реалистичных наскальных изображений ориньякской эпохи, появляются изображения причудливых схем, полулюдей-полуживотных, замаскированных людей и сцен, чей смысл не вполне понятен. Люди явно начинают заниматься какими-то странными делами, едва ли объяснимыми с точки зрения практической целесообразности. Именно в эту эпоху возникает *ритуал*. Как можно объяснить возникновение ритуала? Что это: логическая ошибка или следствие особого до-логического мышления? По мнению Давиденкова – не то, и не другое. Что делает, например австралийский абориген, когда, по свидетельству этнографов, чтобы успеть домой до захода солнца, отламывает веточку и вставляет ее в развилку дерева? Он делает то же самое, что и невротик, который, выходя из дома, кидает в сторону дома камушек. (Этот клинический случай Давиденков анализирует в начале книги.) Такое действие есть способ снятия тревоги. “Создание разнообразных защитных и охранительных ритуалов, поражающих нас теперь своей бессмысленностью – пишет Давиденков – совершенно совпадает по своему нейрофизиологическому механизму с теми ритуальными действиями, которыми пользуется навязчивый невротик для своего успокоения” (151).

Итак, источник ритуала – страх. Тем самым, мы возвращаемся к старинной мысли, что “страх создал богов”. Большинство современных философов, антропологов и культурологов не только не отрицают этого утверждения, но и уверяют, что страх регулирует почти все формы человеческой жизнедеятельности. “Страх, – пишет в наши дни С. С. Гусев, – является одной из форм становления самосознания (сначала коллектива, а затем индивида), посредством которого люди осмысливают свое бытие-в-мире”². Но в чем причина этого страха? Очевидно, что человеческий страх нельзя объяснить лишь развитием животного инстинкта самосохранения,

¹ Что касается собак, то они страдают по тем же причинам: человек остановил у собак естественный отбор, способствуя тем самым экспансии невротических особей.

² Гусев С.С. Смысл возможного. СПб. 2002. С. 140.

так как он обычно выходит за рамки реальной угрозы биологическому существованию, да и боязнь смерти вовсе не является единственной или главной его составляющей. Кроме того, инстинктом самосохранения нельзя объяснить реакции человека на свой страх. Животное реагирует на угрозу “рационально”: убегает, прячется, кусается или бодается. Человек же отламывает веточку, кидает камушек, осеняет себя каким-либо знаменем и т. п. Современные ученые обычно усматривают причины такого человеческого страха в каких-либо сформированных культурой представлениях, например, в представлениях о “своем и чужом”, “порядке и хаосе”, “познанном и непознанном” и т. п. Но если принять гипотезу Давиденкова, все эти представления – не причина страха, а его результат. Сам же страх обусловлен не какими-то созданными культурой представлениями, и вообще не ментальными состояниями, а исключительно физиологическими причинами: генетически наследуемой “разболтанностью” нервной системы, образовавшейся в результате прекращения естественного отбора. Поэтому, согласно Давиденкову, применительно к первобытному человеку, мы должны говорить не о *страхах*, а о *фобиях*, то есть о болезненных и недостаточно мотивированных состояниях нервно-психической деятельности. На заре цивилизации человечество охватила “универсальная панфобия”.

Итак, культ возник раньше каких-либо религиозных или общекультурных представлений людей. Он базировался не на поисках содействия сверхъестественных сил, а на чисто механическом успокаивающем эффекте. А религиозные представления возникли как рефлексия над культом, как своеобразная форма его объяснения. Но как же люди могли не заметить бесполезность ритуальных действий? “В том то и дело, – отвечает Давиденков, – что эта презумпция о безрезультатности ритуала вовсе не обоснована. Ритуал вполне достигает цели, ради которой он предпринимался” (137). Австралиец, сломавший веточку, снимает общее психическое напряжение и действительно попадает домой засветло; наличие у чукотских рыбаков амулетов позволяет им в самых тяжелых ситуациях не падать духом и справляться с любыми трудностями. Таким образом, ритуалы действительно необходимы и практичны. И усматривая причины эффективности ритуалов в содействии духов, люди примитивных культур давали этой эффективности вполне рациональное для своего уровня знания объяснение.

Но все-таки есть между ритуалом невротиков и ритуалом первобытных людей одно существенное различие. Современные невротик привязывается к своему личному, индивидуальному ритуалу, который не совпадает с ритуалами других невротиков. Люди же примитивных культур, по крайней мере в рамках одного племени, выполняют одни и те же ритуалы. Объясняя это различие, Давиденков, как мне кажется, и выдвигает свою основную мысль, хотя и не договаривает ее до конца. “Дело в том, – пишет он, – что невротические реакции первобытного человека должны бы-

ли... подвергаться своеобразному культу, что в конце концов привело к *организации неврозов в определенные большие системы*” (с. 140–141, курсив мой – А. Б.). У первобытных людей, рассуждает ученый, не было ни литературы, ни науки, ни государства, ни собственности, ни даже классового деления. Одно лишь *навязчивое состояние*. И это навязчивое состояние стало тем стержнем, вокруг которого начал образовываться какой-то порядок, компенсирующий всеобщий невротический срыв. По мере того, как возникали другие формы успокаивающего воздействия на психику, механическое повторение ритуальных действий отошло на второй план и приняло индивидуальный характер. Если продолжить эти рассуждения ученого, то напрашивается вывод: все, перечисленные выше блага цивилизации – литература, наука, государство, собственность и даже классовое деление – суть все те же формы проявления навязчивого состояния, которые однако потеснили первоначальный однообразный и примитивный ритуал.

Вопреки обыденному мнению, будто увеличению неврозов способствуют цивилизация и урбанизация, все этнографы и психологи отмечают, что живущие “на лоне природы” дикари отличаются гораздо большей нервозностью, чем жители современных крупных городов. Это объясняется не тем, что, как полагают расистски ориентированные антропологии, у отсталых народов якобы слабее нервно-психическая система, а тем, что слаборазвитая культура предоставляет в распоряжение человека гораздо меньше средств компенсации и подавления неврозов, чем высокоразвитая цивилизация. А значит, все то, чем обладает человек современной цивилизации, есть ни что иное, как те самые “*большие системы*”, в которые, по словам Давиденкова, в конце концов организовался невроз.

В последствии Давиденков внес в свою теорию некоторые изменения. В конце 50-х годов ученый стал утверждать, что естественный отбор у человека не прекратился полностью вплоть до наших дней, только исход его теперь подчинен преимущественно социальным факторам. Так, например, выделение служителей культа в особую категорию людей некогда способствовало локализации наиболее аномальных генотипов. Обет безбрачия, принимаемый некоторыми служителями культов, тоже мог способствовать общему оздоровлению человеческого генофонда¹. Таким образом даже в генетическом плане цивилизации стремятся как-то подавить или ограничить древнюю “невротическую катастрофу”.

Но вернемся к проблеме рациональности первобытного мышления. Как мы видели, Давиденков считает, что ни у первобытного человека, ни у современного невротика логика мышления не нарушена. Позднее, подобные взгляды относительно первобытной культуры отстаивал К.Леви-Стросс. По мнению Леви-Стросса, различие между современной наукой и

¹ См.: Берг Р.Л., Давиденков С.Н. Наследственность и наследственные болезни человека. Л., 1971. С.121-122.

древней мифологией заключается не в формально-логических операциях, а в используемом материале, прежде всего, в тех признаках, на основании которых создаются категории и строятся классификации¹. То же самое применительно к психическим больным утверждал М. Фуко. Психический больной отличается от нормальных людей своими представлениями, в рамках которых он вполне логичен. (Фуко говорил о психозах, но все это тем более верно по отношению к неврозам, которые являются “пограничным состоянием” между психическим отклонением и нормой.) А поскольку система представлений задается культурой, постольку границы между нормой и патологией исторически условны². Таким образом, различия в мышлении людей проявляются не на уровне логики, а, скорее, на уровне семантики.

На мой взгляд, семантические аспекты идей Давиденкова, Леви-Стросса и Фуко могут быть соединены и объяснены на базе “вероятностной модели языка”, предложенной в 70-х годах прошлого века В. В. Налимовым. Основная мысль Налимова состояла в том, что каждый языковой знак вероятностно-статистическим образом связан с множеством его смысловых значений, образующих априорную функцию распределения смысла. Речевой акт в конкретном контексте актуализирует одно из этих смысловых значений. Нарушения возникают тогда, когда какое-то смысловое значение жестко фиксируется и не меняется в зависимости от изменения контекста. Причем, когда фиксируются априорно маловероятные смыслы, мы имеем дело с психическим заболеванием. В своей книге «Вероятностная модель языка», Налимов, со ссылкой на психофизиолога И. М. Фейгенберга, отмечает, что те смысловые значения, которые у здорового человека находятся где-то в “хвостовой части” функции распределения, у больных шизофренией “возникают сознании с такой же вероятностью, что и главные смысловые значения, нарушается не логика, а семантика”³. От себя добавлю, что может быть отличие невротических больных от больных психических состоит только в том, что невротики цепляются за более вероятные смысловые значения, а сумасшедшие – за менее вероятные. Но в обоих случаях нарушаются механизмы перестройки вероятности распределения смысла при изменении контекста. Причем психофизиологической основой подобных состояний наверное является все та же патологическая *инертность* нервных процессов. Привязанность к каким-то одним смыслам – это тоже навязчивое состояние, может быть даже это “семиотическая основа” всякого навязчивого состояния.

Если мы теперь вновь обратимся к культуре, то должны будем прежде всего констатировать ту банальную мысль, что в основе всякой культуры лежит традиция. Традиция – это то, что обеспечивает единство и преемст-

¹ См.: *Леви-Стросс К.* Первобытное мышление. М., 1994.

² См.: *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997.

³ *Налимов В.В.* Вероятностная модель языка. М., 1974. С. 110.

венность в рамках каждой национальной культуры. *Единство и преемственность* чего? Разумеется, смысловых значений знаков, так как культура есть ничто иное как знаковая система. Таким образом, та или иная культура сохраняется настолько, насколько в постоянно меняющихся ситуациях не меняются смысловые значения знаков, из которых она состоит. И, напротив, изменение культуры есть адекватная изменению ситуации перестройка априорных функций распределения смысловых значений ее знаков. Различия функций распределения смысловых значений определяют различия между культурами. Следовательно, в основе культурного богатства и разнообразия человечества лежит все та же патологическая, то есть выходящая за рамки биологической целесообразности, *инертность* нервно-психических процессов.

Таким образом, теория Давиденкова позволяет не только непротиворечиво объяснять формирование первобытного ритуала и мифа, но и описывать динамику дальнейших культурных процессов. Я, конечно, отдал себе отчет в том, что большинству современных культурологов эта теория покажется наивной и грубой. Ее очень легко обвинить в том, что она сводит сложные социально-культурные процессы к элементарным механизмам функционирования высшей нервной деятельности. Но, во-первых, эта теория вовсе не претендует объяснять все культурные процессы. Она, например, не отвечает на вопрос, каким образом закрепляется за тем или иным ритуалом его успокаивающее действие: имеют ли здесь место чисто случайные ассоциации, или мы имеем дело с некими символическими отношениями. А не отвечая на этот вопрос, теория Давиденкова не может ответить и на общий вопрос о формировании смыслов культуры. Последнее – действительно вопрос культурологи, семантики, герменевтики и т.п. Во-вторых, само убеждение, что теория культуры может быть только “сложной”, и что она во всех случаях обязана избегать какой бы то ни было редукции к физиологическим процессам – типичный “гуманитарный предрассудок”, возникший на исходе XIX века по идеологическим причинам, обсуждение которых увело бы нас далеко от темы настоящей статьи.

Итак, теория Давиденкова, на мой взгляд, может быть осмыслена с точки зрения новых идей в культурологии, неврологии и генетике. По крайней мере, она может способствовать “наведению мостов” между этими дисциплинами. А это уже немаловажно. Ведь единство научного знания – не позитивистский предрассудок, а методологическое требование, вытекающее из единства этого мира.