

А.И. БРОДСКИЙ

*Доктор философских наук, профессор
Санкт-Петербургский государственный университет.
Центр исследования зон культурного отчуждения
При Социологическом институте РАН.*

АНАТОМИЯ ТРАДИЦИЙ

Статья написана при поддержке РГНФ, грант № 16-03-00442 «Терминологический аппарат и методология исследования зон культурного отчуждения».

Физиологические и семиотические основания вытеснения и актуализации в культуре.

В статье сделана попытка рассмотреть традицию как своеобразную форму невротического вытеснения и подавления. Автор утверждает, что в основе культурного богатства и разнообразия человечества лежит патологическая, то есть выходящая за рамки биологической целесообразности, инертность нервно-психических процессов. И этой же инертностью мы можем объяснить зоны культурного отчуждения и подавления.

Ключевые слова: культура, традиция, травма, невроз, навязчивое состояние, семиотика.

A.I. BRODSKY

*Doctor of Philosophy, Professor
Saint Petersburg State University*

ANATOMY OF TRADITION

Physiological and semiotic foundations of actualization and exclusion in culture

The author of the paper makes an attempt to consider tradition as a peculiar form of neurotic exclusion and repression. The author argues that the pathological (i. e. transcending the biological expedience) *inertia* of neural processes is the basis of the humanity's cultural wealth and diversity. This inertia gives us an explanation for the existence of zones of cultural exclusion and repression.

Keywords: culture, tradition, trauma, neurosis, semiotics, impulsive obsessions.

1. Три даты

Английский историк культуры Питер Бёрк в своей недавно переведенной на русский язык книги «Что такое культуральная история?» выделяет две символические даты, которые можно считать началом формирования современной историко-культурологической парадигмы: 1971 и 1983 год [1].

1971 г. – Это год произнесения знаменитой инаугурационной лекции Мишеля Фуко «Порядок дискурса», которая последовала за его назначением на

кафедру истории системы мысли в Коллеж де Франс. В ней философ определил свою задачу как исследование контроля над мыслью, в том числе изучение способов, посредством которых те или иные идеи, темы и действия *вытесняются* из культуры, т.е. запрещаются, замалчиваются, преследуются и т.п. И действительно, по крайней мере, три фундаментальные работы Фуко – «История безумия в классическую эпоху», «Надзирать и наказывать», «История сексуальности» – были посвящены вытеснению из культуры различных групп людей или форм поведения. С другой стороны, такие работы Фуко, как «Слова и вещи» или «Археология знания» исследовали обратный процесс: что и почему становится в культуре *возможным* в ту или иную эпоху. Тем самым было заложен важнейший методологический принцип изучения культуры, согласно которому любая культура представляет собой «решетку» или «фильтр», пропускающий или, наоборот, отсеивающий ту или иную информацию. Мне кажется, что этот принцип можно назвать *принципом селективности*: любая культура выстраивается на основе селекции смыслов.

1983 г. – это год, в котором вышли одновременно две новаторские книги: книга Бенедикта Андерсона «Воображаемые сообщества» и коллективный труд под редакцией Эрика Хобсбаума и Теренса Ранджера «Изобретение традиции». В первой книге впервые человеческие сообщества, прежде всего нации, стали рассматриваться как плод «коллективного воображения»; во второй утверждалась, что многие традиции, которые считаются древними, часто совсем недавнего происхождения и порой созданы искусственно. Обе эти книги положили начало культурно-этническому *конструктивизму*, согласно которому этнические, культурные или религиозные сообщества, во многих отношениях, представляют собой искусственные образования, которым предшествуют определенные формы манипуляции мышлением.

Разумеется, *принцип селективности* и *принцип конструктивности* могут и должны быть объединены. Конструирование сообществ и их традиций заключается именно в «просеивании» и отборе имеющихся в распоряжении людей смыслов и ценностей. Но здесь возникает ряд проблем. Что детерминирует тот или иной характер отбора? Откуда берется для него материал? Какую роль в нем играют биологические и генетически передаваемые факторы? Каковы ограничения процесса конструирования? Ведь, как справедливо замечает П. Бёрк, «дело обстоит, конечно, не так, чтобы можно было в любое время вообразить, что угодно, чтобы, скажем, группа испанский американцев была вольна придумать любую Аргентину, какую бы им заблагорассудилось» [1; С.155].

И поиск ответов на эти вопросы надо начать с «терминологической точности», о которой говорится в связанной с настоящим исследованием статье С.А. Троицкого «Проблема терминологической точности при изуче-

нии зон культурного отчуждения». Например, для процесса исключения того или иного смысла из актуального пространства культуры наиболее подходит именно психоаналитический термин «вытеснение», поскольку *вытесненное* (в отличие от просто *исключенного, выброшенного, вычеркнутого*) – это то, что «постоянно напоминает о себе, присутствует где-то рядом, готовое в любой момент выйти наружу и повлиять на актуальность» [2; С. 71]. А для включения того или иного элемента в процесс культурного конструирования наиболее подходит термин «актуализация», так как он подчеркивает, что включаемый элемент не возник из ничего, а присутствовал латентно и был т. с. «готов к употреблению». Но подобная «терминологическая точность» подводит к мысли, что необходимо выделить еще одну символическую дату становления новой культурологической парадигмы, намного предшествующую двум упомянутым: 1913 год.

1913 год – это год публикации знаменитой работы Зигмунда Фрейда «Тотем и табу», где впервые была проведена аналогия между развитием ребенка и развитием общества. В предельно широкой трактовке, эта идея утверждала, что механизмы развития индивидуальной психики и становления личности аналогичны механизмам образования любого человеческого сообщества: от первобытных родоплеменных союзов до современных наций. И если такая аналогия верна, но мы, учитывая дальнейшую эволюцию воззрений Фрейда, должны включить в методологию исследования культур еще одно важное понятие. Это понятие – «травма».

2. Апология травмы

Учение о психических травмах, разумеется, пронизывает всю историю психоанализа, начиная с работы 1895 года Йозефа Брейера и Зигмунда Фрейда «Исследования по истерии». Но долгое время психоанализ рассматривал травму исключительно в качестве истока различных болезненных симптомов, препятствующих нормальному функционированию психики. Травма вытесняется защищающим себя сознанием в подсознание, но продолжает оттуда свое разрушительное для психического и соматического состояния человека действие, пока не будет выявлена врачом-психотерапевтом и вновь введена в сознание на условиях некоего примирения. Лишь в 1920 году в работе «По ту сторону принципа удовольствия» Фрейд заявил, что фиксация на вытесняемом из сознания обуславливает формирование любой психики, сделав тем самым травму универсальным фактором развития личности. Любой человек изначально травмирован разрушением своего симбиоза с матерью, и дальнейшее формирования его характера в той или иной степени детерминировано способами компенсации этой родовой травмы. Сам же Фрейд в своей последней работе «Человек Моисей и монотеистическая религия» (1939) применил

этот «травматический детерминизм» к формированию этно-религиозного сознания, выведя из фантастической истории о поедании братьями своего отца-деспота и их последующим раскаянии монотеистическую религию народа Израиля.

Довольно обстоятельное изложение психологической и культурологической травматологии содержится в недавней статье философа и филолога Игоря Смирнова «В начале была травма» [3]. В этой статье фиксируется отход философов второй половине XX в. от характерного для психоанализа конструктивного понимания травмы. В эпоху постмодернизма проблема травмы превратилась в проблему «ложно устроенного общества», которое либо подвергает репрессии наши тела (Жиль Делёз и Феликс Гваттари), либо непродуктивно привязывает нас к прошлому (Доминик Ла Капра). И даже Жак Лакан, считавший травму важнейшим фактором антропогенеза, видел ее результат в виде некоего набора «означающих» (языка), смысл которых нам неизвестен. В создании смыслов травма, по Лакану, не участвует.

И.П. Смирнов полагает, что необходимо вернуться к психоаналитическому креативному пониманию травмы. Для этого, по его мнению, необходимо sobлюдности по меньшей мере два условия: «во-первых, следует, вдогонку за Лаканом ..., признать, что травма антропогенна, что она всеисторична Во-вторых, требуется показать, что этот универсализм травмы не противоречит разнообразию ее результатов, ее способности производить вариативные эффекты, сообразные изменчивости тех локальных и темпоральных обстоятельств, в которые помещает себя человек» [3; С. 233]. Сам Смирнов уже пытался реализовать такой подход на материале истории русской культуры [4; С.197-446], и эта попытка стала для меня отправным методологическим принципом при написании работ о формировании еврейской национальной идентичности на рубеже XIX – XX вв. [5] и польско-русско-украинском мессианизме XIX в. [6]. В статье «В начале была травма» Смирнов предлагает общую конструктивно-травматологическую схему образования этнических сообществ. Люди, изначально травмированные своей смертностью, компенсируют эту травму культом предков и захоронений, создающих коллективную память. Примордиальную группу, сверх кровного родства, сплачивает отказ отдавать умерших природе. Сконструированное таким способом защитное устройство дает сбой, когда отношение сообщества к локализованному в пространстве прошлому (доступ к «дорогим могилам») оказывается по каким-либо причинам прерванным, например, в результате разъединения коллектива или деактуализации прошлого под гнетом катастрофического настоящего. «Так или иначе нарушенное почитание предков должно переоформиться, чтобы коллектив мог восстановить самотождественность и вместе с ней душевный покой. Возмещение травм, наносимых собирательному субъекту,

происходит в сугубо мыслительном пространстве. Тогда как захоронение прикрепляет пекущегося о нем потомка к конкретному месту, компенсация оборванной связи с подобного рода монументами детерриториализует коллективную память, которая отсчитывается теперь от того, что продиктовало ей ставшее суверенным воображение. Так взамен культа предков в действие приводится традиция – идейное наследование, не укорененное в реальном пространстве» [3; С. 244].

Описанная история вполне пригодна для объяснения того, почему запускается в работу селективный подбор смыслов, из которых затем складывается культура. Механизм самого подбора она все-таки не объясняет. Но если мы попробуем вникнуть в физиологические основы этого механизма, то, на мой взгляд, сама идея изначальной антропогенной травмы может оказаться не то чтобы ложной, но излишней.

3. Физиология культуры

В начале прошлого века три различные психоневрологические школы – школа Пьера Жана, школа Ивана Павлова и школа Зигмунда Фрейда – сошлись в том, что основным клиническим проявлением любых нарушений нервной системы человека является *навязчивые состояния*, то есть непроизвольное возникновение в нашем сознании стереотипных переживаний типа навязчивых мыслей (обсессий), навязчивых страхов (фобий), навязчивых потребностей в совершении каких-то действий (импульсов). Обсессии, фобии и импульсы – это 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 при астении, при депрессии, при истерии и даже при шизофрении (предшествуют и возникновению). Иными словами, навязчивые состояния выражают существо всякой патологии нервно-психической системы человека.

Наверное, в школе Павлова впервые была описана физиологическая основа навязчивых состояний. 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. Именно эта усиление инертности и обуславливает то, что клинически проявляется как *навязчивое состояние*. Его физиологическим механизмом является концентрация раздражения в одном из участков коры полушарий головного мозга при торможении раздражения по периферии. Причем здесь имеет место явление *отрицательной индукции*: раздраженные центры как бы «оттяги-

вают» на себя общее возбуждение и в результате оказывают успокаивающее влияние на остальную психику.

В 1947 представитель школы Павлова, известный генетик и невролог Сергей Николаевич Давиденков (1880 –1961) положил павловское учение о природе неврозов в основу своей теории антропогенеза [7; 8]. Строго говоря, ученый поставил перед собой задачу объяснения не происхождения человека вообще, а происхождения религии, но, по сути дела, предложенная им гипотеза оказалась объяснением генезиса человеческой формы существования, т.е. общества и культуры в целом.

В своем сочинении Давиденков исходит, во-первых, из т.н. «обрядовой теории мифа» (В. Робертсон-Смит, Дж. Фрезер и др.), согласно которой обрядовые, ритуально-магические действия предшествуют религиозно-мифологическим представлениям о мире, а мифы складываются уже как своеобразные описания и объяснения ритуала. Во-вторых, он утверждает, что поведение носителей культово-обрядовых практик (колдунов, магов, шаманов и т. п.) имеет ярко выраженную невропатологическую симптоматику. О схожести поведения колдунов в примитивных сообществах и истерических припадках писал ещё Э. Б. Тейлор [9]. Давиденков же основывается преимущественно на свидетельствах В. Г. Богораза [10] и Л. Я. Штернберга [11], исследовавших шаманизм у северных народов. 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. Причем оба исследователя утверждали, что носители культово-магических практик выделались в особую категорию людей лишь на поздних стадиях культурной эволюции. Богораз пришел к выводу, что шаманство у северных народов когда-то было поголовным, затем стало семейным, и лишь потом сделалось особой специальностью. А Штернберг, отмечал, что в каждой ороченской юрте можно найти два-три бубна, и что у племён, находящихся на самой низкой стадии развития, каждый третий претендует быть шаманом. Иными словами, невроз был когда-то повсеместным.

Вообще-то, отмечает Давиденков, невротические расстройства и сейчас распространены среди людей повсеместно. Почти все люди знакомы с явлениями, близкими к навязчивым состояниям. У животных нервные расстройства встречаются очень редко, да и то преимущественно у «домашних». В «дикой природе» неврозов вообще нет, так как особь с расстроенной нервной системой быстро погибает. Применительно же к человеку, Давиденков считает возможным говорить 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 мы находим больше

всего слабых и малоподвижных нервных систем. Как это могло случиться? По мнению ученого, 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 расплачиваться за свою же собственную победу. «Прекращение естественного отбора, бывшее самым блестящим достижением эволюции, заключало в себе одновременно и предпосылку широкого распространения крайне неблагоприятных вариантов нервной системы» [7; С.142].

Каковы же последствия экспансии невротиков в первобытном обществе? Уже в познемадленской культуре мы можем заметить какие-то странные признаки: появляются изображения причудливых схем, полулюдей-полуживотных, замаскированных людей и сцен, чей смысл не вполне понятен. Люди явно начинают заниматься какими-то делами, едва ли объяснимыми с точки зрения практической целесообразности. Именно в эту эпоху возникает ритуал. «Создание разнообразных защитных и охранительных ритуалов, поражающих нас теперь своей бессмысленностью, совершенно совпадает по своему нейрофизиологическому механизму с теми ритуальными действиями, которыми пользуется навязчивый невротик для своего успокоения» [7; С.151].

Но все-таки между ритуалом невротиков и ритуалом первобытных людей есть одно существенное различие. Современный 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 гипотезу, хотя и не договаривает ее до конца. «Дело в том, - пишет он – что невротические реакции первобытного человека должны были... подвергаться своеобразному культу, что в конце концов привело к *организации неврозов в определенные большие системы*» (курсив мой – А. Б.) [7; С.140-141]. У первобытных людей, рассуждает учёный, 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.

Изложенная сейчас мною гипотеза антропосоциогенеза, делает ненужным учение о некоей исходной антропогенной *травме*. Травма – не причина изначального невроза, а его результат. Сам же невроз обусловлен не какими-либо травмирующими событиями, и вообще, не психологическим состояниями, а исключительно физиологическими причинами: генетически наследуемой «разболтанностью» нервной системы, образовавшейся в результате прекращения естественного отбора.

4. Навязчивая семантика

Одна из особенностей приведенной выше теории Давиденкова заключается в убеждении, что ни у первобытного человека, ни у современного невротика *логика мышления* не нарушена. Совершая «бессмысленный» ритуал, и первобытный человек и современный невротик поступают рационально, так как этот ритуал действительно оказывает успокаивающее действие на их нервную систему.

Позднее, мысль о том, что мышление первобытных людей в логическом отношении не отличается от нашего отстаивал К. Леви-Стросс. По мнению Леви-Стросса, различие между современной наукой и древней мифологией заключается не в формально-логических операциях, а в используемом материале, прежде всего, в тех признаках, на основании которых создаются категории и строятся классификации [12].

То же самое применительно к психическим больным утверждал М. Фуко. Психически больной отличался 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 условны [13].

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 состоя-

ла 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. Соответственно, другие возможные смысла оказываются «вытесненными». Причем, когда фиксируются априорно маловероятные смыслы, мы имеем дело с психическим заболеванием. В своей книге «Вероятностная модель языка» Налимов, ссылаясь 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 в сознании с такой же вероятностью, что и главные смысловые значения, нарушается не логика, а семантика» [14; С.110].

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 и вытеснение других – 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 любой культуры лежит традиция. Традиция – это то, что обеспечивает единство и преемственность 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, на основе которых формируются категории и выстраиваются классификации. 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, выражающееся на семантическом уровне в привязанности к одним смыслам и вытеснении других.

5. Ошибка эволюции

Суммируя все сказанное, можно сделать вывод, что навязчивые состояния, во-первых, являются основой индивидуального разнообразия людей, во-вторых, служат основным механизмом конструирования культур и традиций, в-третьих, могут быть вообще рассматриваться как главный фактор антропогенеза.

На индивидуальном уровне, навязчивые состояния формируют черты характера и их акцентуацию. Вероятно, здесь играют роль и определенные психические травмы раннего возраста. Хотя психиатры рассматривают «акцентуированный характер» как состояние, близкое к патологии, можно предположить, что личность без такой акцентуации представляет собой очень даже «массового человека», лишённого творческой продуктивности. Характерно, что Давиденков специально рассматривает вопрос, можно ли считать неврологическим больным, например, ученого, который настолько одержим решением какой-нибудь 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, наверное, трудно судить, насколько «научная одержимость» является результатом волевой концентрации, а насколько – навязчивой идеи. Возможно, этиология такого поведения ничем не отличалась от этиологии поведения невротика. Но болезнью оно всё-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.

На уровне конструирования культур и традиций, *навязчивое состояние* определяет характер селекции смыслов и ценностей. Оно собственно и представляет собой ту «решетку» или «фильтр», которая пропускает и отсеивает информацию. И здесь, очевидно, тоже имеет значение какая-то травма, нанесенная «коллективному телу» сообщества. Ведущий «культуральный травматолог» современности Д. Ла Капра в целом прав, считая, что стратегия «проработки» травм прошлого должна вести к их осознанию и «примирению» с ними, а не к «избавлению» от них, так как такая попытка стала бы репрессией и вела бы к вытеснению травмы на неосознанный уровень [15,16,17]. Но речь должна идти не только о терапевтических задачах подобного процесса, но и о его позитивной, конструктивной функции для формирования национального самосознания. А эта позитивная для нации функция «проработки»

травмы очень ярко проявляется (как бы цинично это не звучало) на важнейшем примере исследований Ла Капры – Холокосте.

Наконец, на уровне антропогенеза навязчивое состояние, возможно, есть основа того, что выделило человека из природы. Как пишет, суммируя психоаналитическую традицию, И. Смирнов, «невроз навязчивых состояний – один из продуктов себя создающего человека, который с особой в данном случае радикальностью отрицает в неотступном повторении какого-либо действия свою естественность – животную по происхождению готовность приспособляться к разным стимулам, поступающим извне» [3; С. 234]. Причем, здесь, как я пытался показать выше, уже нет необходимости придумывать какую-то исходную травму истории, вроде поедания братьями своего отца. Исток навязчивого состояния – не в травме, а в некоторой «ошибке эволюции».

Последнее утверждение возвращает нас к старинной попытке интерпретировать культуру как своеобразную *патологию природы*. Наверное, впервые в таком духе о культуре заговорил Ж.-Ж. Руссо, а своё наиболее эмоциональное выражение этот подход нашел в творчестве Ф. Ницше, который и вовсе смотрел на человека как на больное, «несостоявшееся» животное... Я прекрасно отдаю себе отчет в том, что большинству гуманитариев изложенная в настоящей статье гипотеза покажется грубой и примитивной. И в качестве своего оправдания сошлюсь лишь на то, что источником такого «физиологического» взгляда на культуру 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 нём 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. Но убедительной теории, способной объяснить это «повреждение» на сегодняшний день не существует.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бёрк П. Что такое культуральная история? / Пер. с англ. И. Полонской. М.: Издательский дом высшей школы экономики, 2015. 240 с.
2. Троицкий С.А. Проблема терминологической точности при изучении зон культурного отчуждения // Новое литературное обозрение, 2015. № 3(133).
3. Смирнов И.П. В начале была травма // Звезда, 2015. №12.
4. Смирнов И.П. Мегаистория. К истории типологии культуры. М.: «Аграф», 2000. 544 с.
5. Бродский А.И. Травма и конструкция в национальном самосознании. На материале истории восточноевропейских евреев конца XIX – начала XX века // Философия и культура, 2015. № 12. С. 1783-1793.

6. Бродский А.И. Кто взойдет на гору Господню? Польша Россия и Украина в свете мессианской идеи. // Вече: альманах русской философии и культуры, 2015. № 27. С. 183-206.
7. Давиденков С.Н. Эволюционно-генетические проблемы в невропатологии. Л.: Государственный институт усовершенствования врачей им. С. М. Кирова, 1947. 380 с.
8. Бродский А.И. Культура и невроз. Комментарий к антропологии С.Н. Давиденкова // Вече. Альманах русской философии и культуры. 2004. №16. С.83-93.
9. Тэйлор Э.Б. Первобытная культура / Ред и пер. В. К. Никольского. М.: Государственное социально-экономическое издательств, 1939. 568 с.
10. Богораз В.Г. Чукчи. Часть 2. Религия. Л.: Издательство Главсевморпути, 1939. 211 с.
11. Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Исследования, статьи, лекции. Л.: Изд-во Института народов Севера, 1936. 573 с.
12. Леви-Стросс К. Первобытное мышление / Пер. с фр. А. Б. Островского. М.: Республика, 1994. 384 с.
13. Фуко М. История безумия в классическую эпоху /Пер. с фр. И. Стаф. СПб: Университетская книга, 1997. 576 с.
14. Налимов Н.Н. Вероятностная модель языка. М.: Наука, 1974. 272 с.
15. LaCapra D. Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma. Ithaca: Cornell Univ. Press, 1994. 230 p.
16. LaCapra D. History and memory after Auschwitz. Ithaca: Cornell Univ. Press, 1998. 214 p.
17. LaCapra D. Writing history, writing trauma. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 2001. 226 p.

TRANSLIT

1. Burke P. What is cultural history? Polity, 2008.
2. Troicky S.A. Problema terminologicheskoy tochnosti pri izuchenii zon kul'turnogo otchuzhdeniya // Novoe literaturnoe obozrenie, 2015. № 3(133). S. 66-75.
3. Smirnov I.P. V nachale byla travma // Zvezda, 2015. №12. S. 230-245.
4. Smirnov I.P. Megaistoriya. K istorii tipologii kul'tury. M.: «Agraf», 2000. 544 s.
5. Brodsky A.I. Travma i konstrukciya v nacional'nom samosoznanii. Na materiale istorii vostochnoevropejskih evreev konca XIX – nachala XX veka // Filosofiya i kul'tura, 2015. № 12. S. 1783-1793.
6. Brodsky A.I. Kto vzojdet na goru Gospodnyu? Pol'sha Rossiya i Ukraina v svete messianskoj idei. // Veche: al'manah russkoj filosofii i kul'tury, 2015. № 27. S. 183-206.
7. Davidenkov S.N. Ehvolucionno-geneticheskie problemy v nevropatologii. L.: Gosudarstvennyj institut usovershenstvovaniya vrachej im. S. M. Kirova, 1947. 380 s.
8. Brodsky A.I. Kul'tura i nevroz. Kommentarij k antropologii S.N. Davidenkova // Veche. Al'manah russkoj filosofii i kul'tury. 2004. №16. S.83-93.
9. Tylor E. B. Primitive Culture.2 v. London: John Murray. 1871.
10. Bogoraz V.G. CHukchi. Chast' 2. Religiya. L.: Izdatel'stvo Glavsevmorputi, 1939. 211 s.
11. Shternberg L.YA. Pervobytnaya religiya v svete ehtnografii. Issledovaniya, stat'i, lekcii. L.: Izd-vo Instituta narodov Severa, 1936. 573 s.
12. Lévi-Strauss C. La pensee sauvage. Paris: Plon, 1962.
13. Foucault. M. Histoire de la folie a l'age classique. Gallimard, 1972.
14. Nalimov N.N. Veroyatnostnaya model' yazyka. M.: Nauka, 1974. 272 s.
15. LaCapra D. Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma. Ithaca: Cornell Univ. Press, 1994. 230 p.
16. LaCapra D. History and memory after Auschwitz. Ithaca: Cornell Univ. Press, 1998. 214 p.
17. LaCapra D. Writing history, writing trauma. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 2001. 226 p.