

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ
ИССЛЕДОВАНИЯ



РАЗВИТИЯ
КУЛЬТУРЫ

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ДРУЖБЫ НАРОДОВ ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ им. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛЯ

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ
ИССЛЕДОВАНИЯ
РАЗВИТИЯ

КУЛЬТУРЫ

Ответственные редакторы А. И. ПЕРШИЦ, Н. Б. ТЕР-АКОПЯН

МОСКВА

«НАУКА»

1985

Монография освещает широкий круг теоретических и конкретно-региональных аспектов становления, эволюции и функционирования различных явлений культуры у народов мира, начиная с древнейших времен и кончая современностью. Исследования объединены общим формационным подходом к развитию культуры. Для этнографов, историков, археологов и специалистов смежных дисциплин.

Рецензенты Л. Б. ЗАСЕДАТЕЛЕВА, Я. В. ЧЕСНОВ

И

0508000000—099 042 (02)—85

49-85-И

Издательство «Наука», 1985 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Положение о том, что культура развивается исторически, развивается прогрессивно в поступательном движении общественно-экономических формаций, принадлежит к числу основных положений марксистской этнографии и культурологии. В то же время известно, что это развитие не всегда прямолинейно и однозначно и не всегда и не во всем совпадает с формационными рамками прогресса. Это особенно относится к этнической культуре, которая глубже коренится в традиционно-бытовых слоях и обладает большей устойчивостью. Многие вопросы развития культуры вообще и этнической культуры в частности в последнее время исследовались советскими этнографами и культурологами (Ю. В. Бромлей, Н. Н. Чебоксаров, С. А. Токарев, Э. С. Маркарян, С. А. Арутюнов, Ю. И. Мкртумян, В. И. Козлов и др.), однако далеко не все они могут считаться решенными. В предлагаемом сборнике продолжается поиск в данном направлении, причем в центре внимания стоят две группы вопросов: развитие культуры в общем процессе движения общественно-экономических формаций и коренные изменения в ней на меж-формационных рубежах.

Поскольку предлагаемая книга — не коллективная монография, а сборник, редакция не ставила целью равномерно осветить развитие всех сфер культуры на всех ступенях исторического процесса. Большая часть статей посвящена социальной (соционормативной) и духовной культуре. Такая композиция не случайна. Хозяйство и даже материальная культура (по другой терминологии — культура первичного производства и материального жизнеобеспечения) теснее связаны с непосредственной целесообразностью, слабее подвержены отклонениям, обусловленным этнической традицией, и вопрос об их историческом развитии, как правило, вызывает меньше споров. Недаром подрыв позиций культурного релятивизма, отвергающего сопоставимость культурных явлений в пространстве и во времени, начался с того знаменательного факта, что отставшие в своем развитии народы стали отказываться от стародедовских мотыг и сох и по мере возможности обзаводиться современной техникой. Не то в области соционормативной и духовной культуры. Здесь связь с непосредственной целесообразностью является или представляется менее заметной, а культурная преемственность — более жесткой. Сказанное в особенности относится к сфере духовной культуры, обладающей, как известно, относительной автономией и развивающейся до определенной степени по своим собственным, пока еще недостаточно изученным законам. Здесь более всего дает себя знать эффект преемственности и аккумуляции культурных ценностей; здесь легче, чем в других областях, заимствуются (а не только самостоятельно развиваются) достижения культуры; здесь особенно противоречивы взаимодействия между различными областями данной сферы — знаниями, искусством, религией. Редакция также не ставила целью осветить различные аспекты темы единообразно, следуя одному жесткому плану. Скажем, историческое развитие образа жизни рассматривается в целом, а соционормативных ценностей — на примере нескольких отдельно взятых институтов; эволюция религии прослеживается на всех этапах истории, а рациональных знаний и искусства — только в процессе перехода от первобытного к классовому обществу. Такой подход к делу вызван разными причинами и среди них прежде всего степенью исследованности тех или иных сюжетов и научными интересами авторов.

Некоторые важные вопросы темы вообще не нашли сколько-нибудь широкого отражения на страницах сборника. Как соотносятся между собой общая эволюция и эволюция этнической формы культуры? Чем вызвана относительная устойчивость этнической традиции? Одинаково ли сопоставимы или несопоставимы на формационной шкале исторического прогресса разные

сферы и явления традиционно-бытовой и профессиональной культуры? Эти и многие другие вопросы специфики исторического развития культуры еще надут углубленного исследования. Однако уже предлагаемый сборник свидетельствует о том, что изучение проблем развития культуры достигло в советской этнографической науке определенного рубежа. Оно вышло за пределы индивидуальных поисков на отдельных направлениях, почти сложился фронт исследовательской работы и тем самым созданы предпосылки для дальнейшего планомерного развития исследований в этой области в целом.

Сборник открывается статьей Э. С. Маркаряна, посвященной методологии и методике исследований по теории и истории культуры. Развивая потенции, заложенные в историческом материализме, автор стремится конкретизировать понятийный аппарат культурологии в плане современного системного анализа. Основная идея статьи — два способа генерализации культуры этноса: в одном случае — в формационных, иначе говоря, всемирно-исторических масштабах, в другом — в локальных, т. е. этнических, измерениях.

Динамика формационных и этнических элементов, связанных в единую систему в культуре этноса, рассматривается в статье С. А. Арутюнова «Инновации в культуре этноса и их социально-экономическая обусловленность». Пути передачи культурных достижений от одного этносоциального организма к другому, их распространение в рамках данного этноса, восходящие и нисходящие токи культуры в стратифицированных и классовых обществах, роль различных подсистем культуры, различных ее отраслей — все эти механизмы и явления освещены в статье на примерах, взятых из раз-

личных регионов и различных эпох. Широкие хронологические и географические рамки исследования служат наглядным подтверждением единства фундаментальных закономерностей исторической преемственности и распространения культуры.

Диалектическое взаимодействие общечеловеческой и этнической культур, т. е. элементов, присущих всемирно-историческим стадиям развития и элементов, специфических для данного конкретного этноса, стало предметом исследования в статье А. И. Першица. Анализируя такие соционормативные явления, как взаимопомощь, гостеприимство и адаптация, которые в описательной этнографии нередко рассматриваются только сквозь призму их конкретной этнической специфики, автор показывает, что упомянутые явления носят вместе с тем стадийный характер и отражают поступательное движение человеческого общества в целом. Высказывание В. И. Ленина о существовании в классовом обществе двух культур — угнетателей и угнетенных — стало путеводной нитью для поисковой работы В. А. Шнирельмана об океанийских обществах. На примере этих находящихся на стадии разложения первобытности этносов автор попытался раскрыть истоки первоначальной дифференциации культуры.

Если в поле зрения В. А. Шнирельмана попали главным образом внутренние источники разложения докапиталистических этносоциальных организмов, Л. Е. Куббель рассматривает в основном влияние капиталистической колонизации на такие этносы. Он показывает разрушительное воздействие аппарата власти европейских колонизаторов в Западной Африке на традиционные потестарные институты коренных народов. Косвенным результатом этого взаимодействия было начало этнообъединительных процессов в Африке.

Аналізу процесса возникновения и развития науки, искусства и религии, трех автономных подсистем культуры, посвящены следующие статьи сборника. Автор первой из них, Б. А. Фролов, опираясь на данные археологии и этнографии, показывает, что источником зарождения рациональных знаний у людей первобытного общества были их жизненные потребности. Мистифицированная религиозная форма была придана некоторым элементам этих знаний лишь впоследствии, в ходе разложения и социального расслоения первобытного общества.

Автор статьи об изобразительном искусстве Африки В. Б. Мири-манов, также сравнивая археологический и этнографический материал, приходит к выводу о том, что преемственность и развитие в этой области культуры осуществлялись разными, сменяющимися друг друга в историческом процессе этапами.

Рассматривая эволюцию религии от ее первоначальных примитивных форм до так называемых мировых религий, Ю. И. Семенов показывает сложный опосредованный характер связи этой формы общественного сознания с другими его факторами и с социально-экономическим базисом общества. Религиозные доктрины, по мнению автора, слабо реагировали на смену классовых антагонистических формаций. Решающее значение для религии имели переходы от доклассового общества к классовому, а также от классового к бесклассовому.

Сборник заключает статья Г. Е. Маркова о структуре и исторических типах образа жизни. В ней

содержится развернутый анализ этой общей, синтетической по своему характеру категории, отражающей всю совокупность типичных условий жизни, норм и форм жизнедеятельности людей. При всем разнообразии составляющих сборник статей, при ярко выраженном индивидуальном исследовательском подходе каждого из авторов, при далеко не полном совпадении применяемого ими понятийного аппарата и терминологии, при дискуссионном характере некоторых статей через все статьи проходят сквозные проблемы, одну из которых следует выделить особо. Речь идет о некоторых частных решениях или гипотезах, касающихся причин устойчивости этнической формы культуры при единых или единообразных законах ее развития и функционирования во всемирно-исторических масштабах. Как показывают исследования, форму этнической культурной традиции принимают даже ее базисные социально-экономические стороны, слитые воедино с другими сферами культуры.

Расщепление культуры, сопутствующее разложению первобытного общества и процессу классового образования, также не разрушает этническую форму культуры. Но вместе с тем расщепление более отчетливо, чем все другие культурные процессы, свидетельствует о важности межэтнических аспектов культуры. Пути культурного обмена, внутриэтническая и межэтническая динамика культурных явлений, постоянное взаимодействие всемирно-исторических стадийных и этнических локальных закономерностей развития культуры требуют специального аппарата исследования. Отсюда предлагаемое Э. С. Маркаряном и С. А. Арутюновым различие «культуры этноса», охватывающей всю совокупность культурных явлений данной этнической общности, и «этнической культуры», выделяющей специфическую форму, которую принимают явления культуры в рамках этого этноса.

Авторский коллектив и редакция надеются, что включенные в сборник работы, пусть не решая исчерпывающе названные вопросы, явятся одним из шагов на пути к их исследованию. Сборник подготовлен главным образом коллективом Сектора по изучению первобытного общества Института этнографии АН СССР. Научно-техническая работа по сборнику выполнена О. Ю. Артемовой.

Э. С. МАРКАРЯН

СООТНОШЕНИЕ

ФОРМАЦИОННЫХ И ЛОКАЛЬНЫХ ИСТОРИЧЕСКИХ ТИПОВ

КУЛЬТУРЫ

К постановке проблемы

За последние годы значительно усилился исследовательский интерес к выявлению соотношения развития общественно-экономических формаций и культурно-исторических процессов. Это комплексная проблема, имеющая множество аспектов изучения. К числу наиболее важных и интересных среди них относится изучение взаимоотношения общественно-экономических и этнических процессов. Порой его пытаются представить как соотношение процессов социального и культурного развития. Но с этой точкой зрения согласиться нельзя, ибо подобно тому как этносы выступают специфическим выражением социального развития, развитие общественно-экономических формаций есть одновременно и развитие культуры. Тем самым и тот и другой объекты в зависимости от ставящихся задач могут быть выражены и как процессы социального, и как процессы культурного развития.

В настоящей статье ставится вторая задача. Решение этой задачи, однако, опирается в целый ряд проблем более широкого характера, связанных с характеристикой средств исследования и выражения общих и индивидуально-неповторимых параметров культурно-исторических процессов.

Именно на рассмотрении этих проблем будет сделан ниже основной познавательный акцент. Понятия «общественно-экономическая формация» и «этнос» отражают два различных плана рассмотрения общественной жизни людей и абстрагирования присущих ей качественно различных исторических связей. В первом случае предметом исследования выступают общие инвариантные свойства стадийно однотипных обществ, свойства, обуславливаемые сменой способов материального производства. Во втором же случае в качестве объекта исследования берутся конкретные единицы исторического процесса.

Очень важно при этом иметь в виду следующее обстоятельство. Условием осуществления типа обобщения, характерного для понятия общественно-экономических формаций, выступает максимально возможное отвлечение от локально неповторимых свойств исследуемых исторических общностей. При построении же понятия «этнос» (как и других понятий, призванных

выразить конкретно заданные единицы общественного развития), наоборот, в центре внимания оказываются как раз прежде всего локальные исторические связи, непосредственно складывающиеся между этими единицами и окружающей их средой, как природной, так и социокультурной. Это локально неповторимое своеобразие этносов, кристаллизующееся в массивах этнокультурных традиций, и призвано выразить понятие «этническая культура». Сказанное не означает, что формационные и иные стадийные характеристики народов оказываются вне исследовательской проекции, образуемой понятием «этнос». Это вовсе не так. Но эти характеристики при исследовании этнических процессов должны рассматриваться обычно в их органической связи с характеристиками, выражающими локально неповторимые свойства, ибо именно последние отличают этносы друг от друга и определяют их, так сказать, физиогномику. За последние годы функция отражения единства общих и неповторимых свойств этнических систем все чаще закрепляется за понятием «культура этноса», которое тем самым в отличие от интересующего нас в первую очередь понятия «этническая культура» является более синтетичным и сложным по своей структуре.

Задачи нашего исследования требуют рассмотрения общественно-экономических формаций, а также этнических культур в широкой теоретической перспективе, в общем ряду однотипных для них объектов, свойства которых могли бы быть понятийно четко выражены. Воспользуемся с этой целью предложенной нами дифференциацией исторических типов культуры на «общие» и «локальные»¹. Понятие общественно-экономической формации является классическим выражением того вида общих исторических типов, который призван выразить системное стадийное единство социокультурных процессов. Как уже было отмечено выше, непременным условием формационно-стадийной характеристики обществ является абстрагирование от их локально-индивидуальных свойств. Учет этого момента очень важен для выделения того плана изучения культурно-исторических процессов, который является логически и содержательно однопорядковым общественно-формационному исследованию развития человечества. С этой целью следует выделить особые формационные типы культуры, выражающие соответствующие стадии культурного развития, обусловливаемые фундаментальными сдвигами в способах материального производства.

Вопрос о соотношении формационных и локальных исторических типов культуры имеет принципиально важное значение для всего исторического культуроведения. Ниже будет показано, что правильное его осмысление может явиться ключом к решению узловых проблем культурно-исторического знания, и прежде всего проблемы основных источников единства и культурного разнообразия человечества.

Начнем обсуждение этих проблем с более подробной характеристики общих и локальных исторических типов культуры.

Общие и локальные исторические типы культуры

Проблема выработки методологически эффективных средств исследования общих и индивидуальных параметров культурно-исторических процессов всегда выступала в качестве фундаментальной познавательной задачи культуроведения. Сегодня необходимость выработки подобных средств вызывается не только потребностями познания истории, но и становится настоятельным требованием практики управления обществом. Между тем само развитие исторического культуроведения мало способствовало пропорциональному изучению общих и индивидуально-специфичных сторон культурно-исторических процессов.

Очень ошутимо это можно проследить на примере американской культурной антропологии. Так, в развитии последней односторонний эволюционизм рубежа XIX—XX вв. с его акцентом на общих, универсальных сторонах в развитии культуры человечества сменился не менее односторонним направлением, представители которого все свое основное внимание стали уделять индивидуально неповторимому своеобразию культурно-исторических систем. Это направление господствовало в американской культурной антропологии примерно до середины текущего столетия (Ф. Боас, Р. Бенедикт, А. Кребер, М. Херсковиц).

В унисон с данной тенденцией в культурной антропологии развивалась и идеалистическая философско-историческая мысль этого периода, господствующие установки которой свое наиболее последовательное воплощение нашли в концепциях О. Шпенглера и А. Тойнби. Характерная особенность их концепций состояла в выдвигании ими основных единиц истории человечества безотносительно к тому, выражением каких эпох непосредственно выступали данные единицы. Шпенглер именовал их «культурами», Тойнби — «цивилизациями». В результате в едином ряду эквивалентных объектов оказывались как древние, так и современные цивилизации. Тем самым в философско-исторических концепциях Шпенглера и Тойнби отрицалось всемирно-историческое стадийное развитие человечества.

При разборе данных концепций было уделено явно недостаточное внимание критическому анализу

постулируемого в них принципа эквивалентности культур, цивилизаций. Между тем данный принцип есть результат искаженного восприятия весьма важных, реальных проблем исторического знания. Для того чтобы показать это, прежде всего отметим сугубо одностороннюю интерпретацию выделяемых О. Шпенглером и А. Тойнби основных единиц развития истории человечества — культур, цивилизаций. В ходе критического анализа взглядов Шпенглера и Тойнби мы ввели с целью указания на характер выражаемого в этих единицах параметра истории и его четкого понятийного выявления понятие локальной культуры (цивилизации), сам же общий тип построения данных систем был назван нами «концепцией локальных культур, цивилизаций»². В более поздней работе этот тип построения философии истории был назван нами «концепцией эквивалентных культур, цивилизаций» с целью выразить лежащий в его основе релятивистский принцип³. Оба эти обозначения привились в советской литературе, причем порой выраженные в первом из них, понятия «локальная культура», «локальная цивилизация» приписывались Шпенглеру и Тойнби. Между тем данные авторы называли выделяемые ими единицы истории «культурами», «цивилизациями» без прилагательного «локальный». И в этом вся суть дела, ибо подобное использование терминов вполне можно было бы принять, но при условии отражения ими не только локально-индивидуальных, но и общестадийных характеристик выделяемых исторических комплексов. Однако характерный для взглядов Шпенглера и Тойнби идеализм закономерно обуславливал отмеченный односторонний характер изучения истории.

При попытках объяснения динамики исторического процесса идеалистически ориентированные исследователи обращаются к духовным сферам этого процесса, которые наиболее индивидуальны и своеобразны в социальной практике различных народов. В результате в центре их внимания чаще всего оказываются локальная форма, стилевые особенности выделяемых объектов изучения, их общая «духовная физиогномика». Именно эти особенности обычно и рассматриваются в качестве единственного основания интеграции культурно-исторических комплексов и критерия соотношения их между собой. Тем самым признаки, по которым правомерно определять локальные особенности выражения социальной практики различных народов и региональных общностей, оказываются признаками, характеризующими рассматриваемые исторические комплексы в целом. Таков секрет анализируемой концепции эквивалентных культур.

Качественно иные исследовательские потенции характерны для историко-материалистического подхода. Критерии, которыми он обеспечивает исследователей, позволяют осуществлять значительно более объемный и содержательный анализ культурно-исторических систем. Эти критерии, как известно, отражают прежде всего сферы материального производства. Теоретическое обобщение исторически сменяемых способов этого производства и дает возможность для общественно-формационной характеристики истории человечества и тем самым для выражения ее стадийного параметра, который практически полностью выпадает из поля зрения представителей концепции эквивалентных культур⁴.

Сказанное вовсе не означает, что историко-материалистический подход игнорирует локальный параметр истории. Он лишь позволяет рассматривать его в значительно более широкой и плодотворной перспективе. Об интересе к локальному параметру со стороны исследователей-марксистов свидетельствуют, в частности, усиленные поиски в советской литературе последних лет, направленные на отражение локальных, неповторимых сторон в развитии человечества и нахождение познавательных средств их сочетания с общественно-формационным параметром. Х. Н. Момджян в этой связи пола-

10

гает даже, что поиск должен быть нацелен на выявление тех неповторимых черт, которыми одна цивилизация отличается от другой. «Такая теория,— пишет он,— выявляет специфические взаимосвязанные производственные навыки, расово-этнические общности, своеобразные культурные, этнические, эстетические, религиозные, культовые ценности, в совокупности составляющие цивилизацию»⁵. Соответственно этому подходу Х. Н. Момджян считает неоправданным отождествление цивилизации и общественно-экономической формации уже в силу того, что отдельные цивилизации, трансформируясь, переживали несколько общественно-экономических формаций. Верно также, продолжает он, что на протяжении одной формации, например феодализма, возникали и существовали одновременно различные цивилизации. Укажем в этой связи и на точку зрения М. П. Мчедлова, который, считая вполне оправданным высказанное Х. Н. Момджяном мнение, вместе с тем одновременно стремится к сопряжению понятий «цивилизация» и «общественно-экономическая формация». И это стремление в данном случае вполне объяснимо, ибо основная задача исследования М. П. Мчедлова состоит в общей

характеристике коммунистической цивилизации⁸. В этом совмещении отмеченных двух различных подходов к цивилизации, на наш взгляд, нет никакого противоречия. Они не только не являются взаимоисключающими, но, наоборот, необходимым образом предполагают друг друга¹. Стадиальная и индивидуально-специфическая характеристики культур, цивилизаций выражают две различные и вместе с тем одинаково необходимые стороны реальных культурно-исторических процессов.

В связи со сказанным основная методологическая задача состоит в том, чтобы суметь увязать два данных параметра культур (цивилизаций) и понятийно четко выразить их в рамках единой концептуальной схемы. Концептуальная схема, дифференцирующая исторические типы культуры на «общие» и «локальные», выражает поиск в указанном направлении. Будучи введена в процессе критического анализа концепции эквивалентных культур⁸, данная схема была призвана[^] указать на то обстоятельство, что исследование и реконструкция исторически данных комплексов культуры предполагают учет двух качественно различных познавательных проекций. Одна из них требует абстрагирования исследуемых объектов от присущих им конкретно-исторических, локально-индивидуальных связей со средой. Подобное абстрагирование оказывается необходимым условием общей стадиальной характеристики данных объектов и установления их исторической однотипности (или разнотипности).

Вторая познавательная проекция, наоборот, концентрирует внимание именно на тех конкретно-исторических, локально-индивидуальных связях изучаемых систем со средой, от которых абстрагируются общие исторические типы. Тем самым она направлена на индивидуализацию этих систем, выражая качественно особый способ их обобщения и типологизации. Соответственно этой доминантной установке исследования наиболее характерная особенность ти-

11

пологизации данного рода состоит в том, что производимое им обобщение объектов ведется в конкретно заданных, так или иначе локально очерченных пространственно-временных рамках. Этот особый вид обобщения и призван выразить локальные исторические типы культур.

Указанный принцип дифференциации двух способов обобщения и типологизации хотя и был предложен при изучении явлений культуры, имеет значительно более общий характер. Это будет показано ниже.

О соотношении

общественно-экономических формаций и формационных типов культуры

Теперь, когда мы дали общую характеристику введенной понятийной схемы, остановимся специально на понятии формационных типов культуры.

Вопрос о соотношении общественно-экономических формаций и формационных типов культуры неизбежно выдвигает исходную для культурологической теории проблему четких критериев вычленения культуры из системы общественной жизни в целом. Решение данной проблемы сталкивается с весьма значительными трудностями в силу самой природы культуры как явления особого рода, «разлитого» по всему телу социального организма и проникающего буквально во все его поры. При этом суть задачи состоит в том, чтобы, вычленив культуру из общего комплекса общественной жизни людей в качестве особого объекта научного исследования, не идти по пути ограничительной интерпретации рассматриваемого явления (как системы ценностей, творческого компонента деятельности людей и др.), а сохранить всю его объемную целостность и содержательное богатство.

Мы попытались показать, что данная проблема не может быть решена в одноплоскостном сечении, а требует построения соответствующей многомерной модели системного рассмотрения общества, в перспективе которой культура оказывается не просто его составной частью, а одним из фундаментальных измерений социальной жизни людей. Отражающий это измерение класс явлений призван выразить данную жизнь под углом зрения характерных для нее надбиологически выработанных средств осуществления человеческой деятельности. Что касается других фундаментальных измерений, которые предполагает данная модель, то точками отсчета для их вычленения выступают субъекты (индивидуальные и коллективные) человеческой деятельности и многообразные ее сферы, образуемые в результате приложения кооперированной активности людей к соответствующим объектам действительности⁹.

Отмеченные классы элементов (субъекты деятельности, ее соответствующие сферы и надбиологические средства осуществления) образуют собой, на наш взгляд, исходную компонентную структуру

12

общества. Иначе говоря, все многообразие социокультурных явлений может быть выражено данными классами элементов и представлено через них. В реальной действительности указанные классы элемен-

тов находятся в нерасторжимом единстве, благодаря которому и образуется целостный комплекс общественной жизни. Ведь общественная жизнь людей есть не что иное, как определенное множество индивидов, систематически и кооперированно объединяющих свои усилия в соответствующих сферах приложения активности для решения встающих социально значимых задач путем использования особых надбиологических по своей природе средств, объединяемых понятием «культура». Это единство элементов, образующих социальный организм, и призвано общетипологически, стадияльно выразить понятие общественно-экономической формации. Формационные же типы культуры, цивилизации стадияльно выражают лишь один из классов этих элементов — специфические средства, благодаря которым осуществляется взаимодействие человеческих коллективов с природной и социокультурной средой, организуется общественная жизнь этих коллективов путем институционализации, стимуляции, программирования, физического обеспечения и социального воспроизводства деятельности входящих в них индивидов.

Построение формационных типов культуры (цивилизации) означает особую теоретическую ориентацию в общем процессе исследования общественно-экономических формаций. Базируясь на предложенной выше многомерной модели общества, помимо культурологической ориентации можно выделить две другие фундаментальные теоретические ориентации в исследовании общественно-экономических формаций. Одна из них — это собственно социологическая ориентация, призванная дать специальную характеристику социального состава формаций, т. е. присущих им основных групп людей и их взаимоотношений. Главная цель другой ориентации должна состоять в изучении, так сказать, «систематики» многообразных сфер деятельности, характерной для той или иной общественно-экономической формации. Этого рода теоретические ориентации являются проявлением «интегративной специализации» в изучении общественной жизни людей и ее истории.

Отметим, что существовавшая в прошлом специализация в области теории и истории общества осуществлялась стихийно и вела обычно к разрыву реальных связей между теми компонентами социального целого, исследование которых закреплялось дисциплинарной системой. А это закономерно приводило к разобщению усилий в процессе исследования того целого, что представляет собой общественная жизнь людей, обуславливая тенденцию ко все большей односторонней специализации; очень ощутимо она проявлялась, например, при изучении различных компонентов культуры (материальной техники, права, морали, литературы, изобразительного искусства и др.). С одной стороны, подобная специализация давала возможность детально изучать эти подсистемы, но с другой, она при обычном отсутствии тесной междисциплинарной кооперации зако-

13

номерно вела к дезинтеграции исследовательских усилий. Деревья: все больше заслоняли собой лес. За последние десятилетия подобная ситуация стала приходиться во все большее противоречие с задачами и потребностями науки и практики. Эти противоречия стали особенно ощутимыми в свете задач научно обоснованного управления социальными процессами. Ведь для осуществления этих задач, в частности, крайне важно суметь в единой системе представлений и понятий выразить различные блоки, звенья средств человеческой деятельности, которые в соответствии с дисциплинарным принципом осуществления научного поиска изучались во многом независимо и в отрыве друг от друга.

Кардинально важной в этой связи является задача теоретической интеграции социорегулятивной и осваивающе-исполнительной подсистем средств человеческой деятельности, т. е. средств, благодаря которым эта деятельность мотивируется, стимулируется, программируется, координируется, и средств, благодаря которым исполняются соответствующие программы и осваиваются и преобразуются различные сферы и аспекты природной среды. Сама действительность стала обнажать ранее часто игнорируемые многосторонние связи, существующие между этими средствами, целостно выразить которые с современной науке призвано понятие «культура».

Мощным катализатором этих процессов явилась глобальная экологическая ситуация наших дней. Она сделала не только совершенно очевидной непосредственную тесную связь, существующую между основными системами потребностей и ценностей общества и материальной техникой, но и поставила перед наукой задачу такого теоретического синтеза, который позволил бы выразить их в качестве звеньев единого механизма человеческой деятельности. Для осуществления этой задачи необходимо, наряду с традиционным узкодисциплинарным изучением культуры, такое ее специализированное исследование, в рамках которого ее составляющие предстали бы в качестве взаимосвязанных проявлений единого класса элементов, в качестве особого объекта науки.

Данный тип исследования мы и назвали выше «интегративной специализацией». Думается, что необходимость подобного изучения культуры и сделала сегодня реальной задачей создания особой науки о ней — культурологии. Попытка обоснования ее статуса в системе наук со стороны Л. Уайта нам представляется в целом неудавшейся, несмотря на то что им в этой связи высказано много очень интересных мыслей¹⁰. Одной же из главных причин неудачи Л. Уайта в обосновании статуса культурологии и создания ее теоретических основ состоит, на наш взгляд, в принципиально неверном

решении проблемы соотношения общества и культуры ¹¹. Думается, что эффективное решение отмеченных проблем возможно лишь в теоретической перспективе системной многомерной модели общества, способной дать четкие критерии его элементарного состава.

Разработка многомерной системной модели общества, дающей критерии соотнесения культурологической и иных теоретических

14

ориентации в исследовании социальной жизни людей, имеет большое значение и для обоснования учения об общественно-экономических формациях в современных условиях. Для того чтобы показать это, рассмотрим проблему возможностей приложения данного учения ко всем без исключения эпохам истории человечества. Хотя сегодня эти возможности признаются не только марксистами ¹², вместе с тем на западе продолжает еще пользоваться значительным влиянием такая интерпретация теории общественно-экономических формаций, согласно которой данная теория, позволяя объяснить природу и динамику определенных эпох, вместе с тем бессильна сделать это по отношению к другим эпохам. Чаще всего в качестве аргумента служат утверждения о том, что в одних обществах доминирующую роль могут играть экономические институты, а в других — институты иного порядка, например религиозные, военные и др.

Но эти утверждения не способны опровергнуть отмеченное свойство учения об общественно-экономических формациях. Дело в том, что основная идея данного учения состоит вовсе не в утверждении определяющей роли экономических институтов, а в указании на конечную определяющую роль экономической деятельности в развитии общества и выявлении общих типов этого развития. Соответственно непосредственными объектами соотнесения в рассматриваемом случае выступают не социальные институты (т. е. элементы культуры), а институционализированные сферы человеческой деятельности, которые являются выражением качественно иного структурного среза общества. В рамках данного структурного среза следует в данном случае выделить экономическую и внеэкономическую сферы деятельности. Историческое соотнесение этих сфер в процессах общественного развития и позволяет сделать вывод о том, что способ экономической активности определяет собой существенные черты основных сфер внеэкономической деятельности, их общий тип. И в этой своей познавательной функции отмеченный принцип исторического материализма приложим ко всем стадиям и эпохам истории человечества.

Этот пример достаточно показателен и свидетельствует о необходимости постоянного учета характера соотносимых элементов общества и выработки четких критериев для определения их однопорядковости или разнорядковости. Но говоря о потенциально-универсальных объяснительных возможностях принципа общественно-экономической формации и формационных типов культуры, важно иметь в виду общетипологическую природу этого принципа, ни в коей мере не претендующую на непосредственное объяснение индивидуальных особенностей общественных организмов.

Построение формационных типов культуры выдвигает задачу нахождения критериев выделения тех подсистем культуры, выработка которых непосредственно детерминирована изменениями в сфере материального производства, а также таких ее областей и параметров, которые в целом независимы от этих изменений или же относительно нейтральны по отношению к ним. Совершенно очевидно, что формационные типы культуры охватывают прежде всего те ее

15

области, которые непосредственно выражают производственные отношения ¹³, характер и потенциальные возможности производительных сил в освоении природной среды, структуру власти и отражающие ее социальные институты, а также фундаментальные ценностные ориентации, закрепляемые в идеологических системах.

Именно в отмеченных зонах формируется ядро формационно обусловленной системы культуры. Это ядро оказывает свое воздействие и на другие области культуры, по далеко не в равной степени. Современная многоликая эпоха позволяет достаточно четко устанавливать общественно-формационно обусловливаемые области культуры, а также ее относительно нейтральные в данном плане сферы.

Человечество превращается в единую функциональную систему, рельефнее, чем когда-либо, обозначились водоразделы между формационно обусловленными областями культуры (прежде всего между социалистическими и капиталистическими типами культур) и теми ее областями, которые относительно нейтральны по отношению к общественно-формационным процессам. К ним, в частности, относится обширная зона общей, межформационной интернациональной культуры, охватывающей определенные сферы материальной технологии, средств коммуникаций, одежды, поселений, жилищ, пищи, искусства, досуга и др.

Элементы интернациональной общечеловеческой культуры существовали всегда, но сегодня массивы их не только стали обширнее, но и приобрели тенденцию к относительной автономизации. В прошлые эпохи эти элементы имели гораздо большую локальную, в частности этническую, маркированность. Подобная маркированность в реальной действительности в той или иной степени всегда была и

продолжает быть характерна и для формационно обусловленных областей культуры. Но в наибольшей степени она присуща именно тем подсистемам культуры, которые характеризуются относительной независимостью от формационных сдвигов в развитии общества (например, язык, религия, искусство и эстетические представления, этикетные нормы и др.).

Заканчивая этот раздел, мы вновь хотели бы подчеркнуть общетипологическую природу учения об общественно-экономических формациях и обусловливаемых ими типах культуры. Заложенный в них объяснительный принцип выступает лишь в качестве необходимой методологической предпосылки изучения индивидуальных особенностей культуры. Сами же они требуют иного принципа объяснения и обобщения, систематическая и комплексная разработка которого по сути была выдвинута перед наукой лишь относительно недавно.

Становление локального параметра культурно-исторического процесса

Как это ни парадоксально, но именно современная эпоха с ее мощными унифицирующими тенденциями с особой остротой выдвинула проблему научного исследования локального параметра процессов

16

развития культуры. До недавнего времени интерес к индивидуально неповторимому, локальному своеобразию культур в научном плане был ограничен преимущественно рамками соответствующих дисциплин исторического и географического профиля. Сегодня ситуация в этом отношении резко меняется. Из сугубо академической и периферийной проблемы исследование локального культурного развития приобретает чрезвычайно широкое и важное научно-познавательное и прикладное значение. Это обусловлено прежде всего тем, что учет данного параметра, выражающего индивидуально неповторимое своеобразие истории, зафиксированного в соответствующих культурных традициях, становится в наши дни одним из важнейших условий научно обоснованного управления социальными процессами. Потребность в знаниях, способных достаточно строго и систематично выразить локальный параметр истории человечества, проявляется в наши дни в самых различных сферах практической деятельности, начиная от социально-экономического планирования и кончая выработкой внешнеполитических курсов по отношению к отдельным странам и региональным комплексам. В течение длительного времени в области исследования локального многообразия культуры господствовали чисто описательные, а также феноменологические методы, основанные на интуитивном восприятии стилевых особенностей индивидуальных форм культуры. Несомненно, сам по себе феноменологический подход вполне правомерен, а при постановке определенных задач просто незаменим. Но в интересующем нас случае требуется как раз подход, способный в системе достаточно строго разработанных понятий выразить локальный, индивидуально неповторимый опыт исторических общностей, зафиксированный в этнических и иных локальных традициях, и, что очень важно, представить единицы этого опыта как сопоставимые объекты.

Очень важно при этом отметить, что в эпоху все более усиливающихся процессов взаимодействия общественных и естественных наук необходима разработка единых общенаучных критериев и точек отсчета, благодаря которым социокультурные явления могли бы изучаться в систематическом соотношении с процессами биоэволюции. Достижения современной науки создали уже необходимые теоретические предпосылки для продвижения в этом направлении.

В этой связи большое значение имеет рассмотрение развития человеческого общества как качественно особой разновидности адаптивных процессов. Подобный подход к истории человечества пока что больше ставит перед общественными науками вопросов, чем дает ответы на них. Но эта исследовательская стратегия, базирующаяся на вскрытии инвариантных свойств адаптивных процессов и установления на этой основе специфики общества как адаптивной системы, весьма перспективна. В целом соответствуя современным интеграционным процессам в науке, она позволяет по-новому взглянуть на многие проблемы общественнознания, в том числе и на проблему становления локального разнообразия в развитии культуры человечества.

17

Определенные шаги в этом направлении предприняты за последние десятилетия. В этой связи заслуживает внимания концепция специфической и общей эволюции американского антрополога М. Салинза¹⁴. Стремясь к нахождению некоторых общих точек отсчета при рассмотрении социокультурного развития и биологической эволюции, Салинз усматривает их в том, что процессы в рамках этих двух уровней организации жизни, хотя и осуществляются при использовании качественно различных механизмов, тем не менее развиваются в двух сходных планах. Как биологическая, так и культурная эволюция, считает Салинз, развиваются, с одной стороны, путем адаптивной модификации соответствующих форм к условиям среды, а с другой — через смену более низких ступеней развития более высокими. Эти два аспекта развития жизненных форм Салинз и называет специфической и общей эволюцией. Выделение данных

планов развития очень напоминает дифференциацию двух видов биологических изменений, предложенную А. Н. Северцовым. К ним относятся «идиоадаптации» (приспособления к определенным условиям среды, имеющие сугубо релятивный по отношению к последним характер) и «ароморфозы» (изменения общего и прогрессивного характера)¹⁵. Но Салинз, как уже отмечалось выше, стремится к рассмотрению отмеченных планов в качестве неких инвариантов развития любых форм жизни, включая общественную жизнь людей, и в этом особенность его подхода.

Точка зрения Салинза заслуживает внимания именно стремлением найти объективные основания для пропорционального соотношения общих и локальных («специфических», по Салинзу) аспектов культурного развития человечества и преодоления имеющихся крайних позиций по этому вопросу. Но в ней лишь намечен путь в определенном направлении. Многое тут еще предстоит сделать. Основная задача состоит в том, чтобы суметь связать изучение этих параметров культурно-исторического процесса с системой представлений, выражающих общие законы функционирования и развития общества как особой самоорганизующейся адаптивной системы. Не менее важно дать логико-методологическую характеристику средств изучения общих и локальных аспектов развития культуры, в частности связанных с установлением отличий способов их обобщения и типологизации. Эту проблему, которая практически выпала из поля зрения Салинза, на наш взгляд, следует считать базовой для рассматриваемого круга вопросов. Ниже мы более подробно остановимся на ней, сейчас же попытаемся выявить объективные основания локального параметра развития форм жизни.

Относительно самостоятельный и важный статус локальности в процессах как биологического, так и социокультурного развития обусловлен тем, что потенции этого развития могут быть выявлены лишь во множестве эволюционных форм путем регионального самоограничения. А это означает выработку соответствующих комплексных, локально специализированных способов существования, которые отражают конкретные условия осваиваемых сред. В силу этого поддержание локальной культурной специфики, выраженной в тра-

18

дициях, столь же важно для единиц развития человечества, как поддержание соответствующих программ — для единиц биологической эволюции. Есть все основания при этом полагать, что основным источником локального культурного разнообразия человечества выступают этнические культуры, подобно тому как виды являются основным источником аналогичного биологического разнообразия.

Особенно важным поддержание локальной специфики обществ было на ранних этапах развития человечества, когда исторически накопленный экологический опыт носил во многом этнически выраженный характер, будучи аккумулирован в традициях народов. Но и сегодня, когда часть весьма важных экологических функций, которые этнокультурные традиции были призваны выполнять в прошлом, стала переходить к массивам надэтнической культуры, характеризующимся тенденцией к унификации, локальное разнообразие культуры человечества в весьма значительной степени продолжает сохраняться. И это имеет глубокие основания.

Дело прежде всего в том, что локальное многообразие культуры человечества есть одно из выражений ее избыточности. А эта избыточность имеет огромное потенциальное адаптивное значение. Ведь именно культура выступает в качестве специфического универсального адаптивного механизма человеческого общества, который позволил трансформировать его в особую, уникальную для форм жизни «универсальную адаптивно-адаптирующую систему»¹⁶. Для эффективного же выполнения своих адаптивных функций культура должна всегда в той или иной степени иметь избыточный характер. Иначе говоря, она должна быть постоянно способной не только отвечать минимуму требований условий среды, но и нести в себе необходимые потенции для достижения адаптивного эффекта в новых, и порой резко изменяющихся условиях. Форма и степень выраженности локального многообразия культуры могут значительно изменяться на различных этапах общественного развития, но сама она должна быть присущей любому из этих этапов в силу отмеченных выше и иных факторов, порождаемых процессами социальной самоорганизации.

Процессы социальной самоорганизации весьма противоречивы, так же как и противоречив сам способ их реализации — культура. Культура, будучи призвана выполнять функцию специфического адаптивного механизма общества, постоянно несла в себе и деструктивное, дестабилизирующее начало. Очень ощутимо это свойство проявляется и в локальном многообразии культуры, одним из последствий чего выступают противоречия этнически и

регионально выработанных интересов, идей, социальных институтов. Эти противоречия и конфликты часто оказываются одним из важных дестабилизирующих факторов истории. Но в реальных процессах взаимодействия человеческих коллективов они в свою очередь выступают источником рождения новых культурных форм.

До сих пор процессы приведения локальных культурных традиций в соответствие с наличными условиями среды происходили стихийно и на протяжении больших исторических периодов. Но сегодня

19

ситуация качественным образом изменилась под воздействием резкого ускорения социальных процессов. В этой связи центральная общая задача, вставшая перед человечеством, заключается в необходимости научно обоснованной адаптивной самокоррекции в уникально быстро изменяющихся условиях существования в современном мире. Это достаточно хорошо сумел показать А. Печчеи¹⁸. При этом сохранение поливариантного богатства культуры он считает одной из шести фундаментальных «стартовых целей» человечества в процессе выработки глобальной стратегии.

Однако отмеченная «стартовая цель» должна, естественно, состоять не в консервации поливариантного фонда этнических и региональных традиций. Сохранение их богатства должно сопровождаться максимально возможным приведением этих традиций в соответствие с глобальными требованиями. А это предполагает и определенную трансформацию существующих локальных традиций, и прежде всего их нормативного базиса. Ведь человеческие качества формируются в зависимости от соционормативных традиций. И тут мы сталкиваемся со сложнейшей проблемой — целенаправленным управлением динамикой культурных традиций, проблемой, к решению которой люди пока недостаточно подготовлены ни научно-теоретически, ни социально-технологически, ни психологически.

По сути дела весь пафос книги А. Печчеи состоит в призыве овладеть искусством управления динамикой культурных традиций. Но понятийно эта задача выражена культурологически недостаточно четко и корректно. Апеллируя к «человеческим качествам», Печчеи невольно склоняется к автономизации этих качеств и, соответственно, к невольному отрыву от реального механизма их формирования и регуляции — социально организованных групповых стереотипов деятельности, т. е. традиций.

Задача комплексного управления динамикой культурных традиций с целью приведения их в соответствие с глобальными требованиями может быть сформулирована как программа-максимум. Сегодня вырисовывается и иная, также очень важная научная и управленческая задача, связанная с исследованием культурных традиций, в частности их локального параметра. Это задача учета культурных традиций в практике прогностического моделирования социальных систем глобального и регионального уровней с целью определения наиболее вероятных путей развития этих систем. Ведь культурные традиции — это именно те явления, исследование которых позволяет связать в единый узел прошлое, настоящее и вероятное будущее моделируемых социальных систем.

Осуществление обеих отмеченных задач возможно при системном изучении массивов культурных традиций и переходе от констатирующего исследования групповых стереотипов разного уровня к их вероятностному анализу¹⁸. В этой связи возникает целый ряд проблем. Исходной среди них опять-таки оказывается круг вопросов, связанный с системными средствами выражения соотношения общих и локальных составляющих культурно-исторических процессов. При-

20

чем наибольшие исследовательские сложности связаны с рассмотрением локальной составляющей этих процессов.

Теперь остановимся на вопросе о том, какие же средства делают возможным научное исследование становления локального параметра культурно-исторического процесса.

«Генерализирующая индивидуализация» и локальные исторические типы культур

Исследование локального параметра культурно-исторических процессов непосредственно связано с изучением их индивидуализации, т. е. с комплексной реконструкцией неповторимого опыта единиц данных процессов, зафиксированного в их культурном фонде. Проблема индивидуализации культур относится к числу методологически наименее разработанных и запутанных в общественных науках. Данной проблеме было уделено значительное внимание представителями Баденской школы неокантианства, и прежде всего Г. Риккер-том. Но Риккерт, противопоставляя индивидуализирующий, исторический (идиографический) метод генерализирующему, естественнонаучному (номотетическому) методу, односторонне, искаженно выразил задачу индивидуализации объектов исторического исследования и практически завел ее в тупик. И в этом тупиковом направлении по существу продолжается обсуждение проблемы индивидуализации культур в западной литературе вплоть до настоящего времени.

Риккерт не учитывал того обстоятельства, что помимо «идиогра-фической индивидуализации» объектов исторического исследования, связанной с восприятием и описанием однократных событий, фактов, критерием отбора которых выступает отнесение их к соответствующим ценностям, имеет место особый вид индивидуализации. Он базируется на обобщении этих объектов в присущих им регионально заданных пространственно-временных координатах. Мы назвали этот способ обобщения «генерализующей индивидуализацией»¹⁹. Очень большое значение этот вид индивидуализации приобретает при историческом и географическом исследовании такого феномена, каким является культура. И это естественно, ибо культура в процессе выполнения своих реальных функций постоянно воспроизводится в действиях различных индивидов в пределах тех или иных групп, в которые они объединены.

Для того чтобы выполнять эти функции (которые, как мы уже знаем, состоят в том, чтобы особыми надбиологически выработанными средствами стимулировать, программировать, контролировать, координировать, физически обеспечивать и социально воспроизводить человеческую деятельность), культура должна проявляться в виде соответствующих стереотипов действия. Процессе стереотипизации культуры находят свое выражение в нормах поведения, орудиях труда, в оружии, произведениях искусства, средствах транспорта, жилищах, пище и многих других формах. Очень важно отметить, что культура в качестве повторяющегося, воспроизводимого во

21

множестве идентичных образцов феномена, выступает в фокусе поиска как теоретика культуры, так и в исторических и географических исследованиях, каждое из которых по-своему реконструирует те или иные проявления культурно-исторического процесса в их конкретном выражении.

Правда, историк культуры может исследовать те или иные выражения культуры (скажем, произведения искусства) не как идентичные экземпляры соответствующего массива культуры, а как некие самоценные ее факты, взятые в их неповторимой целостности. Но как же быть в тех случаях, когда нужно исследовать индивидуальную специфику не отдельных продуктов культуры, а ее общий массив, непосредственным выражением которого и выступают эти продукты, скажем, при изучении неповторимых черт культуры того или иного народа? В этих ситуациях историк вынужден идти по пути генерализации многообразных проявлений культуры, рассматривать их через призму стереотипов, характерных для той или иной этнокультурной традиции. Лишь в результате многократного сопоставления проявлений культурно-исторической практики того или иного народа и типологизации некоторых присущих ему черт в сравнении с культурно-исторической практикой других народов возможна индивидуализация культур. И это касается любых исторически данных культур. Иначе говоря, в рассматриваемых случаях индивидуализация культурно-исторических систем достигается благодаря генерализации, которую представители Баденской школы неокантианства пытались представить как антипод исторического знания. Этот вид обобщения и был назван выше «генерализующей индивидуализацией».

Таким образом, как мы видим, проблема индивидуализации явлений культуры, которую Риккерт сделал своим коньком в попытке обосновать специфику исторического знания, не поддается однозначному решению. Фундаментальный порок концепции Г. Риккерта в этой связи состоит в том, что вне поля его зрения оказались все те виды исторического исследования, объектом которых выступают процессы развития в их массовом, повторяющемся выражении. Изучение этих процессов вовсе не должно идти путем характерного для теоретических наук (использование Г. Риккертом в данном случае слова «естественных» наук явилось источником большой путаницы) отвлечения от пространственно-временных условий и индивидуального своеобразия. Подобное генерализующее изучение вполне может вестись, всецело отвечая основным требованиям исторического исследования.

Хотя в реальной познавательной практике исторических, а также географических наук исследовательская процедура, выраженная в генерализующей индивидуализации, весьма распространена (достаточно вспомнить познавательную практику археологии или же этнографии), она до сих пор не получила своего логико-методологического статуса. Это, по-видимому, объясняется прежде всего тем, что, взятая абстрактно-логически, генерализующая индивидуализация ничем в принципе не отличается от других видов генерализа-

22

ции и также обязательным образом предполагает абстрагирование от индивидуальных признаков изучаемых объектов. Например, возьмем в качестве объекта генерализующей индивидуализации ту или иную этническую культуру. Данная познавательная задача по отношению к ней может быть выполнена лишь в том случае, если, с одной стороны, будут

выделены типичные для данной этнической культуры признаки, а с другой, вне поля зрения будут оставлены все те признаки, которые отклоняются от того, что в данном случае признано этнокультурной нормой.

Специфика генерализирующей индивидуализации как качественно особого способа обобщения объектов может быть установлена не абстрактно-логически, а лишь взятая в многомерном контексте реальных познавательных ситуаций. В частности, при исследовании истории человечества процедура выделения типичной для этнической культуры модели деятельности наделяется индивидуализирующей функцией и может быть достаточно четко отграничена от тех видов обобщения, которые направлены на вскрытие родовых свойств этносоциальных организмов. Важно при этом помнить, что понятия «рода» и «вида» объектов являются относительными и зависят от общего задаваемого. Одно дело, когда в качестве такого поля задается история культуры человечества, другое — когда им оказывается тот или иной регион культуры. Если в первом случае объектами генерализирующей индивидуализации оказываются выделяемые регионы культуры, то во втором — она будет направлена уже на характеристику соответствующих локальных вариантов этих регионов. Объектом же генерализации родовых свойств в данном случае выступают инвариантные черты общего массива культурных традиций исследуемых регионов. Представляется в этой связи целесообразным и соответствующие термины, используемые для обозначения тех или иных исторических комплексов — носителей индивидуальных особенностей культуры (ими могут быть термины «регион», «ареал», «район»), использовать в подобном объемно и содержательно варьируемом значении, в зависимости от стоящих познавательных задач.

Наличие особой генерализирующей формы индивидуализации должно найти свое выражение в соответствующих исторических типах. Поэтому требуется специальное понятие, способное обобщенно охарактеризовать этот вид типологических понятий. Таково понятие «локальный исторический тип культуры». Использование данного понятия требует выявления объема и содержания термина «локальный», поскольку он часто связывается с выделением, так сказать, «местных», относительно небольших территорий (это значение термина «локальный» явилось, в частности, основанием для обозначения им одного из уровней в иерархической схеме «глобальный — региональный — локальный»). Использование нами данного термина в словосочетании «локальный исторический тип» отличается от отмеченного его употребления в двух отношениях. Во-первых, он используется нами для характеристики не иерархических уровней системы, а одного из логически эквивалентных параметров в ее двухмер-

23

ном сечении (т. е. в соотношении с параметром, выражающим общие свойства системы). Во-вторых, мы сопрягаем понятие локального с единицами исторического развития любого таксономического уровня при условии, что эти единицы берутся в конкретно заданных пространственно-временных координатах.

Отмеченные моменты имеют принципиальное значение и являются необходимым условием выделения качественно особой проекции индивидуализирующего исследования систем с соответствующим специфическим способом их генерализации. Следует в этой связи специально отметить, что обычная ограничительная трактовка понятия «локальный» не сопровождается каким-либо ее обоснованием. И неслучайно. Четкие критерии ограничения локальности не могут быть найдены по той простой причине, что в данном случае мы имеем дело с характеристикой, присущей любой единице развития человечества (как и сферы биологической жизни) безотносительно к ее масштабу. Эта характеристика, как мы уже знаем, призвана выразить отражение в исследуемых системах комплекса специфических условий их существования, кристаллизации в соответствующих способах исторического существования тех индивидуальных свойств, которые закономерно приобретаются данными системами в процессах взаимодействия со средой. Именно это обстоятельство дает нам основание использовать понятие «локальный» в предлагаемом объемно и содержательно варьируемом значении, в зависимости от стоящих познавательных задач.

Локальные исторические типы культур, так же как и их общие исторические типы, не являются понятиями, которые могут быть использованы непосредственно в конкретном исследовании. Это обусловлено тем обстоятельством, что они не сопряжены с определенными единицами анализа, такими, как, скажем, нация или же общественно-экономическая формация. Эти типы, выражая две различные точки отсчета при исследовании культурно-исторических систем, призваны выступить в качестве родовых для всех понятий, так или иначе специально нацеленных на воспроизведение индивидуальных или же общих черт и свойств данных систем. Потребность в подобных теоретических конструкциях очень велика в исследовательской практике современного обществознания, и в частности в

этнографии. Создавая исходные ориентиры анализа социокультурных систем, они позволяют не смешивать различные аспекты их рассмотрения, соответствующим образом группировать исследуемые факты.

По своему объему, содержанию, количеству вычленяемых признаков общие и локальные исторические типы могут нести самый различный характер. Выше мы рассмотрели понятие общественно-экономических формаций и производное от него понятие формационного типа культуры (цивилизации) как проявления общих исторических типов. Но следует учесть, что последние могут строиться и на иных основаниях вычленения общих черт и свойств социокультурного процесса. Примером в данном случае может послужить понятие хозяйственно-культурных типов, играющее столь большую роль в этнографических исследованиях. Как известно, данное поня-

24

тие призвано обобщенно выразить типы культур, которые складываются в результате хозяйственной деятельности в сходных ландшафтных, природно-географических условиях. Основанием отнесения хозяйственно-культурных типов к классу общих исторических типов является именно то, что они, сопрягая культуру с обобщенными ландшафтными характеристиками, абстрагируются от конкретных локальных связей реконструируемых систем со средой.

Формационные типы культуры и хозяйственно-культурные типы в разных проекциях (стадиально и ландшафтно) призваны выразить целостные культурные комплексы. Но общие исторические типы культуры могут быть направлены также и на воспроизведение их отдельных подсистем (техники, науки, искусства и др.). Тем самым понятие общего исторического типа культуры является родовым понятием по отношению к любым историческим типам культуры, абстрагирующимся от непосредственных локальных связей рассматриваемых объектов со средой. С этой точки зрения данное понятие выступает в качестве элементарной варьируемой теоретической единицы стадиального и обобщенного ландшафтного разнообразия культуры.

Что касается локального исторического типа культуры, то он призван выступить родовым понятием по отношению ко всем историческим типам, являющимся результатом генерализирующей индивидуализации единиц культурного развития. И, соответственно, данное понятие также может быть интерпретировано в качестве элементарной варьируемой теоретической единицы индивидуального разнообразия культуры, отражающего неповторимые свойства процессов ее развития в их определенной пространственно-временной заданности. Рамки же этой заданности могут быть самыми различными в зависимости от объективных свойств самих процессов развития и ставящихся познавательных задач. Они могут охватывать, скажем, как обширные культурно-региональные комплексы типа латиноамериканского или западноевропейского, так и микроединицы культуры, носителями которых могут быть человеческие объединения, охватывающие всего лишь сотни или даже десятки индивидов.

В связи со сказанным следует четко различать структуру и основные познавательные функции понятий «локальный исторический тип культуры» и «культурный регион». Любой культурный регион представляет собой заданный в соответствующих пространственно-временных координатах комплекс с особой неповторимой конфигурацией черт. Именно поэтому данное понятие (и другие однопорядковые ему понятия «ареал», «район», «область», «провинция») обычно используется для характеристики индивидуального своеобразия культур. Но при этом порой не учитывался комплексный характер культурного региона, которому наряду с неповторимыми чертами присущи и общетипологические характеристики. Это привело к возникновению базирующейся на идиографическом принципе идеи об абсолютной уникальности региона и как реакция на нее — точки зрения, вообще отрицающей его индивидуальную неповторимость. Эта точка зрения достаточно отчетливо проявилась, в частности,

25

в географии²⁰. По сути дела мы тут сталкиваемся с той же ситуацией, которая сложилась при изучении культурно-исторических общностей, именуемых «культурами», «цивилизациями».

Хорошо комплексный характер подобных конкретно заданных культурно-исторических общностей показан Ю. В. Бромлеем. В исследовании, посвященном соотношению культурно-ареальных общностей и цивилизаций, ему удалось убедительно продемонстрировать реальные преимущества марксистского синтетического рассмотрения данных объектов, позволяющего пропорционально сочетать их общие и индивидуальные характеристики и выявлять взаимозависимость этих характеристик²¹. Правда, целый ряд рассмотренных им в этой связи вопросов, и прежде всего вопрос о соотношении социального и культурного, еще требует своего уточнения. Отметим также, что проведенное Ю. В. Бромлеем исследование еще больше убеждает в необходимости выработать соответствующий принцип дифференциации общих и индивидуальных свойств культурно-исторического процесса, а также коррелятивную систему понятий для их выражения, ибо синтез всегда предполагает адекватные средства анализа.

Понятия «регион», «ареал», так же как и понятия исторически данных «культур», «цивилизаций», не являются адекватными познавательными средствами для дифференцированного выявления общих или же индивидуальных свойств культурно-исторических процессов. Основная познавательная функция этих понятий в другом. Она состоит в комплексном выделении соответствующих общностей исторического процесса, единиц этого процесса, аналогично тому, как это имеет место при выделении этнических систем. Для выявления же их общих, а также индивидуальных характеристик требуются, как было показано выше, специальные понятия, способные в рамках единой концептуальной схемы дать четкие критерии различения свойств, выражаемых данными характеристиками, и в то же время создать предпосылки для учета их системной связи и взаимозависимости. Введение понятий общего и локального исторических типов культуры как раз и призвано обеспечить выполнение данных познавательных функций.

Проблема эквивалентности культур

в свете принципа дифференциации

их общих и локальных исторических типов

Рассмотрим теперь поставленную в начале статьи проблему эквивалентности исторически данных культур. Нам думается, что принцип, положенный в основу дифференциации общих и локальных исторических типов культур, позволяет найти ключ к правильному решению данной запутанной проблемы, имеющей первостепенное значение для практики сравнительного изучения исторических систем. Ведь сравнение приобретает качественно различный характер в зависимости от того, сравниваются ли однопорядковые, эквивалентные объекты, или же объекты, этими свойствами не обладаю-

26

щие. Именно поэтому вопрос о критериях эквивалентности объектов сравнения приобретает столь большое значение. Степень методологической ценности той или иной теории для сравнительного исследования как раз и обуславливается прежде всего тем, насколько адекватными являются критерии, благодаря которым сравниваемые системы могут быть отнесены к классам эквивалентных, однопорядковых или же неэквивалентных, неоднородных объектов.

Обратимся к практике сравнения культур Востока с современной западноевропейской культурой. Очень часто это сравнение производится без учета того весьма существенного обстоятельства, что данные системы культуры выражают собой качественно различные этапы общественного развития. Как мы помним, в философско-исторических концепциях Шпенглера и Тойнби подобная практика исследования, не учитывающая стадийный статус соотносимых систем, была возведена в определенный общий принцип. Руководствуясь данным принципом, исследователь-компаративист лишается такого важного инструмента познания, каким являются общие стадийные и прежде всего общественно-формационные типы, и вынужден по существу рассматривать объекты лишь в одном «горизонтальном» измерении. Познавательное значение общих стадийных типов прежде всего в том и состоит, что они обеспечивают исследование необходимыми критериями отнесения сравниваемых систем культуры к классам исторически эквивалентных или неэквивалентных объектов.

Неудивительно поэтому, что отмеченный релятивистский принцип был подвергнут решительной критике и в западном общественном сознании.

Но вся суть проблемы эквивалентности культур в том и состоит, что она не поддается однозначному решению. Дело в том, что использование стадийных исторических типов дает вполне определенное основание для оценки эквивалентности объектов культуры, связанное с установлением их общей природы. Между тем данное основание не является единственным в интересующем нас отношении. Существует и другое основание, создающее качественно иную проекцию рассмотрения проблемы эквивалентности объектов культуры. Эта проекция направлена на вскрытие индивидуально неповторимых черт данных объектов, теоретическая кристаллизация и упорядочение которых, как мы уже знаем, происходит благодаря особой генерализирующей индивидуализации и локальной типологизации. Используя вышеприведенное понятие «идиоадаптация», предложенное А. Н. Северцовым, и давая ему общенаучную интерпретацию, можно сказать, что в фокусе данной проекции оказывается поле «культурных идиоадаптаций». Последние же, подобно биологическим идиоадаптациям, являются релятивными формами, непосредственно зависящими от конкретных условий среды обитания тех или иных человеческих объединений и ими обусловленными. Рассмотренные с этой точки зрения, скажем, буддизм, ислам, конфуцианство, традиционные системы изобразительного искусства или же этикетные системы Китая, Индии, Японии, арабских стран, с одной стороны, и соответствующие им компоненты культуры стран Запад-

27

ной Европы могут быть в целом признаны эквивалентными. Но эквивалентны они уже не в силу их однотипности, а по иным критериям, связанным с индивидуальным своеобразием культур. Адекват-

ным же понятием, соответствующим данной познавательной ситуации, как раз и выступает локальный исторический тип культуры, выражающий индивидуальную вариативность социокультурного развития.

Итак, и в решении проблемы эквивалентности объектов культуры мы сталкиваемся опять-таки с двумя различными проекциями их исследования и оценки. Обобщая, можно сказать, что существуют два вида эквивалентности объектов культуры. Один из них строится по принципу однотипности, другой, наоборот, по принципу идио-адаптивной релятивности. В первом случае путем построения общих исторических типов культуры ее объекты сводятся в единый эквивалентный ряд благодаря присущим им некоторым общим инвариантным свойствам. В другом же случае путем построения локальных исторических типов культуры ее объекты сводятся в единый эквивалентный ряд уже в силу того, что они выражают собой идио-адаптивные решения определенных конкретно заданных проблемных ситуаций в соответствии с потенциями специфических традиций исторических общностей людей. Говоря об индивидуальной специфичности традиций, мы имеем в виду не только и не столько уникальность и неповторимость элементов культуры. Элементы культуры чаще всего повторяются во множестве локальных традиций. Суть вопроса состоит в том, как эти элементы вписаны в общую систему рассматриваемых традиций и какие комбинации они образуют с другими их элементами. Именно прежде всего в этой системной комбинаторике элементов опыта следует видеть причину индивидуальности культур.

В целом взятые в абстрагированном плане локальные типы культур могут быть признаны идиоадаптивно эквивалентными, ибо они относительно по отношению к особой конфигурации условий и проблем, характерных для конкретных сред обитания человеческих коллективов и тех средств освоения этих сред, которые задаются массивами культурных традиций, присущих данным коллективам. И именно тут следует видеть реальное основание, абсолютизация которого приводит к историческому релятивизму.

Хотя отмеченное допущение эвристически полезно, следует иметь в виду, что в действительности далеко не всегда имеет место реальная эквивалентность локальных форм культуры в силу их нередкой сопряженности с общетипологическими характеристиками. Иногда эта сопряженность бывает очевидна, порой же существующие связи очень трудно уловимы. Далее, принципиальная возможность множества идиоадаптивных локальных решений одних и тех же проблем на практике приводит к тому, что с точки зрения оптимальности этих решений локальные типы культур могут быть как примерно эквивалентными, так и характеризоваться значительной неравноценностью. Особенно ощутимо это сказывается в сфере экологической практики. Ведь сама по себе выживаемость обществ свидетельствует

28



не об оптимальности присущих им культур, а лишь о том, что они отвечают определенному минимуму адаптивных требований.

Сказанное, однако, никак не опровергает сделанное выше допущение. Ведь следует учесть, что исторические системы, сводимые в единые стадийные ряды объектов общими типами культур, также в действительности далеко не всегда характеризуется реальной эквивалентностью. Но тут, как и при изучении иных объектов науки, требуется их определенная идеализация и усреднение. При выделении отмеченного идиоадаптивного вида эквивалентности объектов культуры также закономерно используется этот характерный для самой природы логического мышления способ образования понятий.

Заканчивая, мы хотели бы отметить, что в рамках одной статьи было невозможно охватить весь круг вопросов, связанных с принципом дифференциации общих и локальных исторических типов культуры (цивилизации), а также его приложения к решению различных культуроведческих проблем. В частности, ничего не было сказано о приложении этого принципа к изучению культурных традиций, которое, на наш взгляд, также требует рассмотрения их в двухмерном сечении с соответствующей дифференциацией традиций на общие и локальные²². Но, по-видимому, в статье все же удалось охватить, хоть порой и весьма схематично, наиболее существенные вопросы, позволяющие выявить саму суть поставленной проблемы. При выдвижении общих принципов и понятийных схем особое значение

приобретает их апробация и операционализация в эмпирических исследованиях. Лишь это позволяет должным образом оценить выдвигаемые теоретические конструкции. В этой связи мы специально хотели бы отметить, что изложенные в настоящей статье идеи были систематически использованы в полевом «этнокультурологическом» исследовании, посвященном армянской сельской культуре²³. Проведение данного исследования явилось очень важным этапом в развитии и совершенствовании этих идей.

¹ Маркарян Э. С. Очерки теории культуры. Ереван, 1969, с. 113, 114.

² Маркарян Э. С. О концепции локальных цивилизаций. Ереван, 1962.

³ Маркарян Э. С. Очерки теории культуры.

⁴ См., например: Kaplan D., Manners R. Culture theory. Englewood Cliffs, 1972; Bennet J. The ecological transition. N. Y. et al., 1977.

⁵ Момджян Х. Н. Диалектика и исторический метод.— В кн.: Социология и современность. М.: Наука, 1977, с. 375.

⁶ Мчедлов М. П. Социализм — становление нового типа цивилизации. М., 1980.

⁷ Вопрос о соотношении понятий «культура» и «цивилизация» представляется производным от проблемы выработки базового понятия, призванного целостно выразить специфику способа человеческой деятельности. Для осуществления данной познавательной функции соответственно сложившимся в науке традициям больше подходит понятие «культура». Цивилизация же начинается с определенного этапа развития культуры, связанного с образованием социальных классов, государства, урбанизации, возникновения письменности. Существуют и другие варианты решения проблемы. В принципе методологически неприемлемыми среди них являются те, которые производят членение интересующей нас сферы таким образом, что лишают науку базового общего понятия, способного интегративно и целостно выразить эту сферу.

29

Особо следует остановиться на вопросе соотношения понятий «культура» и «цивилизация» применительно к рассмотрению конкретных единиц исторического процесса. И в этом случае «культура» оказывается более широким понятием, чем «цивилизация». В то время как благодаря понятию «культура» можно выразить практически любой исторически выработанный способ существования человеческих объединений, безотносительно к их масштабу и роли, не так обстоит дело с понятием «цивилизация». Последнее понятие семантически ассоциируется с такими историческими комплексами культуры, которые играют особую роль в процессе исторического развития человечества, обозначая определенные магистральные линии и новые тенденции его конкретного развития. * Маркарян Э. С. Очерки теории культуры, с. 113, 114.

⁹ Маркарян Э. С. Теория культуры и современная наука. Логико-методологический анализ. М., 1983, с. 51—55; 102—104.

¹⁰ White L. The science of culture. N. Y., 1949; *Idem*. The concept of cultural systems. N. Y., 1975.

¹¹ Маркарян Э. С. Теория культуры и современная наука, с. 24—26; 102—109.

¹² Harris M. The rise of anthropological theory. Chicago, 1968, p. 219, 228.

¹³ В связи с построением формационных типов культуры неизбежно встает вопрос о соотношении производственных отношений и культуры. Тут не место сколько-нибудь подробно обсуждать эту сложнейшую проблему. Отметим лишь, что понимание культуры как надбиологически выработанных средств деятельности людей и многомерный подход дают, на наш взгляд, основание всю систему общественных отношений относить к культуре. Такое отнесение оказывается возможным благодаря структурно-функциональному анализу. В эмпирически данных системах общественных отношений выделяются собственно «социальные» отношения и их соционормативные компоненты (подробнее см.: Маркарян Э. С. Теория культуры и современная наука, с. 104—109).

¹⁴ Sahlins M. Evolution: specific and general.— In: Theory in Anthropology. Chicago, 1968.

¹⁵ Северцов А. Н. Главные направления эволюционного процесса. М., 1967, с. 81.

¹⁶ Маркарян Э. С. Интегративные тенденции во взаимодействии общественных и естественных наук. Ереван, 1977.

¹⁷ Ressei A. Human quality. L., 1977.

¹⁸ Маркарян Э. С. Узловые проблемы теории культурной традиции.— СЭ, 1981, № 2, с. 92; № 3, с. 68; см. об этом также: Крушник И. И. Традиция и управление культурной традицией.— СЭ, 1981, № 3, с. 51, 52.

¹⁹ Markarian E. The methodological principles of studying the local diversity of culture.— 6th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science. Abstracts. Section 10, 11, 12. Hannover, 1979, p. 100.

²⁰ Харвей Д. Научное объяснение в географии. М., 1974, с. 17, 69.

²¹ Бромлей Ю. В. О соотношении культурно-ареальных общностей и цивилизаций.— В кн.: Социология и проблемы социального развития. М.: Наука, 1978.

²² Маркарян Э. С. Узловые проблемы..., № 2, с. 84—87.

²³ Культура жизнеобеспечения и этнос. Опыт этнокультурологического исследования (на материалах армянской сельской культуры). Ереван, 1983. Об этом исследовании см.: Арутюнов С. А., Маркарян Э. С., Мкртумян Ю. И. Проблемы исследования культуры жизнеобеспечения этноса.— СЭ, 1983, № 2; Маркарян Э. С. Теория культуры и современная наука, с. 225—236; [Он же] Культурологические исследования в Армянской ССР.— Общие проблемы культуры и искусства. Экспресс-информация, 1984, вып. 5.

С. Л. АРУТЮНОВ

ИННОВАЦИИ В КУЛЬТУРЕ ЭТНОСА И ИХ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ОБУСЛОВЛЕННОСТЬ

Начнем с дефиниций и связанных с ними понятий. Опираясь на систему взглядов, которая в последние годы активно разрабатывается Э. С. Маркаряном¹, мы понимаем под культурой

совокупность институционализированных способов человеческой деятельности. Однако при этом сразу же необходимо сделать несколько весьма существенных оговорок.

Во-первых, как сама данная дефиниция, так и проводимое далее членение культуры на ее отдельные составляющие подсистемы и субкультуры и их соответствующие определения не являются чем-то абсолютно данным. Возможны иные членения и иные дефиниции, более широкие или более узкие и даже проведенные по иным критериям в зависимости от познавательных задач исследования.

Во-вторых, вводя критерий институционализированности для понимания и определения культуры, мы тем не менее осознаем, что в конкретной ситуации он может быть выражен более или менее отчетливо. Тем не менее в генерализированном определении именно этот критерий позволяет, на наш взгляд, отделить устоявшиеся и массовые феномены культуры от повсеместно существующих индивидуальных и даже групповых эпизодических способов оформления деятельности, не получающих, однако, закрепления в традиции. Поскольку данная статья посвящена инновациям в культуре, особенно важно подчеркнуть, что последние в момент своего зарождения могут быть еще не институционализированными, но именно степень их институционализации и служит показателем того, насколько прочно они закрепляются в культуре.

Кроме того, мы считаем целесообразным различать культуру этноса и этническую культуру². Под культурой этноса мы понимаем всю совокупность культурного достояния, присущую данному этносу в лице его отдельных представителей, локальных групп, этносоциальных организмов и т. п., независимо от того, имеют ли различные элементы и структуры этого достояния специфическую этническую окраску или же являются этнически нейтральными.

Так, например, в культуру тамильского этноса входят как разнообразные и зачастую отличные друг от друга формы быта, присущие индийским и ланкийским тамилам и ряду тамильских этнических групп вне пределов Южной Азии, так и общеиндийские виды духовной культуры (религиозной, эпической, музыкальной, хореографической и т. д.). Она включает в себя также многочис-

30

31

ленные и тоже носящие ныне общеиндийский характер культурные заимствования английского происхождения, равно как и все про-/дукты и элементы этнически нейтральной индустриальной технологии и культуры, которыми в той или иной степени пользуются различные тамильские группы³.

Под этнической культурой мы подразумеваем совокупность лишь тех культурных элементов и структур, которые обладают этнической спецификой, иными словами, которые в глазах представителей данного этноса, а также в ряде случаев его окружения выполняют этнодифференцирующую функцию в рамках оппозиции «мы — не мы» (или «наше — не наше»). Тем самым они одновременно выполняют этноинтегрирующую функцию, способствуют осознанию своего единства различными, зачастую дисперсно разбросанными частями данного этноса.

Соответственно к тамильской этнической культуре следует отнести, например, такие формы пищи, как лепешки иддили, аппалам, вадай и др. К ней же относится неприятие североиндийского (ин-доарийского) противопоставления эпических героев Рамы и Равана как положительного и отрицательного начал, так как Раван в оценке тамилы олицетворяет ряд положительных качеств. К ней же, разумеется, относится тамильский язык и все, что с ним прямо или косвенно связано⁴.

Применительно к целям нашей статьи мы считаем возможным использовать в несколько видоизмененном и модифицированном виде то деление культуры этноса на составляющие ее подсистемы, которое было предложено Ю. И. Мкртумяном⁵. Соответственно мы выделяем четыре ее основные подсистемы, или сферы: производственную, жизнеобеспечивающую, соционормативную и познавательную. Как мы уже отмечали, это далеко не единственное из возможных членений культуры. Кроме того, упомянутые подсистемы не могут быть отграничены друг от друга с абсолютной четкостью. Каждая находит свое отражение во всех остальных, и множество культурных явлений (например, язык) принадлежит одновременно к нескольким подсистемам. Однако следует помнить, что мы разбираем лишь теоретическую модель, которая всегда выглядит упрощенной и схематичной по сравнению с реальной действительностью. С учетом сделанных оговорок под производственной подсистемой культуры понимается производство и воспроизводство материальных, благ, орудий и средств производства в тех пределах, в которых производство отграничено от потребления. Последнее связано с тем об-

стоятельством, что в принятом нами условном членении культуры этноса процессы производственного характера, неразрывно и непосредственно связанные с потреблением, относятся уже к субкультуре жизнеобеспечения.

Под последней подразумевается совокупность механизмов и средств, направленных на непосредственное поддержание жизнедеятельности ее носителей. Отсюда явствует, что подсистема культуры жизнеобеспечения функционирует преимущественно в

32

сфере потребления. Однако она включает в себя определенные элементы производства и распределения. Поэтому такие связанные с ними комплексы, как, например, жилище и поселение, питание, одежда и ряд других, можно рассматривать как составные части этой субкультуры. Соционормативная подсистема культуры включает в себя такие институты, как право, мораль, обычай, ритуал, значительную часть религиозных институтов и различные социальные структуры. Познавательная подсистема культуры включает в себя как совокупность научных и эмпирических знаний и опыта, так и ту область познания, которая постигается не рациональным, а эмоциональным, сенсуальным путем, через искусство в самых различных его формах и проявлениях. При этом надо отметить, что, по общему правилу, чем более ранним в формационном отношении является уровень общественного развития, тем больше элементов познавательной культуры выступает в религиозной оболочке и в синкретической форме⁶. Некоторое, да и то неполное, исключение составляют только культуры отдельных этносов в отдельные периоды своего исторического существования, например культуры эллинского и римского этноса в эпоху развитой античности.

Переходя к самой трансформации, которая может происходить как в любой из выделенных выше сфер культуры этноса (будь то в рамках этнической культуры или шире их), так и, очевидно, в любой культуре вообще, мы прежде всего выделяем три ее основных варианта: (а) спонтанную трансформацию; (б) стимулированную трансформацию и (в) заимствование.

Под спонтанной трансформацией подразумевается любая культурная инновация, возникающая в рамках данной культуры за счет факторов ее внутреннего развития, без содействия каких-либо явных внешних импульсов. Яркими примерами такой трансформации могут служить неолитическая революция, т. е. становление производящего хозяйства, на Ближнем Востоке и в Мезоамерике, становление кочевого скотоводства в его евразийском степном и аравийском центрах, зарождение первичной государственности в Месопотамии и Египте. Правда, ряд этих процессов захватывал не только отдельные этносы, но и локально-региональные общности типа историко-культурных областей. Но это не меняет существа дела, так как их зарождение, по-видимому, происходило в рамках одной или нескольких этнических общностей типа соплеменности.

Более поздними и частными примерами могут служить эволюция специфического комплекса орудий морской охоты эскимосского этноса⁷ или возникновение ряда систем письменности⁸. В языковой части культуры к спонтанным трансформациям могут быть отнесены любые внутренние изменения в области лексики, грамматики и фонетики.

Под стимулированной трансформацией понимается такая внутренняя трансформация культуры, которая происходит под косвенным воздействием внешних импульсов, но не имеет характера пря-

2 Заказ л¹. 937

33

мого заимствования. Примером подобных изменений может служить, например, вторичное закрепощение крестьянства в некоторых странах Центральной и Восточной Европы в начале нового времени, вызванное революцией цен и увеличением спроса на сельскохозяйственную продукцию в ряде стран Западной Европы, в результате чего для помещиков восточноевропейских стран оказалось выгодным вернуться (или обратиться) к барщинным формам хозяйства⁹.

Другим примером могут служить милленаристские движения в Океании, в частности карго-культы, отчасти вызванные специфическими формами контакта аборигенного населения с колониальными властями и знакомством с товарами индустриального производства¹⁰.

В письменности примером может служить формирование таких своеобразных систем, как бамум в Африке или корейская буквенная¹¹. В то же время применительно к языку примеров стимулированной трансформации практически не отмечается. Новая лексика в подобных случаях либо прямо заимствуется, либо калькируется.

Достаточно часто стимулированная трансформация проявляется в области социальных структур.

Один из наиболее интересных примеров, очевидно, связан с племенем. Один из путей возникновения племени как формы социальной организации заложен в ситуации давления или, шире, в разнообразных контактах относительно слабо дифференцированных в социальном отношении обществ с классовыми¹².

Заимствование, как явствует уже из самого названия, представляет собой случаи культурной трансформации, связанной с прямым внешним воздействием. Примеров этого рода так много, что вряд ли есть необходимость подробно на них останавливаться. Тем не менее укажем на распространение мировых религий, формирование вторичной государственности, распространение путем заимствования различных систем письменности (древнесемитского алфавита, китайской иероглифики), лексические заимствования, имеющиеся практически во всех языках мира, и т. д.

Переходя к факторам, определяющим трансформацию культуры этноса, мы, естественно, начинаем с важнейшего из них. Таковым является уровень социально-экономического развития, достигнутый данным обществом и обобщенно выражающийся в формационных категориях, конкретные формы, в которых выражено это развитие, и объективно существующие тенденции их дальнейшей эволюции. Подобное широкое и свободное от экономического детерминизма понимание примата социально-экономических факторов должно обязательно рассматривать соответствующее общество в данной исторической обстановке, при этом в ее пространственно-временной статике и динамике. Именно эта обстановка во всей ее конкретно-

34

сти может считаться вторым по значимости фактором трансформации культуры любого общества и, соответственно, любого этноса.

Наконец, третьим фактором, определяющим трансформацию культуры, является природная среда и ее соответствующие изменения. Роль этого фактора особенно велика для этносов, находящихся на сравнительно невысоком уровне социально-экономического развития, а среди них — для тех, чьи хозяйственно-культурные типы являются наиболее специализированными.

Указанные факторы играют двоякую роль в трансформации культуры. Во-первых, их воздействие, выступая как воздействие социокультурной и природно-экологической среды, стимулирует потребность в соответствующих инновациях и их появление, поскольку лишь через инновации культура может повышать эффективность своей основной функции — адаптации к социальной и природной среде. Во-вторых, после возникновения инновации путем ее дальнейшего распространения и развития определяются в первую очередь совокупностью тех же самых факторов.

Не боясь повторения, мы снова хотим оговорить, что полностью изолировать отдельные факторы можно лишь в идеальной теоретической модели. В реальной действительности если не все три, то по крайней мере два первых из упомянутых факторов действуют совокупно, влияя друг на друга и вызывая нечто вроде цепной реакции или эффекта снежного кома. При этом далеко не во всех случаях можно даже установить, какой именно фактор является первичным, т. е. служит пусковым механизмом инновации, и является ли какой-либо фактор первичным вообще. Да и в отношении третьего фактора можно привести лишь очень немного случаев, когда он действует в качестве непосредственного и единственного стимулятора инновации. Гораздо чаще он бывает опосредствован социальными механизмами, через которые он и влияет на культуру, вызывая в ней соответствующие изменения. Кроме того, изменения в природной среде сами нередко обусловлены антропогенными факторами, которые связаны с развитием производительных сил, растущей плотностью населения, различными изменениями в конкретно-исторической обстановке и другими социальными и экономическими по своей природе причинами.

Взаимозависимость различных факторов, вызывающих инновации, является очевидной, если рассматривать процессы эволюции культуры и общества под углом системного подхода, а не эволюционизма XIX в., особенно тэйлоровского толка¹³. Система сама по себе подразумевает взаимозависимость всех ее составных структур и элементов, так что изменение одного неизбежно влечет за собой и трансформацию других. Именно поэтому инновация, которая в принципе может начинаться в любой сфере культуры и в любой социальной прослойке или группе, рано или поздно, в той или иной мере обычно приводит к некоторым изменениям и в других культурных сферах и социальных группах. Попытаемся проиллюстрировать вышеизложенные положения на некоторых конкретных примерах.

35

2*

Возникновение и первоначальное распространение ислама было связано с совокупным действием всех трех упомянутых факторов. К моменту начала проповеди Мухаммеда арабское общество в целом и бедуинское общество в частности находилось в состоянии глубокого кризиса. Возникновение арабского царства в Пальмире, а затем буферных княжеств Хира и Гассан препятствовало свободному движению кочевников на север; оккупация Южной Аравии абиссинцами, а затем около 570 г. — персами препятствовала их миграциям на юг. Процветавший в античное время «Путь благовоний» утратил в значительной мере свое значение. К тому же в результате изменения экологической ситуации между 591 и 640 г. Аравию постиг ряд сильных засух¹⁴, приведших к нарушению баланса между естественными ресурсами, поголовьем скота и численностью кочевого населения. В результате по причинам как конкретно-исторического, так и природно-экологического порядка в Аравии образовался избыток населения, в первую очередь кочевого.

В то же время гибель южноаравийской цивилизации в результате причин опять-таки конкретно-исторического порядка, усугубленных изменениями среды, вызванными разрушением знаменитой Ма-рибской плотины — антропогенный фактор в экологии, — не только препятствовала седентаризации кочевников, но даже повлекла за собой номадизацию части оседлого населения¹⁵. Все это привело к перенаселению и сначала выразилось в усилении набегов и войн среди арабских кочевников¹⁶. Аравия во второй половине VI — начале VII в. напоминала переполненный и перегретый паровой котел. Для выпуска пара необходимо было ее объединение в рамках одного государства. Социальные предпосылки для него были налицо как в бедуинском, так и в оседлом обществах Аравии. Известное распространение в ней иудаизма и христианства подготовило почву для идеологической инновации — создания ислама. Быстро выявившаяся слабость Ирана и Византии способствовала успешному решению внутренних трудностей за счет внешней экспансии. Хотя, по справедливому мнению М. Уатта, «ислам зародился не в пустыне, а в финансово-коммерческой среде Мекки», бедуины, по циничному выражению халифа Омара, являвшиеся всего-навсего сырьем для ислама¹⁷, массами мигрировали на территории завоеванных стран, неся с собой зеленое знамя новой мировой религии.

Напротив, возникновение и распространение буддизма и христианства связано с действием лишь двух первых факторов, особенно социально-экономического. Со спецификой экологической обстановки оно, по-видимому, никак связано не было.

В то же время можно привести ряд примеров, когда культурные инновации и трансформации связаны главным образом с изменениями в среде обитания и их опосредованными последствиями. Так, основные черты так называемой неозскимосской культуры не претерпели существенных изменений на протяжении более чем двух тысяч лет, вплоть до XIX в. Однако различные этапы ее истории выделяются археологами очень четко по присущему каждой из них специфическому набору охотничьих орудий, прежде всего гарпун-

36

ных наконечников. Последние самым непосредственным образом связаны с наличием или преобладанием тех или иных животных — объектов охоты: тюленей, моржей, китов, что в свою очередь предопределялось рядом эпохальных изменений климата, чередовавшихся потеплений и похолоданий¹⁹.

Другие моменты культурной трансформации в рамках неозскимосской культуры, например изменения в художественно-орнаментальном стиле, восходят в конечном счете к тем же факторам природно-экологического порядка, но уже опосредствованным социально-экономической обстановкой. В одни эпохи эта обстановка благоприятствовала появлению значительного избыточного продукта и укрупнению поселков, в другие, напротив, приводила к его существенному уменьшению²⁰. Впрочем, не следует, очевидно, сбрасывать со счетов и внутренние закономерности спонтанного стилистического развития.

Еще одним примером совокупного воздействия отмеченных факторов и их различной роли в процессе культурной трансформации может служить уже упоминавшееся в литературе по другому поводу возникновение кочевого скотоводства в таких его первичных центрах, как евразийский степной и арабский. Все необходимые технологические предпосылки (видовой состав стада, оптимально соответствующий экологической среде, навыки разведения скота, скотоводческая направленность хозяйства и пр.) и социальные причины (частная собственность на скот) сложились в этих центрах задолго до перехода к кочевому скотоводству, в евразийских степях, например, минимум за полтысячи лет.

Тем не менее сам переход был вынужденным и произошел только в результате конкретных

климатических изменений, затруднявших ведение хозяйства в его прежних формах, с одной стороны, и благоприятствовавших кочевому скотоводству — с другой *'. Однако подобные климатические изменения в одном лишь голоцене в упомянутых регионах происходили многократно, а возникновение кочевого скотоводства в них было хотя и не единовременным, но одноразовым событием. Лишь совокупность природно-экологических факторов с социально-экономическими, прежде всего с уровнем и направленностью развития производительных сил, привели к культурной трансформации указанного рода.

Специфика восприятия внешних импульсов культурой этноса во многом определяется уже тем, что, являясь составной частью культуры в более широком и общем смысле, она разделяет вместе с ней и основные закономерности этого восприятия. В самом сжатом виде эти закономерности сводятся к следующему: внешнее воздействие воспринимается тем полнее, быстрее и легче, чем ближе находятся друг к другу контактирующие культуры в стадийном, типологическом, историческом и прочих отношениях, поскольку судьба внешнего импульса во многом зависит от того, насколько он совпадает с тенденциями внутреннего развития или по крайней мере не противоречит им²². При этом этнолингвистическая близость в универсально-историческом плане не является определяющей ни в уста-

37

новлении самого контакта, ни уровня его интенсивности. Достаточно вспомнить про такой тривиальный факт, что культурная близость шведов к финнам превышает культурную близость шведов к австрийцам, а близость узбеков и таджиков больше, чем близость узбеков и турок. В то же время культура этноса может воспринимать некоторые внешние импульсы в применении к своей этнической специфике (т. е. этнической культуре), выступающей в таком случае в качестве одного из селекторов и критериев отбора.

Однако в классовых обществах сама культура этноса ни в коей мере не является типологически и социально однородным явлением. Применительно к восприятию внешнего импульса можно выделить три ее основные формы:

- (1) Этнические границы в основном совпадают с политическими, а сама культура этноса в основном совпадает с культурой данной политической единицы (пример: современные монациональные государства) или даже является более широкой, хотя иногда и более расплывчатой категорией (например, в городах-государствах древней Передней Азии или Эллады). В данном случае мы имеем дело с классическим вариантом того явления, для которого Ю. В. Бромлей предложил термин «этносоциальный организм»²³.
- (2) Этнос не является самостоятельным в политическом отношении, однако представляет собой достаточно автономную и локализованную единицу, сохраняющую основные системные связи. Армянский этнос на территории своей исторической родины на протяжении значительной части средневековья является в этом отношении наглядным примером.
- (3) Этнос не составляет самостоятельного политического образования, делокализован, а его системные связи нарушены. Его этническая культура в данном случае представлена отдельными изолированными субструктурами, преимущественно в области духовной культуры, самосознания и т. п. Примером может служить цыганский этнос в различных, прежде всего восточноевропейских странах, или маньчжурский этнос в Цинской империи. Несмотря на диаметрально противоположную ситуацию социально-престижного характера, отношение к внешним импульсам в этих этносах оказывается очень сходным.

В первом случае восприятие внешнего импульса наиболее близко или даже тождественно восприятию внешних импульсов культурой вообще. По существу культура этноса и культура данного этносоциального организма перекрывают друг друга. Критерий селекции внешних импульсов со стороны культуры этноса проявляется в основном в духовно-идеологической сфере, и поскольку культура этноса включает в себя этническую культуру, он может быть направлен на сохранение специфически этнических черт или на соответствующую адаптацию и трансформацию заимствованных элементов.

Необходимо учитывать, что в классовом обществе культура этноса не является гомогенной, а представлена различными субкультурами, носители которой занимают различное положение в данном

38

этносоциальном организме, могут по-разному относиться к восприятию внешних импульсов и оказывать различное по силе воздействие на степень их восприятия культурой этноса в целом. Далее мы еще вернемся к этому вопросу более подробно.

Соответственно восприятие внешнего импульса культурой этноса в целом зависит: (а) насколько он соответствует тенденциям внутреннего развития культуры; (б) в какой мере он соответствует (или по крайней мере не противоречит) этноинтегрирующим и этнодиф-ференцирующим функциям этнической культуры; (в) каково отношение к внешнему импульсу различных классов, слоев, сословий — носителей данной культуры этноса и этнической культуры, а также каково их соотношение внутри данного этносоциального организма. При этом перечисленные факторы чаще всего выступают не изолированно, а во взаимодействии друг с другом, что также определяет конечный эффект.

Хорошей иллюстрацией опять-таки могут служить разнообразные варианты восприятия мировых религий различными этносоциальными организмами и соответственно культурами этносов. В одних случаях, когда старые традиционные религии находились в состоянии кризиса и не имели прочной и широкой социальной опоры в данном этносоциальном организме, это восприятие происходило сравнительно легко и безболезненно, особенно если оно сопровождалось заимствованием других элементов культуры-донора. Так, в частности, произошло с восприятием христианства германскими племенами, непосредственно втянутыми в Великое переселение народов.

В других случаях восприятие мировых религий протекало более медленными темпами и более болезненно, лишь в результате давления обществ-доноров или носителей собственной элитарной субкультуры, зачастую вызывая внутренние конфликты. Восприятие христианства германоязычными племенами Скандинавии, а также финнами заняло значительный промежуток времени и сопровождалось серьезной внутренней борьбой²⁴, а гавайская «культурная революция» вызвала настоящую гражданскую войну²⁵.

В третьих случаях это восприятие протекает еще более медленными темпами, в острой конкуренции со все еще жизнеспособными традиционными религиями, зачастую в весьма искаженной и трансформированной форме и только под сильным давлением обществ-доноров. Чтобы убедиться в этом, достаточно вспомнить, как медленно и трудно, на протяжении столетий, распространялись ислам и христианство в странах к югу от Сахары — процесс, кстати, далеко не заверченный и в наши дни²⁶.

Специфика восприятия внешних импульсов политически несамостоятельным этносом и его культурой во многом определяется их положением в данном политическом образовании, отношением к общегосударственной культуре и другим культурам данного государства, особенно к культуре господствующего этноса (там, где она имеется).

39

При всех обстоятельствах вхождение данного этноса в состав полиэтнического государственного образования влечет за собой включение в его культуру элементов, присущих всем культурам этносов данной политической единицы (нередко в более или менее трансформированном виде).

Однако эти элементы не всегда становятся интегральной частью его этнической культуры.

Например, христианские народы Османской империи имели общие или сходные с турками элементы одежды, интерьера, посуды и т. п. Однако показательно, что на Балканах большинство из них быстро вышло из употребления после достижения независимости народами этого региона. У различных племен и народов, включенных в состав Римской империи, произошла столь сильная нивелировка бытовой культуры, что археологам пришлось ввести для этого явления специальное понятие: «провинциально-римская культура». Тем не менее она, очевидно, оказалась весьма поверхностной, так как после падения Рима многие следы ее быстро исчезают".

Дальнейшее распространение общих культурных элементов как вглубь, так и вширь в рамках данного политического объединения, очевидно, является одним из путей формирования историко-этнографических общностей. Однако в данном случае многие из заимствованных элементов могут не столько интегрироваться в культуру этноса, сколько включаться в нее в качестве не органических, не вплетенных в структуру системных связей и поэтому легко утрачиваемых в изменившейся политической обстановке. Так случилось в Средней Азии, где многие заимствованные или навязанные элементы греческой культуры быстро исчезли с падением эллинистической Греко-Бактрии. Другие заимствованные элементы, более соответствующие тенденциям внутреннего развития, становятся составной частью культуры этноса, а в дальнейшем иногда и этнической культуры. При этом они нередко подвергаются столь сильной переработке, что подчас требуется специальный анализ для установления их генезиса и первоначальных истоков.

В то же время важно отметить противоречивость восприятия внешних импульсов культурой

этноса и этнической культурой в созданных насильственным путем многоэтнических государствах. С одной стороны эти культуры, особенно первая, неизбежно становятся более открытыми и восприимчивыми к внешним воздействиям и заимствованиям. С другой — селективные особенности этнической культуры в данном случае преимущественно направлены на сохранение этнической специфики и отсеечение угрожающих им элементов, восприятие которых чревато частичной или полной ассимиляцией. Очевидно, в этом заключается одна из причин стойкости сохранения христианства у завоеванных турками народов Балкан и Закавказья.

От специфики восприятия внешних импульсов перейдем к более широкому вопросу об общих механизмах зарождения и развития инноваций в культуре этноса, безотносительно к их источнику. В наиболее полном и развернутом виде они включают в себя четыре

40

основных этапа. Первый из них — селекция, второй — воспроизведение или копирование, третий — приспособление или модификация, четвертый — структурная интеграция.

Селекция заключается в отвергании одних импульсов или культурных мутаций (т. е. изобретений и инноваций в рамках данной культуры, без каких-либо внешних воздействий) и отборе других для последующего их усвоения или переработки. Критерием отбора, по общему правилу, служат как тенденции развития культуры, воспринимающей или порождающей инновации, так и ее социально-политические и экономические особенности.

Воспроизведение отражает раннюю стадию усвоения воспринятых извне или порожденных изнутри инноваций. Оно заключается в их простом копировании без попыток их сколько-нибудь органической интеграции и серьезной трансформации. На данном этапе культура этноса может еще легко отбросить соответствующую инновацию, если изменившиеся условия делают ее ненужной для нормального функционирования и развития культуры.

Модификация связана с процессом постепенного усвоения инновации, ее приспособления применительно к специфике культуры данного этноса. Но этим дело не ограничивается.

Бытовавшие ранее элементы данной культуры в контактной зоне с инновацией также должны претерпеть определенную трансформацию. Системный подход к любой культуре, в том числе и культуре этноса, подразумевает, что адаптируемая в ней инновация на определенном этапе в свою очередь вызывает изменения в соприкасающихся с ней элементах культуры. Эти изменения тем сильнее, чем более важное значение в системе культурных связей и структур имеет данная инновация.

Последний, заключительный этап усвоения инновации — ее структурная интеграция в рамках культуры данного этноса — по существу отражает такое положение, когда инновация уже перестает осознаваться как таковая и превращается в органическую часть этнической культурной традиции. Более того, подвергшись соответствующей переработке, она может приобрести черты этнической специфики, отличной от ее первоначального прототипа. В этом случае бывшая инновация может приобрести этноинтегрирующую и этнодифференцирующую функции, из культуры этноса проникнуть в этническую культуру, как, например, армянское монофизитство, персидский шиизм, ирландский или польский католицизм.

Эти четыре этапа выражают процесс усвоения инновации в наиболее полной форме.

Представляется, однако, что в различных конкретных вариантах введения инновации в культуру этноса некоторые этапы могут выпадать или сливаться друг с другом.

Так, в случае культурной мутации нельзя четко разграничить селекцию и копирование. Среди ряда нововведений, которые могут внести отдельные мастера в изготавливаемые ими предметы, обычно приживаются лишь те, которые начинают копировать другие мастера. Таким образом, в данном случае именно через копирование и происходит селекция. Поскольку подобная инновация зародилась

41

внутри самой культуры этноса, нет надобности и в ее модификации. Однако последняя может совершиться в виде практической отработки, доведения изобретения до оптимального, его дальнейшего совершенствования.

Но и при восприятии заимствованных инноваций не всегда происходит их модификация. Иногда инновации вписываются в систему культуры-реципиента и без таковой. Так, японский этнос, восприняв с минимальной модификацией китайскую иероглифическую письменность, вместе с ней практически без какой-либо модификации принял и традиции китайской каллиграфии, а также связанные с нею эстетические нормы⁵⁹.

Без модификации в России в XVII — начале XVIII в. была воспринята западноевропейская

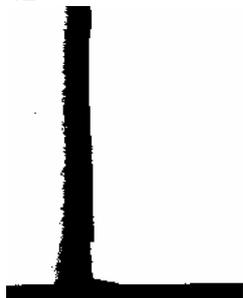
система и традиция живописи и графики. В то же время структурная интеграция ее произошла почти на столетие позже, во второй половине XVIII — начале XIX в., с появлением собственно русских художественных школ и направлений³⁰. Теми же путями на много столетий раньше происходило на Руси восприятие византийской иконописи.

В эпоху Великих географических открытий европейцы столкнулись с целым миром новых и чуждых для них культур индейцев Нового Света. В этих культурах, в частности, важное место занимали различные тонизирующие и наркотизирующие продукты, от безобидных и даже полезных, как какао, до сильнейших галлюциногенов. В восприятии их Европой можно выделить все четыре этапа: селекцию, в результате которой табак и какао были восприняты очень быстро, а кока и галлюциногены (пейотль и пр.) оставались без внимания вплоть до новейшего времени; копирование, например, индейских навыков курения, которые, правда, вскоре стали подвергаться модификации; коренную модификацию, которую претерпело, например, потребление какао, у ацтеков употреблявшееся в основном как холодный, соленый и наперченный напиток; наконец, интеграцию, в результате которой трубка голландца или сигара англичанина превратились в характернейшую черту этнического стереотипа, хотя в реальной действительности они зачастую могли оставаться принадлежностью не этноса в целом, а лишь его определенных социальных слоев. Аналогичную модификацию и интеграцию, причем различную в культурах различных этносов, претерпели также нюхательные и жевательные табаки.

Представляется, что в данных случаях, как, впрочем, и во многих других, селекция и модификация заимствования определялись в значительной мере стадиально-формационными факторами. Так, употребление галлюциногенов исторически наиболее характерно для разлагающегося первобытного и раннеклассового общества, и в самой Европе, где оно раньше практиковалось, например, в Скандинавии, к эпохе Великих географических открытий уже вышло из употребления.

Этапы восприятия заимствования могут также определяться тем, совершается ли оно на уровне трудовых масс общества или же его правящей верхушки. В первом случае, как и при мутации, селекцию

42



и копирование трудно разделить, селекция происходит именно через копирование. Во втором случае самостоятельный этап сознательной селекции может предшествовать копированию. Примером может служить летописный и несомненно беллетризованный, но отражающий факты реальной действительности рассказ о крещении Руси и предшествовавшем «пытании вер». Аналогичным образом происходило восприятие иудаизма в Хазарии. Еще одна аналогия — восприятие буддизма в Японии в виде учения определенных, уже вполне оформившихся ранее сект³¹.

Из различных функций инновации для путей ее дальнейшего распространения важное значение имеют две — утилитарная и престижно-знаковая³². В случае независимого изобретения (мутации), особенно на массовом (безавторском) уровне, чаще всего, по крайней мере на первых порах, преобладает утилитарная функция. Селекция и копирование происходят медленно, методом проб и ошибок, в поисках наиболее удачной модели, оптимально приспособленной к культурной специфике и потребностям общества. Отбор происходит первоначально в сравнительно узком кругу экспериментаторов в рамках одной социальной, профессиональной или локальной группы, а оптимальная модель в дальнейшем распространяется как вглубь, так и вширь в культуре данного этноса. При этом она долго тяготеет к тому социальному слою, в котором была создана, и по крайней мере в традиционалистских (т. е. докапиталистических классовых) обществах ее распространение иногда связано преимущественно с линиями семейно-брачных отношений. Хорошим примером может служить история изобретения железа и его внедрения в производство. Последнее первоначально происходило крайне медленно и заняло в Передней Азии много столе-

тий. Это объясняют тем, что навыки производства железа долгое время были сопряжены с религиозно-магическими функциями, хранились в секрете и передавались по наследству в рамках определенных наследственно-замкнутых профессиональных групп³³.

Когда независимое изобретение вызывается в первую очередь утилитарными потребностями, дальнейшее приобретение новым элементом культуры знакового или престижного значения связано с утратой им части своей утилитарности в восприятии его другими социальными слоями. При этом, по-видимому, преобладает движение из низших слоев в высшие, так как основным генератором новых явлений культуры, во всяком случае материальной, вопреки известной концепции «сниженной культуры» Г. Науманна, выступают трудящиеся массы. Разумеется, это не относится к развитым в индустриальном отношении обществам. В них изобретаемые элементы культуры, авторами которых обычно выступают представители средних слоев или интеллигенции, чаще всего не носят специфически этнического характера (подобно автомобилю). Однако положение о связи утраты утилитарности с обретением престижно-знакового значения относится и к этим инновациям.

Совершив престижное восхождение по ступеням социальной лестницы, вплоть до элиты, элемент в преобразованном виде может

43

вновь вернуться в среду трудящихся масс. Так, например, японские деревянные сандалии на подставках, так называемые «тэта», возникли в глубокой древности, очевидно, как чисто утилитарное приспособление для ходьбы по заболоченной местности. Уже на заре японской государственности они были восприняты знатью и, судя по каменным имитациям, встречающимся в курганных погребениях IV—V вв., они приобрели какой-то знаковый характер. В середине века, став очень высокими, они проникли уже в преобразованном виде в быт сперва горожан, а затем и крестьян и стали повседневным видом общеяпонской обуви³⁴.

Другой пример — знаменитый скифский звериный стиль. В ранний период, в VII—V вв. до н. э., он бытовал в довольно широкой воинской среде, выполняя не только престижные, но и религиозно-магические функции. Но в IV—III вв. до н. э. сфера бытования звериного стиля ограничивается главным образом аристократией, а его парадно-декоративные функции отчетливо выходят на первый план.

В обществах доклассовых, в которых нет существенной социальной стратификации, преобразование культурного элемента при его вертикальной мобильности, естественно, крайне ограничено. Горизонтальное распространение инновации решительно преобладает. Исключение составляет некоторое знаковое преобразование инновации в практике профессиональных ритуалов (например, шаманский), так как жречество уже в разлагающихся первобытных обществах начинает составлять особую социальную прослойку. При этом, однако, преобразованная инновация может снова войти в повседневный быт. Таково, очевидно, происхождение многих солярных, растительных, зооморфных, геометрических и пр. форм орнамента на бытовых предметах у многих народов мира.

Другим исключением являются культурные элементы, в которых престижное значение приобретает доминирующую функцию. Сфера бытования со временем полностью или частично может ограничиваться формирующейся аристократической прослойкой. В подобных случаях возможно, что инновация с самого начала имеет престижно-знаковое значение и даже появляется в результате определенного социального заказа.

Не только вертикальное, но и горизонтальное распространение инноваций в первобытном обществе ограничено. В числе прочих причин препятствием последнему служит еще небольшой размер этнических общностей первобытности. Более того, сопряженность инновации с кругом брачных связей может приводить к тому, что она иногда долгое время остается в пределах даже не всей этнической общности, а ее отдельных подразделений.

При выходе инновации за пределы данного этноса мы имеем дело уже с иноэтничным заимствованием, для которого именно социальная однородность общества, его конформизм и традиционализм ставят существенные преграды. Конечно, в конце концов инновации распространяются иногда на целые континенты. Однако именно в силу указанных особенностей первобытного общества и его

44

информационной структуры этот процесс идет крайне медленно, подчас растягиваясь на тысячелетия³⁵.

При непосредственном этнографическом наблюдении первобытных обществ, которое в

современных условиях вообще мало где возможно, даже в оптимальных ситуациях очень трудно уловить процессы введения инноваций. Однако в тех случаях, когда то или иное общество, как, например, деревня Бонгу на Новой Гвинее, наблюдалось неоднократно, со сравнительно большими интервалами, наличие инноваций становится несомненным³⁶. Массовый археологический материал на протяжении существования той или иной археологической культуры, будь то керамика, жилища, орудия труда и особенно оружие, также предоставляет много полезных данных как о путях возникновения и распространения инноваций, так и о трудностях и препятствиях, стоящих на их пути. Мы не останавливаемся на этом материале подробнее в данной статье только потому, что проблема корреляций между археологической культурой и соответствующими этносами является сложной и нерешенной.

В докапиталистических классовых обществах именно наличие вертикальной структуры общества обеспечивает нередко более быстрое распространение культурных инноваций. Приподнятый в престижном отношении и преобразованный культурный элемент при обратном социальном спуске воспринимается и усваивается сравнительно легко; при этом этническая структура общества далеко не всегда играет существенную роль в определении путей его распространения.

Значительно большее многообразие информационных каналов (ярмарки, храмовые празднества и т. п.) в докапиталистических классовых обществах по сравнению с первобытными ускоряет распространение инноваций, особенно тех, которые передаются не через семейные связи или членство в наследственно замкнутой профессиональной группе, а путем подражания. Это, в частности, относится к тем инновациям, которые, скажем, в силу своей специфической технологии (например, новые сельскохозяйственные орудия или некоторые транспортные средства) не имеют перспектив приобрести специфически престижное значение в элитарных слоях общества.

В отношении таких чисто утилитарных технологических элементов культуры нет принципиальных различий в путях распространения между самостоятельным изобретением и заимствованием. И те и другие распространяются в определенной социально-профессиональной среде, заимствуются путем подражания и, следовательно, не обязательно сопряжены с кругом семейно-брачных связей. Их распространение предполагает наличие политических, территориально-соседских, деловых, дружеских и других подобных связей между различными группами населения, в том числе разноэтничными. Именно таким образом в XVII—XVIII вв. ижемские коми заимствовали от своих соседей ненцев весь комплекс оленеводства. Понятно, что для такого заимствования необходимыми условиями являются не только относительно близкий уровень социально-эконо-

45

мического развития, но и тождественная или сходная экологическая ситуация, что как раз и имело место в данном случае.

По-иному складывается судьба тех иноэтничных заимствований, которые имеют не только чисто утилитарный, но и определенный престижно-знаковый характер, по крайней мере в глазах реципиентов. Как правило, элементы культуры такого рода заимствуются от одной культуры этноса к другой, причем процесс заимствования может приобретать цепной характер. До некоторой степени современным аналогом подобного явления может служить распространение моды.

В случае заимствования престижно-знаковых культурных элементов культура-донор на шкале престижных оценок обычно стоит выше, чем культура-реципиент. Это не обязательно отвечает реальному уровню их развития. Например, культура кочевников, сама по себе сравнительно невысокая, в силу причин политического или конкретно-исторического характера может восприниматься как престижная и референтная различными слоями более развитых оседлых обществ. Так, китайцы, в эпоху Хань с отвращением относившиеся к пище кочевников, в III—VI вв. н. э. заимствовали у них много мясных и молочных блюд". Между тем для утилитарных заимствований перепад престижных уровней не имеет решающей роли. Они могут исходить из культур-доноров, и в реальном и в престижном отношениях находящихся на более низком уровне, чем культура-реципиент. Таковы, например, заимствования из культур сибирских аборигенов в культуре русских поселенцев или маорийские заимствования в культуре английских переселенцев в Новой Зеландии. В языковой части культуры этноса таким производственно-технологическим заимствованиям нередко соответствуют заимствования терминологические — названия предметов, явления фауны и флоры, топонимика.

Явления знакового характера, заимствуемые при престижном перепаде, могут не иметь утилитарного характера или даже иметь его со знаком минус, например европейская одежда и

пища, менее приспособленные к климату и местным условиям, чем традиционные, и ведущие к простудным, зубным и иным заболеваниям в Океании, Арктике и многих других регионах мира. В языковой части культуры этноса им соответствуют заимствования, изменяющие основной словарный фонд соответствующего языка: его числительные, местоимения, термины родства и пр. Нередко они лишь дублируют слова и понятия, существующие в местных языках. Престижность подобных заимствований состоит в том, что одеваться и питаться по-новому или употреблять в речи заимствованные слова считается признаком высокой культуры, высокого общественного положения, а продолжать употреблять предметы и слова своей культуры/этноса выглядит признаком «простонародья», «деревенщины».

Причина этого заключается не только в том, что инновация заимствуется у этнической группы, выступающей в качестве референтной по отношению к другим, но и в том, что в межэтнические

46

контакты ранее всего вступают относительно элитарные слои населения: правящие классы и слои, аристократия, купечество. В межэтнических контактах в докапиталистических классовых обществах трудящиеся массы, как правило, находились по одну из линий этнических границ. Поэтому распространение инокультурного заимствования в их среде происходит более или менее тем же путем, что и распространение инноваций в этнически однородной среде. У элитарных слоев гораздо больше возможностей ознакомиться и усвоить элементы иноэтнической культуры. В то же время, поскольку они выступают в качестве референтной группы по отношению к нижестоящим социальным слоям, понятно, что усвоенное элитой новшество подчас почти автоматически приобретает для последних престижное значение.

В силу почти полной этнической однородности и островного положения Японии, а следовательно, и отсутствия сухопутных этнических границ, изложенные закономерности выступают на ее примере в особо четко выраженной форме. Япония по меньшей мере дважды в своей истории пережила периоды интенсивного заимствования культурных инноваций: первый раз на протяжении VI—VIII вв. под влиянием Китая и Кореи, второй раз — в конце XIX — начале XX в. под влиянием западных цивилизаций. В обоих случаях массивный поток инноваций вливался прежде всего в элитарную субкультуру, постепенно проникая в быт господствующих классов. Последние частично старались насадить инновации в массах административным путем. Так было в VII—VIII вв. с насаждением буддизма, так было и в XIX в. с введением европейской форменной одежды и прически. Однако и религия, и одежда, и многие другие элементы культуры в темпах своего распространения мало коррелировали с интенсивностью административных мер по их насаждению. Зато четко проявлялась иная закономерность. Как только в элитарной субкультуре упомянутые заимствованные культурные элементы становились всеобщим нормативом, они довольно быстро начинали распространяться вниз по социальной шкале, приобретая дополнительное значение, коннотацию престижности³⁸.

Когда заимствованный элемент уже настолько вращался в быт всего народа, что переставал восприниматься как престижный, начинался обратный процесс. Верхушечные слои, нуждаясь в определенных престижных символах, искали и находили их в тех компонентах традиционной культуры, которые выглядели как полузабытая архаика или во всяком случае не относились к числу повседневно употребляемых. Но, получив «права гражданства» в элитарной субкультуре, эти компоненты как бы вновь приобретали давно утраченное ими или даже никогда в них не присутствовавшее престижное значение и в преобразованном виде вновь обретали ценность в глазах тех социальных групп, которые ранее готовы были без сожаления их утратить.

Так, в частности, произошло в Японии с синтоистской религией, которая к XVIII в. была близка к полному растворению и ис-

47

III

чезнованию в буддизме. В конце XVIII — начале XIX в. возродился интерес к ней в среде реформистски настроенной аристократии. Затем в эпоху «революции Мэйдзи» синтоизм не только стал государственной религией, но и вновь прочно вошел на довольно долгое время (в ритуальной сфере — даже по сей день) в культуру широких масс³⁹.

Таким образом, правильное понимание механизмов усвоения инновации в культуре этноса, помимо соображений, изложенных выше, зависит также от учета соотношения двух факторов усвоения инновации: либо ее несомненного утилитарного значения в глазах реципиентов, либо столь же бесспорной престижной коннотации. Но если первое связано с сущностью самой инновации, то второе зависит уже от обстоятельств ее введения и, следовательно, в принципе является полностью или

частично регулируемым и управляемым. При этом, если для утилитарной адаптации инновации формационный критерий не играет существенной роли и важна лишь технологическая подготовленность к ее усвоению, то престижная коннотация, если не во всех, то в подавляющем большинстве случаев обнаруживает четкую корреляцию с перепадом уровней социального развития.

¹ Маркрян Э. С. Очерки теории культуры. Ереван, 1969, с. 11—13, 58—62; *Он же*. О генезисе человеческой деятельности и культуры. Ереван, 1973, с. 41—54, 76—85.

² Народы Южной Азии. М., Наука, 1964, с. 579—584, 870—872.

³ Козлов В. И. Этнос и культура.— СЭ, 1979, № 3.

⁴ Этнические процессы в странах Южной Азии. М.: Наука, 1976, с. 123—125.

⁵ Мкртумян Ю. И. Основные компоненты культуры этноса.— В кн.: Методологические проблемы исследования этнических культур. Ереван, 1979, с. 42—46.

⁶ Токарев С. А. Проблемы общественного сознания доклассовой эпохи.— В кн.: Охотники, собиратели, рыболовы. Л.: Наука, 1972.

⁷ Bandi H. G. Escimo prehistory. Seattle, 1969, p. 8—11.

⁸ Trager G. L. Writing and writing systems. Current trends in linguistics. Vol. 12. Linguistics and adjacent arts and sciences, pt. 1. The Hague, 1964, p. 437—467.

⁹ Всемирная история. Т. IV. М., 1958, с. 183, 390—391, 422, 423.

¹⁰ Lanternari V. The religion of the oppressed. N. Y., 1963; Christiansen P. The Melanesian cargo cult. Copenhagen, 1969; Бутинова М. С. Культ карго в Меланезии.— СЭ, 1973, № 1.

¹¹ Фридрих И. История письма. М.: Наука, 1979, с. 185, 202.

¹² Fried M. H. The notion of tribe. Melo Park, 1975.

¹³ Тэйлор Дж. Первобытная культура. М.: Соцэкгиз, 1939.

¹⁴ Planhon E. de. The geographical setting.— In: The Cambridge History of Islam. Vol. 2. The Further Lands. Islamic Society and Civilization. Cambridge, 1970, p. 444.

¹⁵ Caskel W. The bedouinization of Arabia.— In: Studies in Islamic Cultural History. The American Anthropological Association, v. 56, N 2, pt. 2, memoir N 76, Menasha, 1954.

¹⁶ Bishai W. B. Islamic history of the Middle East: background, development and the fall of the Arab empire. Boston, 1968, p. 61—62.

¹⁷ Wati W. M. Muhammed at Mecca. L., 1953, p. 20.

¹⁸ Hitte P. K. History of the Arabs. L., 1956, p. 29.

¹⁹ Арутюнов С. А., Сергеев Д. А. Проблемы этнической истории Берингоморья. М.: Наука, 1975, с. 10, 76—106.

²⁰ Там же, с. 172—178, 185.

²¹ Марков Г. Е. Некоторые проблемы возникновения и ранних этапов кочевничества в Азии.— СЭ, 1973, № 1.

²² Первобытная периферия классовых обществ до начала Великих географических открытий. М.: Наука, 1978.

²³ Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М.: Наука, 1973, с. 39.

²⁴ Гуревич А. Я. Норвежское общество в раннее средневековье. Проблемы социального строя и культуры. М.: Наука, 1977, с. 213 и ел.

²⁵ Handy C. E. S. Cultural revolution in Hawaii. Honolulu, 1931; Webb M. C. The abolition of the taboo in Hawaii.— Journal of the Polynesian Society, 1965, v. 74, N 1, p. 21-39.

²⁶ Шаревская Б. И. Старые и новые религии Тропической и Южной Африки. М.: Наука, 1964.

²⁷ Монгайт А. Л. Археология Западной Европы. Бронзовый и железный века. М.: Наука, 1974, с. 275—277.

²⁹ Hall J. W., Beardsley R. K. Twelve doors to Japan. N. Y., 1965.

³⁰ Голлербах Дж. История гравюры и литографии в России. М.; Пг., 1924, с. 47 и ел.; Зеленина К. А. Старые русские гравюры и литографии. М., 1925, с. 8 и ел.; Холодовская М. З. Русская гравюра.— В кн.: Очерки по истории и технике гравюры. М., 1941, с. 106 и ел.

³¹ Kitagawa J. Religion in Japanese history. N. Y., 1966.

³² Арутюнов С. А. Механизмы усвоения нововведений в этнической культуре.— В кн.: Методические проблемы исследования этнических культур. Ереван, 1979.

³³ Арешян Г. Е. Железо в культуре древней Передней Азии и бассейна Эгейского моря.— СЭ, 1976, № 1.

³⁴ Antipov S. A. The process of change through cultural borrowing.— Cultures, 1978, v. 5, N 2, p. 98.

³⁵ Sumner W. Folkways. L., 1958, p. 13; Гофман А. Б., Левкович В. П. Обычай как форма социальной регуляции.— СЭ, 1973, № 1, с. 16—19.

³⁶ Чистов К. В. Традиционные и «вторичные» формы культуры.— Расы и народы, 5. М.: Наука, 1975.

³⁷ Крюков М. В., Малявин В. В., Сафронов М. В. Китайский этнос на пороге средних веков. М.: Наука, 1979, с. 132—133.

³⁸ Арутюнов С. А. Статика и динамика неевропейской бытовой культуры.— В кн.: Основные проблемы африканистики. М.: Наука, 1973.

³⁹ Арутюнов С. А., Светлов Г. Е. Старые и новые боги Японии. М.: Наука, 1969*

А. И. ПЕРШИЦ

ВОЗМОЖЕН ЛИ ФОРМАЦИОННЫЙ ПОДХОД К СОЦИАЛЬНЫМ ЦЕННОСТЯМ ЭТНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ?

Одной из характерных черт современной эпохи является усиление культурного сближения человечества. Естественно, в различных социальных условиях эта тенденция реализуется

неодинаково. В капиталистическом обществе она лишь с трудом преодолевает противостояние этносов и культур, а подчас даже сама становится питательным источником обострения этнокультурных противоречий, например между североамериканскими или иными и национальными культурными стандартами. В развивающихся странах Азии, Африки, Океании, Латинской Америки она, как правило, неотделима от так называемой вестернизации и соответственно влечет за собой еще более широкую культурную конфронтацию. В социалистическом обществе она сделалась одним из проявлений общей объективной закономерности сближения народов, претворяющейся в жизнь через расцвет их социалистических национальных культур. Наконец, лучшие черты культурного достояния народов пополняют планетарную сокровищницу человечества. В ходе всех этих процессов встает одна из наиболее сложных проблем этнографии и культурологии — проблема оценки этнокультурных явлений, проблема этнокультурных ценностей.

В подходе к этнокультурным ценностям борются два мировоззрения, сложившихся как на философском, так и на этнографо-культуроведческом уровнях. В области философии это гносеологическое противостояние диалектико-материалистического учения об объективной истине и различных толков идеалистического релятивизма, отрицающих возможность познания такой истины. В области этнографии и культурологии это конфронтация марксистского историзма и культурного релятивизма, диаметрально противоположным образом подходящих к возможностям оценки этнокультурных явлений.

Чтобы войти в суть дела, необходимо маленькое историографическое отступление. Культурный релятивизм не вполне однороден и не сразу выкристаллизовался в свои современные формы. Его зачатки возникли уже в среде древнегреческих софистов, духовному отцу которых Протагору приписывается такая формула: «То, что представляется каждому государству справедливым и прекрасным, то и является таковым для него, пока оно таковым считается»⁴. Зерна древних софизмов проросли в начале нашего века, когда прогрессивный американский этнограф и антрополог Ф. Боас, а также некоторые его ученики попытались воспользоваться ими для того, чтобы опровергнуть расистскую оппозицию *Naturvolker* — *Kulturvolker* и показать несостоятельность европоцентристского пренебрежения к культуре внеевропейских народов². Но это была попытка достигнуть гуманных целей с негодными средствами. Очень скоро другой американский этнограф М. Херсковиц понял то, чего недопонял Боас, и развил культурный релятивизм в законченную систему взглядов. Выводы, к которым он пришел, отправляясь от той же посылки, нельзя не признать логичными. Если культурные ценности разных народов относительно, релятивны, то ошв¹ несопоставимы, а если они несопоставимы, то их должно признать равноценными. Каждая культура является целостной системой, обеспечивающей существование народа, и нет таких объективных критериев, которые бы давали возможность и право выносить оценочные суждения о достоинствах и недостатках тех или иных культурных явлений или культуры в целом³.

Таким образом, культурный релятивизм оказался неразрывно связанным, с одной стороны с отрицанием принципиального единства и прогресса человеческой культуры, с другой — с доктриной так называемого этнического нейтралитета, т. е. отказа от каких-либо нравственных оценок любых культурных явлений. У Херско-вица нашлось множество последователей среди этнографов запада; его идеи встретили поддержку и у некоторых ученых развивающихся стран, соблазненных возможностью противопоставить некой индустриальной цивилизации вообще уникальные черты собственной неиндустриальной культуры¹¹.

Советские философы и этнографы, в особенности С. Н. Артановский, Э. С. Маркарян и Ю. П. Аверкиева, показали полную научную несостоятельность культурного релятивизма и его реакционную, сущность как одного из идейных обоснований современного неокOLONIALИЗМА. «Основная мысль культурного релятивизма, если ее выразить в нескольких словах, — резюмировал С. Н. Артановский, — заключается в том, что не существует единого человеческого прогресса, каждая культура развивается своим особым путем, замкнута в себе, и поэтому каждая ее черта, хотя бы самая архаическая, равноценна самой современной черте в любой другой культуре... Все эти рассуждения преследуют одну цель — убедить народы пока еще слаборазвитых стран подольше сохранить свою экономическую-отсталость и консервативные черты культуры»⁵. В то же время, как отметила Ю. П. Аверкиева, идея особого пути и замкнутости каждой культуры была взята на вооружение такими шовинистическими концепциями, как африканизм и негритюд; выдвинутая Боасом для борьбы с расизмом и развитая Херсковицем культурно-релятивистская концепция сама стала питать расизм¹². И поэтому к критике этой

концепции присоединилось немало западных ученых, прогрессивно настроенных или же просто руководствующихся здравым смыслом. Показательна переориентация взглядов такого корифея французской этнографии, как К. Леви-Стросс: поначалу и сам разделявший релятивистские идеи, он отказался от них, убедившись, что народы развивающихся стран «стремятся к благам индустриализации и предпочитают считать себя временно отставшими, а не неизменно особливими»⁷.

50

Одной из линий критики культурного релятивизма явилось теоретическое направление, которое часто обозначают как этический абсолютизм. Характерный пример такой позиции — взгляды английского этика У. Стейса: для всех существует один и тот же неизменный нравственный кодекс, в котором «действительно нравственное» должно отделять от того, что только «почитается нравственным некоторыми человеческими существами»⁸. По существу близкую позицию занимают отдельные советские философы-этики, представляющие так называемые простые нормы нравственности и справедливости в качестве абсолютных и вечных моральных истин⁹. Сходная мысль выдвинута и в советской этнографии¹⁰. Однобокая концепция культурного абсолютизма не всгупает в противоречие с признанием единства человечества, но она так же, как и культурный релятивизм, несовместима с признанием культурно-исторического прогресса.

Но одно дело противопоставить культурному релятивизму или абсолютизму общую идею культурного прогресса человечества, а другое — показать эффективность объективного критерия сопоставления культурных и тем более этнокультурных ценностей. Эта задача сопряжена с рядом трудностей. Как известно, до сих пор остается предметом споров и уточнений даже критерий общественного прогресса: разные исследователи-марксисты видят его либо в уровне производительных сил, либо в возрастании свободы и человечности, либо, наконец, в самом понятии общественно-экономической формации во всем многообразии ее сторон и связей. Еще острее споры, в силу действия специфических законов культурной преемственности, вокруг критерия культурного прогресса, где марксистский тезис о причинно-следственной связи между развитием экономики и культуры лишь в общем виде противостоит мистификации и по сути дела отрицанию этой связи в буржуазной науке¹¹. И наконец, едва ли не наиболее дискуссионен аксиологический аспект этого критерия, необходимо связанный с нравственной и эстетической оценкой культурных явлений. Мы полагаем, что, несмотря на диалектическое соотношение прогресса и регресса в развитии каждой из докоммунистических формаций, таким мерилom все же является критерий формационный. И чтобы пояснить наше понимание этой идеи, сделаем еще одно короткое отступление.

Понятие формационного критерия обычно связывают с поступательным движением всех пяти восходящих ступеней развития¹². Действительно, не только особенности производства, но и многие явления культуры хорошо укладываются в эту основную периодизацию истории. Многие, но далеко не все. И поэтому часть исследователей небезосновательно указывает, что этапы культурного развития не всегда точно соответствуют формационным этапам и ищут (или указывают на необходимость искать) более гибкого решения¹³. Это нашло свое отражение, например, в культурно-исторической периодизации М. С. Кагана, рассматривающего одни форма-

52

ции как основные, а другие — лишь как переходные этапы культурного развития¹⁴. Еще более решительно, причем применительно именно к культурным ценностям, высказывается О. Г. Дробницкий: «Ценностные системы формируются и трансформируются в историческом развитии общества; поскольку эти процессы связаны с изменениями в различных сферах человеческой жизни, их временные масштабы не совпадают с масштабами социально-экономических, политических и других изменений»¹⁵. И с этим тоже нельзя не согласиться. Казалось бы, создается противоречие, но нам оно представляется мнимым.

Известно, что в разных исторических контекстах К. Маркс прибегал к разным уровням членения исторического процесса. Это особенно хорошо показали Ю. М. Бородай, В. Ж. Келле и Е. Г. Плимак, удачно назвавшие такой подход «единством и многообразием в теории общественных формаций». Основная периодизация истории включает в себя все крупные ступени прогрессивного развития человечества от доклассового первобытного к бесклассовому коммунистическому обществу. Ее генерализующим выражением является трехчленная периодизация (здесь представлены только главные формы): первичная доклассовая, вторичная, которая объединяет все ступени антагонистического развития, и коммунистическая. В антагонистической вторичной формации в свою очередь выделяются две крупные формы: докапиталистическая и капиталистическая. В наиболее общей из всех периодизаций истории Маркс противопоставляет

коммунистической формации, открывающей подлинную историю человечества, все докоммунистические формации как его предысторию¹⁶. Это единство и многообразие в теории общественно-экономических формаций дает широкий простор для такого же единства и многообразия в периодизации культурно-исторического процесса вообще, развития отдельных областей и явлений культуры в частности. Логика марксистского подхода к истории культуры не только допускает, но и требует того, чтобы применительно к разным сферам культурного развития брались разные масштабы периодизации. Но какими бы масштабами мы ни пользовались, критерий неизбежно останется связанным с идеей поступательного восхождения общественно-экономических формаций, а значит, формацион-ным критерием в широком смысле этого слова. Вернемся к понятию ценности. В современной марксистской философии оно определяется по-разному. Согласно одной точке зрения, ценности суть явления действительности, которые нужны или полезны людям для удовлетворения их потребностей и интересов; понятию ценности здесь придается только положительное значение". В этнографии сходных взглядов придерживался Б. Малиновский, связывавший ценности только с их функциональной полезностью и на этом основании отрицавший возможность существования пережиточных явлений в культуре¹⁸. По другой точке зрения, ценности — это такие явления действительности, которые имеют для людей значимость, а стало быть, явления как положительные, так и отрицательные". В этнографии близкие к этим

53

последним взглядам развили Н. Н. Чебоксаров и И. А. Чебоксарова, различающие культурные «плюсы» и «минусы»²⁰. Учитывая как диалектически противоречивый характер многих явлений культуры и прямых пустоцветов на ее древе, так и исторически преходящий характер многих культурных ценностей, а следовательно, и неизбежный элемент относительности в возможных оценках, мы считаем более правильным второе из приведенных пониманий.

Можно согласиться с теми исследователями, которые проводят различие между ценностями жизни (например, сама жизнь или здоровье) и ценностями культуры. Но, вероятно, это подразделение не следует абсолютизировать. Даже такая, казалось бы, внеисторическая категория, как жизнь, по-разному ценилась и ценится, например, участниками феодальных турниров и биржевых сражений, воинами джихада и солдатами оккупационных войск империалистических держав. В человеческом обществе природное включено в круг социального. Поэтому правомерно говорить об исторической природе ценностей вообще. Тем не менее нас здесь интересуют только собственно культурные ценности и преимущественно те из них, которые связаны с этнической дифференциацией человечества. Ценности культуры в свою очередь могут быть подразделены на ценности материальные, духовные и социальные (в узком смысле этого последнего слова). Эта классификация опять-таки в известной мере условна, причем наибольшие возражения вызывает выделение социальной культуры, что открывает путь к признанию примата культурного над социальным²¹. Однако эти возражения по сути дела касаются широкого понятия социальности, а не того принятого нами узкого, которое мы в соответствии с уже установившейся традицией связываем с понятием соционормативности²².

Мы подошли к понятию этнической социальной ценности. Этническим аспектом культуры в современной советской этнографии принято считать ее традиционно-бытовой слой, т. е. наиболее устойчивые компоненты преимущественно сферы потребления. Именно он, а не профессиональный слой выполняет основные этнические функции культуры — этноинтегрирующую и этнодифференцирующую²³. Следовательно, к этнокультурным ценностям вообще, этническим социальным ценностям в частности, относятся те явления традиционно-бытовой культуры, которые рассматриваются как значимые и обладают функциями сплочения этноса и разграничения этносов. Это могут быть предметные ценности, лежащие в сфере этнической культуры в узком значении этого слова, и субъективные ценности, лежащие в сфере этнического сознания. Вопрос о границах и возможностях формационного подхода к оценке социальных явлений этнической культуры в свое время уже ставился нами в журнальных публикациях²⁴. В настоящей статье предлагается расширение предложенной ранее аргументации на примере трех социокультурных институтов, за которыми признается как этническая, так и общечеловеческая ценность. Таковы взаимопомощь, гостеприимство, адапция.

Понятие взаимопомощи имеет два значения: широкое, близкое к понятию солидарности, и узкое, связанное с совместным трудом и взаимозащитой. В обоих этих значениях социальная взаимопомощь возникает в первобытном обществе и в его развитии приобретает такую роль, что некоторые исследователи, как, например, один из ведущих специалистов по экономической

этнографии М. Салинз, говорят о классической первобытности как о времени «универсальной взаимности» (generalized reciprocity)". И действительно, самые различные проявления взаимопомощи — солидарность, сотрудничество, взаимовыручка, взаимозащита — пронизывали весь быт первобытного человека. Но ценность этой универсальной взаимности оставалась специфичной. Взаимопомощь действовала только внутри своей общности, в пределах не более широких, чем племя, так как чужак даже не считался человеком. Неслучайно у многих племен, представляющих этнографические аналогии этой стадии развития, этнонимы так и переводятся — «люди»²⁶. Энгельс вслед за Морганом подчеркивал, что все, находящееся вне племени, было «вне закона» и что «племя оставалось для человека границей как по отношению к иноплеменнику, так и по отношению к самому себе»²⁷. Таким образом, позитивные черты первобытной взаимопомощи в ее широком и узком смысле имели своим продолжением ярко выраженные негативные черты — доведенный до крайности этноцентризм. С переходом к классово-антагонистическому обществу сфера действия солидарности как предметной и субъективной ценности и сузилась, и расширилась. Сузилась, потому что взаимность перестала быть универсальной для всего расколовшегося на классы этносоциального организма и солидарность как общезначимая ценность была потеснена внутриэтнической классовой солидарностью. Расширилась, потому что солидарность впервые далеко шагнула за тесные рамки этнической, этноцентрической общности, вылившись в совместные действия людей разной этнической принадлежности, определившихся, с одной стороны, как эксплуататорская верхушка, а с другой — как эксплуатируемые классы. Восстание Спартака, пусть ненадолго объединившее толпы разноэтничных рабов, пугачевщина, в которой ряды русских повстанцев пополнились отрядами башкир и других приуральских «инородцев», основанное Марксом и Энгельсом Международное товарищество рабочих — такова экспоненциальная кривая роста начавшейся складываться новой над-этнической ценности.

Взаимопомощь в трудовом и бытовом значении слова также и сузилась в процессе социальной стратификации этносов, и расширилась в процессе сложения полиэтнических социальных организмов. Здесь вместе с тем заметнее ее особенности на докапиталистической и капиталистической ступенях вторичной формации. В докапиталистических обществах с их особой ролью личностных отношений сохраняла немалое значение родственная и соседская взаимопомощь в трудовых процессах, при основных событиях жизненного цикла (особенно при свадьбе и похоронах), в совместной защите жизни, чести и собственности. Она могла быть как позитивной, облегчая

55

труд и быт широких слоев населения, так и негативной, вуалируя отношения эксплуатации в патронимии или в соседской общине, либо противопоставляя, например, родственные коллективы другим социальным общностям. Поскольку в ее регламентации удерживался этнический или этнорегиональный колорит, она неизменно воспринималась как этнокультурная ценность. Напротив, в капиталистическом обществе с его особой ролью вещных отношений положительная функция такой взаимопомощи заметно ослабела, хотя и не отпала совсем²⁸, зато исчезла ее отрицательная функция, так как капитализм сорвал все покровы с былых патриархальных идиллий²⁹.

Уже начальная фаза коммунистической формации принесла с собой еще более высокие формы солидарности — трудящихся, народов социалистических стран, прогрессивного человечества. Расширились также границы непосредственной взаимопомощи, включив в себя, наряду с прежними родственной и соседской формами или их остатками, взаимопомощь в трудовых коллективах. Социокультурная значимость всех форм трудовой и бытовой взаимопомощи представляется бесспорной, но этнокультурная значимость родственной и соседской взаимопомощи требует особого рассмотрения.

В силу неравномерности исторического развития одни народы пришли к социализму, в той или иной мере пройдя, а другие — в той или иной степени миновали капиталистическую стадию развития. Естественно, что у вторых значительно ощутимее и ярче, чем у первых, удержались родственные и соседские формы взаимопомощи. Удержались в диалектическом сочетании их достоинств и недостатков: не только в естественном единстве близких людей, но и в известном противостоянии другим, исторически более развитым формам социального единства. Примером могут служить остаточные явления специфической обособленности осетинских фамильных союзов (мыггагов) или чеченских тайпов³⁰. Между тем нередко попытки усматривать во всех проявлениях такой взаимопомощи, включая сюда ее архаические черты, не просто этнические или

этнорегиональные ценности (ведь они могут быть как положительными, так и отрицательными!), а позитивную национальную специфику той или иной социалистической культуры³¹. Подобный подход представляется aberrацией этнического сознания. Подлинно народными, национальными являются лишь достоинства, но не недостатки института взаимопомощи. А эти достоинства не составляют отличительного свойства каких-либо отдельных национальных социалистических культур или даже культур отстававших в прошлом народов восточных окраин Российской империи в целом. Они свойственны всем национальным социалистическим культурам, в том числе и культурам народов, прошедших капиталистическую ступень развития, так как у них преодолены или преодолеваются тенденции индивидуалистического мироощущения. Следовательно, на социалистическом уровне развития у всех народов конкретные формы рассматриваемого института по мере рассасывания в них докапиталистических и преодоления капиталистических ценностных реликтов

56

вливаются в общее русло формационно наиболее высокого типа взаимопомощи³². Следующая из рассматриваемых нами ценностей — гостеприимство — по-видимому, моложе взаимопомощи. Оно возникло в эпоху классического первобытнообщинного строя и получило особое развитие в процессе его разложения как универсально распространенный механизм преодоления племенной замкнутости и облегчения межплеменных контактов. Генетически и функционально гостеприимство было порядком, необходимо дополнявшим взаимопомощь и расширявшим ее границы. Но, как и в понятии взаимопомощи, в понятии гостеприимства следует различать два значения — широкое и узкое. Первое связано с отзывчивостью, дружелюбием, стремлением помочь чужому человеку, оказавшемуся вне своей привычной обстановки. Второе можно определить как гостеприимство в собственном, непосредственном смысле слова — социальный институт, регулирующий и регламентирующий отношение к гостю в связи с определенными потребностями общества.

Первобытное гостеприимство — это преимущественно гостеприимство в его узком значении. Оно порождено главным образом экономическими потребностями и служит в первую очередь удовлетворению этих потребностей. Ю. Липе считал, что гостеприимство впервые появилось у племен — «собирателей урожая», экология и экономика которых периодически требовали совместной эксплуатации одних и тех же угодий³³. Но Липе, как известно, несколько абсолютизировал значение выделенной им Erntevolkerstadium. Теперь показано, что такого же совместного пользования угодьями требовало и бродячее охотничье хозяйство³⁴. Вероятно, институт гостеприимства следует связывать не столько с той или иной формой или даже ступенью хозяйственной деятельности, сколько со специфическими потребностями в развитии социально-экономического общения. Престижная экономика, расцветающая на закате первобытнообщинного строя, — вот та питательная почва, на которой произросли наиболее развитые и изощренные обычаи древнейшего гостеприимства. А поскольку престижная экономика была проникнута духом эквивалентности, эти обычаи также по большей части были выражением не бескорыстного дружелюбия, а известного прагматического принципа — do ut des. Так, у североамериканских индейцев все связанные с гостеприимством расходы должны были возмещаться такими же или еще большими расходами. Визиты щедро одариваемых танцевальных партий в прериях, участников потлачей на северо-западном побережье и т. п. были неизменно взаимными. Доходило до скрупулезности: в некоторых племенах угощение бывало обильным только тогда, когда существовала уверенность, что за него будет отплачено тем же. Конечно, из этой меркантильной практики могли быть и бывали исключения. Но в целом, как резюмировал один из американистов в начале нашего века, «нельзя сказать, чтобы индейцы занимались благотворительностью, оказывая помощь тем, кто не был в состоянии ответить тем же им самим или их племени»³⁵. То же еще раньше и

57

в еще более общей форме подметил Ю. Липперт: гостеприимство, часто изображаемое у отставших в своем развитии племен «слишком блестящими красками, не есть народная добродетель, но только явление, вытекающее из данных экономических условий»^М. В антагонистических классовых обществах вторичной формации гостеприимство в значительной мере сохранило функции обеспечения межэтнического экономического общения, но вместе с тем здесь начали действовать силы, противоречиво, однако неуклонно расшатывающие прежние принципы эквивалентности. В полупатриархальных раннеклассовых обществах с характерной для них слабостью политических и правовых институтов защиты личности появилась «наемная» охрана гостя (например, рафикат у арабских бедуинов)³⁷, но и распространился своего рода культ гостеприимства как одной из высших этнокультурных ценностей. В античном мире с его высокоразвитыми товарно-денежными отношениями еще случалось, что выходцам из иноэтнической среды приходилось обращать себя в фиктивное рабство³⁸, но и сложился

международно-правовой институт защиты жизни и собственности чужеземцев типа древнегреческой проксении. В условиях феодализма господствующий класс широко использовал традиции гостеприимства как одну из повинностей зависимого населения (в частности, почти повсеместно перекладывая на него расходы, связанные с приемом собственных гостей), но и в свою очередь оказался вынужденным выказывать щедрость по отношению к малоимущим. Как показал В. К. Гарда-нов, в адыгском феодальном обществе «богатый и знатный человек должен был помогать своим более бедным знакомым», что даже породило особую разновидность «гостей с просьбой»³⁹. Последнее, впрочем, характерно не только для феодализма: известно, что всем докапиталистическим классовым обществам в той или иной мере был присущ установившийся уже в эпоху классового образования порядок, согласно которому правителям приходилось приобретать или поддерживать популярность различными акциями гостеприимства по отношению как к чужеземцам, так и к соотечественникам (широкие угощения, раздача подарков и т. п.). В капиталистическом обществе традиции гостеприимства ослабевают и сам этот институт приобретает преимущественно коммерческий характер, но постольку, поскольку сохраняется бытовое, «некоммерческое» гостеприимство, оно перестает быть безличным, оказываясь главным образом знакомым людям и часто лишь в обусловленное время. Показательна в этом отношении характеристика современного английского гостеприимства, принадлежащая перу В. Овчинникова: «С незнакомцами или незваными посетителями обычно разговаривают только через дверь, не приглашая их внутрь. Это вовсе не означает, что англичане негостеприимны. Однако гостей приглашают только заблаговременно (обычно за две — три недели) и на определенный час. Заявиться к знакомым запросто, без приглашения или известив их перед приходом по телефону, здесь не принято»⁴⁰.

Таким образом, гостеприимство не только как институционализированный обычай, но и как более широкая ценность отзывчивости

58

пробивалась к жизни извилистой дорогой. При этом в его классово-антагонистическом развитии, так же как и в развитии взаимопомощи, хорошо видны два этапа. В докапиталистических обществах гостеприимство во многом сохраняет архаический облик и выраженную этнокультурную специфику. Оно освящается религиозными воззрениями: гостеприимство предоставлялось в обязательном порядке даже преступникам, сперва в частных домах, а позднее в специальных убежищах, местах гостеприимства божества. Утрируется: например, на первый план выдвигается этикетная и обрядовая сторона обычая. Нередко используется для маскировки классовых противоречий: например, прикрывая традиционной оболочкой одну из феодальных повинностей или же выступая как акт благотворительности имущих и сильных неимущим и слабым. Напротив, в капиталистическом обществе гостеприимство лишается большинства традиционалистских черт, превращаясь в более осознанное и индивидуализированное действие и утрачивая идиллическую межклассовость.

Социализм берет от предшествующих эпох лишь лучшие черты их культурных, в том числе этнокультурных ценностей. Гостеприимство вновь становится более универсальным, теряя связь с классовой структурой общества, но одновременно остается хорошо осознанным и главное — все более утверждается в своем широком Значении. В его этнических стилях удерживается, хотя и постепенно сглаживается, этикетная сторона, что позволяет многим исследователям относить его к числу национальных черт социалистической культуры, например, узбеков или грузин⁴¹. С этим можно согласиться, если иметь в виду именно эту пока сохраняющуюся этикетную сторону, а не саму социальную ценность гостеприимства, свойственную в охарактеризованном выше виде всем социалистическим культурам.

Наконец, и в адаптации необходимо различать два ее различных аспекта. В первом случае это опять-таки стремление помочь чужому человеку в трудных для него обстоятельствах, причем помочь радикально — путем его органического включения в собственную среду. Во втором случае это те социальные потребности, которым отвечает адаптация на разных этапах ее исторического развития. В первобытной адаптации меньше всего сказывался ее первый аспект. Древнейшая ее разновидность — усыновление или удочерение отдельных чужаков родовыми коллективами — отвечала интересам не столько усыновляемых (хотя, разумеется, и их тоже), сколько усыновителей. Как это хорошо известно по североамериканским этнографическим материалам, считалось, что с обрядом усыновления чужак действительно перевоплощается в члена адаптирующего рода, и поэтому таким способом стремились предотвратить ослабление родов из-за естественной убыли, военных действий и т. п. В эпоху распада первобытнообщинного строя, с учащением военных конфликтов,

получает распространение адопция целых родов племенами и племен — объединениями племен. Так, Лига ирокезов принудила к адопции тутелов, сапони и нантикоков, конфедерация криков —

59
учен⁴² и т. д. Тогда же и по тем же причинам возникает практика взаимного усыновления вождями детей соседних вождей в целях установления дружественных и союзных отношений между племенами.

В то же время первобытная адопция при всей своей прагматической направленности не порождала социального неравенства между усыновителями и усыновленными. Такое неравенство делается возможным лишь на исходе эпохи, когда входит в обычай адопция отдельного лица или целой группы на правах младших (например, делавары в той же Лиге ирокезов⁴³). Усыновления детей из чужих коллективов, когда эти дети лишались родителей или родительского попечения, классическая первобытность, как правило, не знала. В нормальных условиях сироты обычно входили в семьи родственников; в экстремальных (как, например, у бушменов Калахари или же на многих островах Океании) все «лишние» дети умерщвлялись. И только в процессе разложения первобытного общества зародилось усыновление сирот с использованием их в качестве домашних слуг (например, у эскимосов Гренландии)⁴⁴.

Зачатки неравенства в адопции расцвели в классовых обществах. В раннеклассовой Ассирии и на Крите усыновленные попадали в постоянную зависимость, которую Ю. И. Семенов считает кабальной⁴⁵. Римский *famulus*, этот специфический член *familia*, стал только «говорящим орудием». Скандинавские конунги расширяли свой сюзеринитет, устанавливая квазиродственные воспитательско-воспитаннические связи с нижестоящими на феодальной лестнице⁴⁶, а абхазские князья, не довольствуясь возможностями этого института, вступали и в другие виды фиктивного родства со своими вассалами и крестьянами⁴⁷. Понятно, что во всех этих случаях породнение не порождало равенства статусов. В новое время появился качественно иной вид адопции — натурализация, но и она в условиях капитализма нечасто приносит отдельным иммигрантам и их группам сколько-нибудь реальное равенство с исконными членами натурализовавшего их общества. Однако на всех этих ступенях вторичной формации виден какой-то прогресс в положении человека, очутившегося в тяжелых обстоятельствах. Римский раб долгое время вообще был лишен юридического статуса, но законом Клавдия было все же запрещено умерщвление «больных и ослабленных», т. е. нетрудоспособных, рабов⁴⁸. В феодальную эпоху свободный крестьянин или мелкий феодал потому-то и охотно шел на установление фиктивного родства с магнатом, что приобретал в условиях тогдашнего произвола сильного защитника своих прав и интересов. В капиталистическую эпоху натурализация, независимо от фактического положения иммигрантов, дала им формальное равноправие. В ходе классовой истории получила развитие и адопция как усыновление или удочерение оставшихся без попечения детей. Этот обычай также рождался в противоречиях вторичной формации. В древнем мире бывало, что такие дети содержались полисной общиной и ею же затем обращались в рабство; в феодальную эпоху

60

они нередко становились так называемыми вскормленниками или другими категориями полузависимых людей; в капиталистическом обществе они далеко не всегда оказываются в равном положении с другими наследниками. В последнее время в наиболее развитых капиталистических странах получило распространение еще одно уродливое явление: неимущие родители, попав в тяжелые обстоятельства, продают детей бездетным богатым усыновителям. Но даже и в таком виде это новая социальная ценность: ведь в первобытном прошлом в экстремальных условиях существования дети вообще-теряли право на жизнь.

Социалистическое общество получило ценность адопции без-какой-либо этнической окраски. Докапиталистическая специфика традиционных форм породнения в их конкретных, часто экзотических проявлениях успела себя изжить, а развитие капитализма не принесло с собой этнодифференцирующихся особенностей натурализации иммигрантов или усыновления детей. Зато для новой ступени культурно-исторического прогресса характерно дальнейшее — и наиболее радикальное — изменение гуманистического содержания обоих этих институтов. Натурализация стала действительной интеграцией людей, получивших новое гражданство, во все сферы экономической, социально-политической и культурной жизни общества. Усыновление или удочерение детей утратило негативные аспекты и сделалось глубоко человеческим институтом, дающим возможность воспитать в условиях семьи многих детей, которые потеряли родителей или лишились родительского попечения.

Итак, историческое рассмотрение этнокультурных ценностей на примере соционормативных явлений, на наш взгляд, позволяет сделать вполне определенные выводы. Формационный критерий, если им пользоваться не механистически, а учитывая единство и многообразие теории формаций,— это вместе с тем и критерий совершенствования этнокультурных ценностей. Прогресс в этой области неотделим от общего социального и культурного прогресса и в то же время обладает двумя особенностями. Первая: при всей противоречивости тенденций классовой истории в ней постепенно кристаллизуются элементы общечеловеческих ценностей, зарождающиеся в доклассовом и получающие наивысшее развитие в бесклассовом обществе. В нашем случае это ценность солидарности во взаимопомощи, гостеприимстве и адапции. Вторая: элементы общечеловеческих ценностей развиваются с преодолением этноцентризма и ростом межэтнической солидарности. И это понятно. Этническая культура и этническое сознание не имманентны человеческой природе. Они не были известны диффузным коллективам древнейших людей, затухают в процессе растущего культурного взаимодействия человечества и едва ли найдут себе место в предсказанном В. И. Лениным⁴⁹ безнациональном будущем нашей планеты.

¹ Платон. Софист.—Соч. М., 1879, ч. 1, с. 365.

² Boas F. The mind of primitive man. N. Y., 1938 (1-t ed. 1911).

³ Herskovits M. Man and his works. The science of cultural anthropology. N. Y.,

61

1949; *Idem*. Cultural anthropology. N. Y., 1955; *Idem*. Cultural relativism. N. Y., 1972.

^{4*} См. содержательный обзор: Ерасов Б. С. В поисках «африканской философии». — ВФ, 1971, № 1.

⁵ Аргановский С. Н. «Культурный» релятивизм в американской этнографии. — В кн.: Современная американская этнография. Теоретические направления и тенденции. М.: Изд-во АН СССР, 1963, с. 101—102; см. также: *Он же*. Историческое единство человечества и взаимное влияние культур. Л., 1967; Мар-карян Э. С. Критика концепции эквивалентных цивилизаций. — ВФ, 1963, № 8.

•* Аверкиева Ю. П. Неозволюционизм, релятивизм и расизм. — В кн.: Расы и народы. М.: Наука, 1971, 1, с. 44.

⁷ Levi-Stross C. Anthropology: its achievements and future. — CA, 1967, v. 7, N 2, p. 125.

⁸ Stace W. T. Ethical relativity. — In: Problems of ethics. A book of reading. N. Y., 1961, p. 40.

⁹ См., например, сборник: Актуальные проблемы марксистской этики. Тбилиси, 1967, с. 39 и др.

¹⁰ Токарев С. А. «Избегание» и «этикет». — СЭ, 1979, № 1, с. 74.

¹¹ Rostow W. W. Politics and the stages of growth. Cambridge, 1971, p. 25. Критику его взглядов см.: Жуков Е. М., Варг М. А., Черняк Е. Г., Павлов В. И. Теоретические проблемы всемирно-исторического процесса. М.: Наука, 1979, с. 91.

¹² См., например: Момжян Х. Н. Октябрьская революция и крах идеалистических концепций общественного развития. М., 1967, с. 40; Титаренко А. И. Нравственный прогресс (основные исторические черты нравственного прогресса в докоммунистических общественно-экономических формациях). Л., 1969, с. 133—134; Макаровский А. А. Общественный прогресс. М., 1970; Петропавловский Р. В. Диалектика прогресса и ее отражение в нравственности. М.: Наука, 1978, с. 131.

¹³ Дробницкий О. Г. Проблемы нравственности. М.: Наука, 1977, с. 41, 69; Давидович В. Е., Жданов Ю. А.

Культура как процесс. — Изв. Сев.-Кавк. науч. центра высш. школы. Обществ. науки, 1976, № 3, с. 40—48.

¹⁴ Каган М. С. Принципы построения историко-культурной типологии. — Изв. Сев.-Кавк. науч. центра высш. школы. Обществ. науки, 1976, № 3, с. 40—48.

¹⁵ Дробницкий О. Г. Ценность. — БСЭ, изд. 3. М., 1978, с. 492.

¹⁶ Еородай Ю. М., Келле В. Ж., Плимак Е. Г. Наследие Карла Маркса и некоторые методологические проблемы исследования докапиталистических обществ и генезиса капитализма. — В кн.: Принцип историзма в познании социальных явлений. М.: Наука, 1972, с. 69—70 (переиздание: *Он же*. Наследие К. Маркса и проблемы теории общественно-экономических формаций. М.: Политиздат, 1974). О генерализующем и более дробном членениях исторического процесса см. также: Поршнев Б. Ф. Роль социальных революций в смене формаций. — В кн.: Проблемы социально-экономических формаций. Историко-типологические исследования. М.: Наука, 1975.

¹⁷ Тугаринов В. П. О ценностях жизни и культуры. Л., 1960, с. 3; *Он же*. Теория ценностей в марксизме. Л., 1968, с. 11; Анисимов С. Ф. Ценности реальные и мнимые. М., 1970, с. 19.

¹⁸ Malinowski B. K. A scientific theory of culture. N. Y., 1960, p. 36, 48.

¹⁹ Василенко В. А. Ценность и ценностные отношения. — В кн.: Проблема ценности в философии. М.; Л.: Наука, 1966, с. 41—42; Дробницкий О. Г. Мир оживших предметов. Проблема ценности в марксистской философии. М., 1967, с. 13; Столович Л. Н. Природа эстетической ценности. М., 1972, с. 176—184.

²⁰ Чебоксаров Н. Н., Чебоксарова И. А. Народы, расы, культуры, М.: Наука, 1971, с. 242-246.

²¹ См.: Маркарян Э. С. Культурологическая теория Лесли Уайта и исторический материализм. — ВФ, 1966, № 2, с. 78—88.

²² Вромлей Ю. В. Этнос и этнография. М.: Наука, 1973, с. 210.

²³ Там же, с. 64—75; Токарев С. А. Разграничительные и объединительные функции культуры. — IX МКАЭН, Докл. сов. делегации. М.: Наука, 1973.

•* Смирнова Я. С., Першиц А. И. Избегание: формационная оценка или «этический нейтралитет»? — СЭ, 1978, № 6; *Он же*. Еще раз о формационном и ре-

62

лятивистском подходах к оценке культурных явлений. — СЭ, 1979, № 5; Першиц А. И. Традиции и культурно-

исторический процесс.— НАА, 1980, № 3.

²⁵ *Sahlins M. D.* On the sociology of primitive exchange.— In: *The relevance of models for social anthropology.* L., 1965, p. 147.

²⁶ Подробнее см.: *Крюков М. В.* Этнографические факты как источник излучения первобытности: проблема критериев стадийной глубины.— В кн.: *Этнография как источник реконструкции истории первобытного общества.* М: Наука, 1979, с. 56.

²⁷ *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства.— *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 21, с. 99.

²⁸ Ср., например, взаимопомощь в форме услугуобмена в среде капиталистических фермеров: *Семенов Ю. И.* Первобытная коммуна и соседская крестьянская община.— В кн.: *Становление классов и государства.* М.: Наука, 1976, с. 50—66.

²⁹ *Маркс К., Энгельс Ф.* Манифест Коммунистической партии.— *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 4, с. 426—428.

³⁰ *Кулов С. Д.* Против вредных пережитков прошлого. Орджоникидзе, 1955; *Мамакаев М. А.* Чеченский тайп (род) в период его разложения. Грозный, 1973, с. 74—79.

³¹ *Чотанов А.* О национальных традициях народов Средней Азии. Фрунзе, 1964; *Алиев А. К.* Народные традиции, обычаи и их роль в формировании нового-человека (на материалах автономных республик Северного Кавказа). Авто-реф. канд. дис. Махачкала, 1968.

³² Ср.: *Смирнова Я. С.* Детский и свадебный циклы обычаев и обрядов у народов Северного Кавказа.— В кн.: *Кавказский этнографический сборник.* М.: Наука, 1976, VI, с. 96—97.

³³ *Лиле Ю.* Происхождение вещей. Из истории культуры человечества. М., 1954. с. 313.

³⁴ См.: *Шнирельман В. А.* Протоэтнос охотников и собирателей (по австралийским данным).— В кн.: *Этнос в доклассовом и раннеклассовом обществе.* М: Наука, 1981, с. 102.

³⁵ *Mooney J.* Hospitality.— In: *Handbook of American Indians North of Mexico.* Washington, 1907, pt. 1, p. 572.

³⁶ *Липперт Ю.* История культуры. СПб., 1894, с. 192.

³⁷ *Перишиц А. И.* Хозяйство и общественно-политический строй Северной Аравии в XIX —первой трети XX в. (историке — этнографические очерки). М.: Изд-во АН СССР, 1961, с. 115.

³⁸ *Маяк И. Л.* Взаимоотношения Рима и италийцев в III—II вв. до н. э. М., 1971., с. 141.

³⁹ *Гарданов В. К.* Общественный строй адыгских народов (XVIII — первая половина XIX в.). М.: Наука, 1967, с. 318.

⁴⁰ *Овчинников В.* Корни дуба.— НМ, 1979, № 4, с. 224.

⁴¹ См., например: *Султанова Ф.* Роль народных традиций в формировании и развитии коммунистической морали (на материалах Узбекской ССР). Авто-реф. канд. дис. Ташкент, 1972, с. 12.

⁴² *Аверкиева И. П.* Индейцы Северной Америки. От родового общества к классовому. М.: Наука, 1974, с. 229—230, 249.

⁴³ *Hewitt J. N. B.* Adoption.— In: *Handbook of American Indian...* pt. 1, p. 16.

⁴⁴ *Файнберг Л. А.* Общественный строй эскимосов и алеутов: от материнского рода к соседской общине. М.: Наука, 1964, с. 129.

⁴⁵ *Семенов Ю. И.* Об одной из ранних нерабовладельческих форм эксплуатации.— В кн.: *Разложение родового строя и формирование классового общества.* М.: Наука, 1968, с. 259.

⁴⁶ *Гуревич А. Я.* Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М., 1970, с. 79—80.

⁴⁷ *Смирнова Я. С.* Аталычество и усыновление у абхазов в XIX—XX вв.— СЭ. 1951, № 2.

⁴⁸ *Гай Светоний Транквилл.* Жизнеописание двенадцати цезарей. Academia, MCMXXXVIII, с. 345.

⁴⁹ *Ленин В. И.* О карикатуре на марксизм.— Поли. собр. соч., т. 30, с. 120—123; *Он же.* Задачи пролетариата в нашей революции.— Там же, т. 31, с. 167—168.

63

В. А. ШНИРЕЛЬМАН

КЛАССООБРАЗОВАНИЕ

И ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ КУЛЬТУРЫ

(По океанийским этнографическим материалам)

Одной из ярких особенностей современной науки является растущий интерес к общим проблемам культуры, стремление глубоко проанализировать этот феномен, выявить его структуру и функции. Вместе с тем теоретическим вопросам культуругенеза до сих пор уделялось недостаточно внимания, что в особенности относится к ранним этапам человеческой истории.

В нашей литературе прочно утвердилось сформулированное В. И. Лениным¹ положение о расчленении культуры классового общества на две культуры, имеющие классовую окраску: культуру эксплуататоров и культуру эксплуатируемых². Некоторые западные ученые также склонны подчеркивать дифференциацию культуры на определенных этапах общественного развития. Так, Э. Лич считает наличие особых культур, или, иначе говоря, субкультур, одной из определяющих черт классового общества³. Правда, он понимает классы не в марксистском, а в веберянском духе. Для современной западной науки вообще характерна подмена проблемы классовой структуры общества (в марксистском ее понимании) иной, хотя и близкой проблемой, связанной с социальной стратификацией. Да и сама социальная стратификация понимается

буржуазными исследователями зачастую по-разному.

«Социальная стратификация» — важное понятие, не тождественное понятию «расслоение общества на классы». Она означает разделение общества на отдельные слои, различающиеся по статусу. Как отметили С. Л. Утченко и И. М. Дьяконов, «вполне мыслимо общество с определенной иерархией юридических (и социальных) статусов, с наличием общественных рангов и градаций или, говоря иными словами, такое общество, где уже наблюдается социальное неравенство, но еще нет четко сложившихся классов»⁴.

Появлению социальной стратификации, очевидно, соответствовало и сложение социальных различий в культуре людей, принадлежавших к разным общественным слоям. Следовательно, расщепление единой культуры этноса предшествовало сложению классового общества: «две культуры» зародились еще в рамках первобытного общества в эпоху его разложения. Однако это положение относится лишь к тому процессу расчленения культуры, который был прямо связан с развитием классовообразования: речь здесь идет о «культурах» различных социальных слоев. Если же иметь в виду социальные группы⁵, образованные, например, разными половозрастными категориями, то они возникли в гораздо более глубокой древности.

64

Такие же древние и сопутствовавшие им культурные различия. Так, еще у аборигенов Австралии вычлениаются половые и возрастные (поколенные) субкультуры, которые проявляются прежде всего в деятельности и поведении, а иногда и во внешних знаках различия⁶. Не касаясь этого вопроса детально, следует упомянуть, например, такие факты, как отличия в поведении до и после инициации⁷, монополию стариков на производство орудий, утвари и церемониальных предметов⁸, отличие погребальных обрядов женщин и детей, с одной стороны, и взрослых мужчин — с другой — у некоторых групп австралийцев⁹.

Таким образом, некоторые культурные различия в рамках единой культуры общества зародились задолго до возникновения классов и даже задолго до начала процесса социальной стратификации. Эта проблема выходит за рамки данной статьи, в которой речь пойдет только о дифференциации культуры в связи с классовообразованием. Такая ориентация статьи определила и смысл, вкладываемый здесь в понятие «культуры субсоциума»: в настоящей работе под ним подразумевается культура социального слоя.

Многие вопросы, связанные с формированием культуры субсоциумов, остаются до сих пор неизученными. Неясно, например, в каком виде выступала культура субсоциумов в период своего становления, какие сферы культуры она охватила впоследствии и как она соотносилась со всей культурой этноса. По ряду вопросов существуют разногласия: некоторые специалисты связывают дифференциацию культуры только с появлением оформленных классов¹⁰, другие — и таких большинство — с периодом разложения первобытного общества¹¹. В настоящее время в западной науке принято считать, что культура субсоциумов возникает в вождествах¹², т. е. в предклассовых обществах, причем именно она является основным археологическим критерием для различения вождеств, с одной стороны, и обществ с более ранними общественными структурами — с другой¹³. Однако собранные Г. Ландтманом уже в 30-е годы многочисленные данные о социально-культурных различиях у народов самых разных уровней развития¹⁴ заставляют предполагать, что этот критерий не являлся сколько-нибудь жестким и им следует пользоваться с большой осторожностью.

Книга Г. Ландтмана и ныне бесценный свод материалов о социально-культурной дифференциации, наблюдавшейся в первобытном обществе. Однако весьма серьезным ее недостатком является отсутствие у автора интереса к культурной динамике. Это не позволило ему проанализировать процесс формирования культуры субсоциумов. Цель настоящей работы заключается в проведении именно такого анализа на материалах одного региона — океанийского. Прежде чем перейти к рассмотрению проблемы становления социальных субкультур, необходимо остановиться на определении понятия «культура», многозначность которого неоднократно отмечалась исследователями. В советской культурологической литературе культура понимается в широком смысле как «специфически харак-

3 Заказ № 937

65

терный для людей способ деятельности и объективированный в различных продуктах результат этой деятельности»¹⁵ или, иначе говоря, «культура обнимает собой систему внебиологически выработанных средств и механизмов, благодаря которым мотивируется, направляется, координируется, реализуется и обеспечивается человеческая деятельность»¹⁶. С этой формулировкой, выдвинутой Э. С. Маркаряном, в принципе согласны и многие другие

специалисты (Э. В. Соколов, Ю. В. Бромлей, М. С. Каган, Е. В. Боголюбова и др.)¹⁷. Сложнее обстоит дело с пониманием внутреннего строения культуры, ее структуры. Наиболее детально этот вопрос был рассмотрен М. С. Каганом, выделившим в культуре прежде всего два структурных разграничения: 1) технико-технологический и предметно-продуктивный аспекты; 2) материальное, духовное и художественное подразделения. Иначе говоря, каждое из трех подразделений второго разграничения включает как определенные формы деятельности и социальные отношения в процессе этой деятельности, так и их материальное воплощение, которые и составляют суть первого разграничения. Материальная культура, по М. С. Кагану, распадается на следующие подвиды: 1) производственно-техническая культура (средства производства и предметы потребления); 2) культура воспроизводства человеческого рода; 3) физическая культура; 4) социально-политическая культура. Каждому из этих подвидов соответствуют свои формы человеческой деятельности и общения между людьми. Духовная культура связана с четырьмя основными видами деятельности: с проективной, познавательной, ценностно-ориентационной (идеологической) и с духовным общением. Художественная культура характеризуется художественным производством и потреблением предметов искусства¹⁸.

К сожалению, предложенная М. С. Каганом классификация не обладает большой четкостью, внутренне противоречива и поэтому не может полностью удовлетворить исследователя. Выделяя особой рубрикой художественное подразделение, так как в него входят элементы и материальной и духовной культур, М. С. Каган не замечает, что более дробные включаемые им в три основных подразделения подвиды очень часто отличаются той же двойственностью.

Совершенствуя схему М. С. Кагана, следует, по-видимому, строго отделять два универсальных принципа членения культуры от конкретных ее форм. Первый принцип вслед за Э. С. Маркаряном сформулировал сам М. С. Каган: любая форма культуры включает как деятельность по ее производству и воспроизведению, так и объективированные результаты этой деятельности. Второй принцип связан с традиционным делением последних на материальные и духовные¹⁹. Оба принципа неизбежно присутствуют в любой из конкретных форм культуры. Что же касается этих форм, то они столь же многообразны, как и виды самой деятельности. К ним относятся культура производства, культура потребления, социо-

66

нормативная культура, физическая культура, религиозная культура, художественная культура и т. д. Названные формы культуры иерархичны, они включают более дробные подразделения. Например, культура производства распадается на культуру производства материальных и духовных ценностей, с одной стороны, и культуру воспроизводства самого человека — с другой. Но так как человек воспроизводится как существо социальное, то последняя включает не только физическое воспроизводство и сопутствующие ему культурные атрибуты, но и социальное воспроизводство, т. е. социализацию личности, системы воспитания. Отдельные формы культуры порой не разделяются резкими границами, а напротив, кое-где даже перекрывают друг друга. Продукты художественной культуры и даже само художественное творчество могут иногда служить целям религиозного культа. Системы воспитания также порой включают некоторые религиозные элементы, что ярче всего проявляется в обрядах инициации.

Определив основные элементы структуры культуры, можно перейти к анализу процессов культурной динамики в эпоху разложения первобытного общества. Объектом такого анализа избраны океанийские общества, уровень развития которых ко времени европейской колонизации был более или менее хорошо изучен путем сравнительного анализа как советскими (С. А. Токарев, В. Р. Ка-бо)²⁰, так и зарубежными учеными (М. Д. Сэлинс, И. Гоулдмен)²¹. За неимением возможности сделать полный обзор меланезийских и полинезийских данных, анализ велся выборочно, с привлечением наиболее ярких и показательных для рассматриваемой проблематики материалов. Главная задача состояла в сравнении обществ, различавшихся по уровню развития, и выявлении, таким образом, устойчивых тенденций формирования культур субсоциумов. Для выполнения поставленной задачи сначала материал описывался и анализировался по региональному принципу, а потом строилась эволюционная схема. Такая методика отвечала нескольким важным потребностям. Прежде всего решалась важная источниковедческая задача. Вопреки прямолинейному эволюционистскому подходу было бы ошибочным считать каждое из отдельных океанийских или любых других обществ полным отображением какой-либо из стадий исторического процесса в чистом виде. Ведь благодаря действию целого ряда факторов (природных, культурных и т. д.) общества, стоящие на одном уровне развития, далеко не идентичны; одни и те же культурные механизмы могут действовать в них по-разному, а одни и те же задачи могут в различной обстановке решаться каждым из обществ по-своему.

Что касается Океании, то здесь задачу исследования усложняет то обстоятельство, что некоторые из описанных этнографами обществ в той или иной мере контактировали с более развитыми соседями задолго до появления европейцев. Такая картина наблюдалась в северных и восточных районах

Меланезии, которые время от времени навещались полинезийцами и в меньшей степени — микронезийцами. Влияние пришельцев не могло не сказаться на

67

3*

темпах развития отдельных меланезийских обществ, в особенности, если чужеземцы, как иногда случалось, селились среди местного населения. Наиболее интенсивные контакты с полинезийцами наблюдались на островах Фиджи, меньше — на Новой Каледонии, еще меньше — на Новых Гебридах и Соломоновых островах²². Видимо, не случайно степень социально-культурного развития на Новой Каледонии и Фиджи была выше. И все же развитие культуры в целом и отдельных ее аспектов вряд ли следует связывать с прямым импортом извне, ибо, как справедливо отмечал С. А. Токарев, условия для развития имелись в самой Меланезии²³. Кроме того, привнесенные полинезийцами элементы культуры порой достаточно специфичны и без труда распознаются.

Следовательно, прежде чем фиксировать генеральную линию развития, необходимо было изучить характер социально-культурной вариативности. Только такой подход способен помочь отчленить существенное от несущественного, общее от частного. Правда, в ряде случаев неизбежны некоторые повторы. Однако они несут важную смысловую нагрузку: позволяют показать тот конкретный историко-культурный контекст, в котором может существовать одно и то же явление или действовать один и тот же механизм. Методика, учитывающая региональные различия между различными обществами, позволяет исследователю решить две, казалось бы, прямо противоположные задачи: с одной стороны, показать действие социально-культурных механизмов в их конкретном контексте во всем их многообразии и дать историческое объяснение этой вариативности, а с другой — выявить ту структуру, которая лежит в ее основе, порождая те или иные механизмы или явления. Решение первой задачи помогает отчленить случайное от закономерного, а второй — наметить устойчивые тенденции эволюции изучаемых механизмов или явлений. Кроме того, последовательное применение такой методики дает возможность читателю проверить справедливость выводов автора.

И последнее. Терминология лидерства, иерархии, руководства до сих пор остается малоразработанной, что порождает путаницу. Уже в 20-х годах С. А. Токарев указал на расплывчатость термина «вождь», применявшегося для самых разных лидеров, порой существенно различавшихся по степени влияния, статусу и функциям²⁴. Между тем и ныне этот термин трактуется различными специалистами далеко не однозначно. Путь к совершенствованию подобного рода терминологии сейчас имеется. Он был открыт несколько десятилетий назад усилиями исследователей, изучавших место так называемого «большого (сильного) человека» в меланезийских обществах. Сравнительным анализом удалось установить, что в большинстве меланезийских обществ лидерство еще не превратилось в формальный институт и достигалось путем исключительно личной активности, тогда как в Полинезии и наиболее развитых районах Меланезии оно было институционализировано и часто являлось наследственной прерогативой. Это наиболее существенное качественное различие первобытных социально-потестарных систем, и оно,

R9

думается, может быть положено в основу более дифференцированной терминологии. В настоящей работе лица, занимающие руководящий неформальный пост в обществах ранних земледельцев и скотоводов, достигшие его благодаря личным качествам и успехам, будут называться предводителями или лидерами. Термин «старейшина» в данном случае способен лишь ввести в заблуждение, так как лидер далеко не всегда бывает самым старым человеком и не всегда вообще старым. Чаще всего предводители происходили из группы взрослых мужчин среднего возраста. Термин «большой человек» не тождествен термину «лидер»: в группе обычно имеется несколько «больших людей», но лишь один из них является общепризнанным лидером. Поэтому в таком обществе наблюдается постоянное соперничество между претендентами на это положение. С другой стороны, во всех более или менее развитых районах Меланезии «большие люди» всегда были богачами. Здесь термин «большой человек» и «богач» могут считаться синонимами. Такого соответствия не наблюдалось лишь в некоторых отсталых областях Новой Гвинеи, где богатство служило не более чем одним из критериев выделения «больших людей», и часто далеко не самым важным.

Термин «вождь» следует применять лишь по отношению к тем лидерам, которые занимали фиксированную формальную должность по наследственному или псевдонаследственному праву. Правда, не всегда удастся провести четкое разграничение между вождями и обычными лидерами,

потому что в период становления вождеской власти право сильного и наследственное право тесно переплетались, между ними порой наблюдалось некоторое соперничество. Это интересное явление будет подробнее рассмотрено ниже.

С возникновением вождеств возникла особая прослойка знати, или аристократии, состоявшая из близких родственников вождей и их приближенных, место которых в обществе определялось прежде всего наследственным правом. В западной науке эту прослойку иногда называют «классом вождей», что неверно, так как общественные классы, в научном определении этого термина, еще не вычленились. Выходцы из знати занимали руководящие посты в аппарате управления вождеством, и именно они определяли преемника усопшего вождя, а порой даже смещали вождя, осмелившегося посягнуть на их права.

Во избежание путаницы для неформальных руководителей бродячих групп охотников и собирателей лучше закрепить термин «главарь» или «вожак».

Процесс расщепления культуры этноса в условиях классовообразования невозможно рассматривать, не затрагивая саму проблему классовообразования, ибо без этого нельзя понять сути культурной динамики. Поэтому в настоящей работе процесс классовообразования также рассматривается достаточно детально.

69

Наиболее полную обобщенную характеристику «больших людей» в Меланезии дал К. Барридж, предпочитавший называть их руководителями (менеджерами). По его словам, такой человек «обычно должен быть физически сильным, мускулистым, стройным, энергичным, атлетически сложенным, ловким, хорошим танцором»²⁵. Важной чертой внешней привлекательности считалась чистая блестящая кожа. Кожные болезни рассматривались как существенное препятствие на пути к успеху. Большой человек вообще не мог стать лидером. В идеале от «большого человека» требовали активной деятельности, уважения к другим людям, любви к детям и в то же время ожидали от него ревнивого отношения к своей славе «Большой человек» был привлекателен для женщин и часто склг нял их к супружеской неверности.

Мужчина, претендующий на статус «большого человека», должен был ежедневно всем своим поведением доказывать, что он обладает необходимыми для этого качествами. Среди последних немаловажно^ значение имели ораторское и военное искусства, умение колдовать, производственный опыт, однако главным для «большого человека» считалось трудолюбие, обладание богатством и организаторские способности. Влияние и авторитет «большого человека» определялись размерами социальной сети, центром которой он являлся, т. е. находились в прямой зависимости от количества его родственников, свойственников и «друзей». Укреплению и расширению социальных связей служили многоженство, гостеприимство, широкое участие в отношениях дарообмена и устройстве пиров, помощь сородичам в уплате брачного выкупа и выполнение других обязательств, частые визиты в соседние и более удаленные общины. Столь бурная деятельность требовала немалых материальных затрат. Поэтому «большой человек» должен был быть богатым, что только и позволяло ему проявлять ожидаемую от него «щедрость»²⁶.

Статус «большого человека» был связан не только с почетом и уважением, но и с определенной долей риска. Его убийство считалось весьма почетным, поэтому он чаще других подвергался нападению во время частых путешествий и боевых действий и служил объектом колдовства. Правда, это несколько не останавливало большинство мужчин, заветным желанием которых было стать «большим человеком». Воспитание у детей соответствующих качеств составляло важный элемент социализации личности.

На противоположном полюсе меланезийского общества, за исключением некоторых отсталых районов Новой Гвинеи, находились оедняки, с трудом снабжавшие себя пищей, не имевшие ее излишков и потому неспособные участвовать в нормальной социальной жизни. Таких людей презирали, считали морально ущербными. Они жили обычно на окраине поселка²⁷.

Такова самая общая характеристика социальной стратификации большинства меланезийских обществ. Теперь рассмотрим ее детально и попробуем наметить динамику и характер культуры субсоциумов в период ее становления.

Начнем с Новой Гвинеи. Здесь в горных районах обитали мно-

70

гочисленные группы ранних земледельцев и свиноводов. В Восточных Нагорьях и на окраинах центральных гор жили более отсталые общества, более развитые занимали центральную и западную части острова²⁸. Бедность населения восточных гор существенно сказывалась на статусе «большого человека». До прекращения войн, т. е. до середины XX в., им мог стать прежде всего физически сильный мужчина с агрессивным, вспыльчивым характером, который регулярно участвовал в войнах и заслужил славу доблестного воина и военного организатора. Он чаще всего признавался главой

общины и представлял ее интересы во взаимоотношениях с другими группами²⁹. Представители этнолингвистической группы таи-рора, вспоминая о «большом человеке» по имени Матото, указывали прежде всего на его физическую силу, агрессивность, умение внушать страх и военное искусство и подробно описывали именно его военные подвиги³⁰. В некоторых группах авторитет военного предводителя повышался умением колдовать, знахарством и гаданием, однако это качество не считалось для лидера строго обязательным³¹. Лидер должен был обладать красноречием, причем в период после окончания войн роль ораторского искусства необычайно возросла³². У таких групп, как камано, джате, усуруфе и форе, ораторское искусство, наряду с воинской доблестью, включалось в понятие силы: считалось, что сила речи имеет то же значение, что физическая сила на войне. С помощью публичных выступлений «большой человек» мог управлять поведением своих сторонников³³. На собраниях общинников имели право выступать все взрослые мужчины без исключения, но, как правило, чаще всего на них выступали именно «большие люди»³⁴. Вместе с тем красноречие не было для последних обязательным качеством. В ряде случаев от них даже не требовалось знаний генеалогий, к которым апеллировали хорошие ораторы, повышая тем самым свой престиж³⁵. Впрочем, в любом случае у «больших людей», имевших много свойственников и друзей и часто путешествовавших, кругозор был несравненно шире, чем у остального населения, и это помогало им при публичных выступлениях. Повсюду «большие люди» отличались богатством, т. е. имели больше огородов и свиней, чем другие общинники. Однако в Восточных Нагорьях, где многолюдные пиры и празднества устраивались не так часто и не так пышно, раздача богатств служила лишь второстепенным фактором в формировании статуса «большого человека», это было одно из средств вербовки сторонников³⁶. Здесь не было сколько-нибудь существенных социально-культурных различий между людьми и внешних символов власти и престижа. Так, у таи-рора не наблюдалось каких-либо резких социальных различий в типах жилищ, одежды, утвари, хотя отмечалось некоторое отличие в пищевом рационе. Не было и особых титулов, кроме названия «сильный человек». Однако представители старых, издавна живущих в данном месте линиджей имели некоторые социальные преимущества перед новопришельцами, а поведение людей различалось в зависимости от статуса³⁷. Дж. Уотсон проиллюстрировал эту си-

71

туацию на примере Матото, весьма влиятельного человека у таи-рора. Авторитет Матото и страх перед его могуществом были настолько велики, что люди ходили в его присутствии, замедлив шаг, потупив взор или отведя глаза в сторону, а говорили тихим голосом. Сам Матото отличался властной и горделивой осанкой, в бою его легко узнавали по представительному облику и огромному черному щиту, который он держал в руке³⁸.

Особое значение жители Новой Гвинеи придавали останкам «больших людей». Считалось, что кости последних обладают /магической силой и дают благополучие владельцам. Так, когда погиб Матото, тело его было выставлено на всеобщее обозрение в течение 9 дней, а затем перенесено в лес. После разложения мягких тканей кости скелета Матото разобрали его родичи и друзья. Считалось, что дух Матото в отличие от духов других предков несколько раз появлялся в поселке и помогал своим сородичам³⁹.

У этнолингвистической группы маринг, обитавшей на северной окраине Центральных Нагорий, статус «большого человека» во многом был сходен с описанным. У маринг выделялось несколько типов «больших людей», статус которых был связан со следующими качествами: принадлежностью к возрастной группе ю нга (от 20 до 40 лет) или реже — к ю май (старше 40 лет), с физической силой, вспыльчивым агрессивным характером, внешней привлекательностью, родством с умершим влиятельным мужчиной, поддержкой со стороны «духов воинственных предков» и, наконец, способностью общаться с духами предков. Обладатели двух последних качеств являлись безусловными «большими людьми», остальные могли достичь этого статуса в течение последующей жизни. Таким образом, и у маринг богатство, раздача даров не составляли обязательных требований, необходимых для получения статуса «большого человека». Напротив, первостепенную важность имело «общение с духами», причастность к колдовству. Особенно важным считалось умение общаться с духами воинственных предков, т. е. с духами погибших в бою воинов, которые считались наиболее сильными: они передавали людям знания о военном деле, посвящали их в тайны военных ритуалов и обучали выращиванию «мужских» растений (банан, сахарный тростник, панданус). Вообще, если общаться с духами могли все взрослые мужчины, то «слышать разговор духов», по мнению маринг, были способны только «большие люди», колдуны. Это общение происходило с помощью специального ритуала в мужском доме, священной роще или особом «доме военной магии». Контакт с духами достигался с помощью жевания особого листа и был доступен только умелому оратору. Главным колдуном у маринг считался тот, кто охранял священные военные предметы — камни, тесно связанные с предками-воинами и хранившиеся в доме военной магии. Если в роду обычно было несколько колдунов, то главным был лишь один из них. Каждый род имел только один дом военной магии. Главный колдун играл важную роль в военном деле, ибо именно он готовил воинов к бою и

разрабатывал военную стратегию.

72

У маринг колдуны имели то же значение, что «большие люди» в других районах. Они не только ведали религиозными ритуалами, но и руководили дарообменом и сопутствовавшими ему церемониями. В результате они становились владельцами наиболее крупных стад свиней и имели более глубокие познания в разведении домашних животных. Чаше других устраивая убой свиней, колдуны существенно повышали свой престиж, так как убой свиней имел огромное ритуальное значение. Свиная голова ассоциировалась с головой духа предка, и поедая ее, колдун, как полагали маринг, получал важные знания о жизни.

Колдуны не имели внешних знаков отличия. Однако их поведение имело некоторые особенности и регулировалось рядом табу и привилегий. Так, им запрещалось находиться у очага с женщиной, употреблять в пищу некоторых животных и растения, путешествовать по определенным районам. Колдуны вели себя свободнее других людей, так как их боялись и не оказывали им никакого сопротивления. Если колдун спокойно сидел, погруженный в раздумья, к нему боялись подойти, считая, что вокруг него находятся духи. Его молчание больше воздействовало на окружающих, чем речь.

Лишь в одном случае претенденты на статус «большого человека» украшались внешними атрибутами. Это были красивые мужчины, которых отправляли в соседние общины за невестами для сородичей. Таких мужчин украшали красивыми перьями и надевали на них изящные пояса из шкур сумчатых животных. Маринг очень ценили «больших людей» и оберегали их от нападения врагов. Их смерть скрывали, чтобы не позволить врагам ликовать. Напротив, о смерти простых людей широко оповещали все окружающие селения⁴⁰.

В Центральных и Западных Нагорьях социальная роль богатства и организации общественной деятельности (трудовой и пр.) значительно возрастала. «Большие люди» занимали здесь центральное место в устройстве коллективных праздников и церемоний, организовывали общественные работы и дарообмен, завоевывали славу публичными выступлениями. Обладая богатством и участвуя в устройстве церемоний, претендент на лидерство лишь тогда добивался влияния, если он умел убеждать и уговаривать людей, если он обладал красноречием. Так, у чимбу «большие люди» являлись постоянными ораторами на общинных собраниях, а наиболее выдающиеся выступали на собраниях рода и племени ". У кума (миньи) фактическим предводителем общины считался тот из «больших людей», который выступал на межобщинных церемониях, а следовательно, ведал внешними сношениями". То же самое наблюдалось у энга, которые награждали титулом «большого человека» организатора и руководителя межобщинных престижных обменов мока и тее⁴³. У медла значение ораторского искусства было настолько велико, что при наличии всех других необходимых качеств мужчина не становился «большим человеком», если не обладал красноречием⁴⁴. У экаги (капаука) ораторское искусство наряду с богат-

73

ством и щедростью также считалось важнейшим качеством «большого человека» ". Пожалуй, из всех наиболее развитых папуасских групп лишь дани не признавали ораторские способности престижными⁴⁶.

Повсюду на Новой Гвинее ораторы выделялись на собраниях манерой держаться, стилем речи, причем интонация, артистизм, расстановка правильных акцентов зачастую больше воздействовали на слушателей, чем смысл слов. Наиболее почитались те ораторы, которые могли долго и образно говорить, прежде чем высказать свое мнение. Хороший оратор обладал чувством такта, умело учитывал характер собеседников, знал историю общин и их взаимоотношений. Обычно «большие люди» выступали в конце собрания, когда точки зрения были выяснены и надо было выразить мнение большинства⁴⁷. Как правило, оратор не выделялся какими-либо внешними атрибутами. Однако у кума оратор имел знаки отличия: ими служили топорик и копьё, которые он держал в руках⁴⁸.

Авторитет «большого человека» повышался, если он одновременно являлся колдуном и искусным воином, причем в некоторых обществах эти функции считались для него необходимыми. Однако сами по себе умение колдовать и военная доблесть еще не позволяли человеку обрести искомый титул⁴⁹. Пожалуй, только у дани поенное искусство было главным требованием, предъявлявшимся к «большому человеку»⁵⁰.

Колдун обычно занимал особое место в обществе: его поведение регулировалось системой табу. Его статус находил и некоторое отражение в материальной культуре; так, у кума колдун принимал пищу в одиночку и имел отдельный очаг, ему было запрещено делиться пищей с кем бы то ни было. Только колдун мог входить в особый дом, в котором хранилось оружие. Мужчина, сочетавший способности могущественного колдуна и оратора, имел право стать церемониальным лидером и организовывать важнейший ритуальный праздник, проводившийся раз в несколько лет^М.

В прошлом военные функции лидера ценились выше, чем в последние десятилетия, когда войны на

Новой Гвинее прекратились⁵². Вообще, как показывают специальные исследования, развитие военного дела было тесно связано с активностью «больших людей»⁵³. С другой стороны, церемониальные обмены в прошлом были, видимо, менее развиты, да и дарообменная сеть была, несомненно, уже, что было связано с постоянной военной угрозой⁵⁴.

Как и в восточных районах, в Центральном и Западном Нагорьях лидеры и «большие люди» почти не отличались от остальных общинников по образу жизни, в одежде, жилище, пище и т. д., они почти не имели каких-нибудь внешних знаков отличия и символов статуса и власти. «Большой человек» в обыденной обстановке внешне не выделялся из среды своих сородичей⁵⁵.

Повсюду на Новой Гвинее, готовясь к празднику, люди надевали специальные наряды и украшения: головные уборы из перьев, плетеные пояса, наручные повязки, раскрашенные дощечки и т. д. Все это должно было свидетельствовать о здоровье, красоте,

74

мужественности и богатстве их владельцев⁵⁶. Казалось бы, украшения «больших людей» и лидеров должны были отличаться особой пышностью, выделяя их из массы общинников. Однако это наблюдалось далеко не везде. У кума во время неритуальных встреч лидер надевал на голову потрепанное, грязное крыло ястреба. Во время главных ритуалов лидер имел право носить головной убор из крыла ястреба, тогда как у других мужчин были более красивые головные уборы⁵⁷. У дани внешние показатели социальной дифференциации почти полностью отсутствовали. Лишь некоторые из «больших людей» одевали иногда головной убор из раковин улитки⁵⁸.

Наиболее четкие внешние атрибуты статуса описаны у медлпа. Здесь внешним показателем престижа «большого человека» служило украшение омак (аумак), которое носили на груди. Оно состояло из связанных вместе бамбуковых звеньев. Каждое новое звено добавлялось в случае удачного дарообмена, при котором владелец омака дарил 8—10 раковин. Чем больше обменов произвел «большой человек», тем длиннее был его омак: омак из 50 звеньев достигал пояса⁵⁹. Церемониальные наряды у мужчин-медлпа отличались особой пышностью. Наиболее роскошные из них принадлежали «большим людям». Только людям высокого социального положения позволялось надевать украшения из перьев ястреба и красной райской птицы, а также различные специальные украшения из растительных волокон и листьев. «Большие люди» обладали красивыми плетеными поясами и носили украшения из раковин в носу⁶⁰.

У экаги дома «больших людей» выделялись большими размерами, они были многокомнатными⁶¹. По-видимому, именно «большие люди» обладали наиболее ценными редкими украшениями и сумками, подробно описанными Л. Посписилом⁶².

В некоторых обществах отмечалось зарождение этикета и особого отношения к «большим людям» и лидерам. Им приходилось платить более высокий брачный выкуп, чем другим общинникам⁶³; во время боя «большого человека» порой оставляли в задних рядах, так как он всегда представлял главную цель для врага⁶⁴. У дани обращение к нему облекалось в особую словесную форму⁶⁵.

В наиболее развитых обществах Новой Гвинее социально-культурные различия находили отражение в погребальном обряде. В отличие от погребений простых общинников кума охраняли могилы «больших людей» от «злых духов», исполняя особые ритуалы. Смерть такого человека кума всегда приписывали колдовству и разыскивали виновного. Подозреваемого убивали и кидали его труп в реку. Поэтому наследники «большого человека» во избежание обвинения в колдовстве и преднамеренном его убийстве ломали большинство его украшений и погребали их вместе с ним⁶⁶. У медлпа и экаги смерть «большого человека» считалась большим горем для общины. Ему устраивали пышные похороны, отличавшиеся по обряду от похорон простых общинников. Однако материальные свидетельства этого обряда незначительны, так как лишь малую

75

часть украшений погребали вместе с покойным. Позднее черепа умерших вырывали и выставляли в специальных домиках. Для умерших богачей строили прочный домик на столбиках с двускатной крышей, а черепа простых общинников помещали в маленькие «домики духов» (у медлпа) или устраивали специальные площадки на деревьях, перекрытые ветвями и листьями (у экаги)⁶⁷. У экаги тело «большого человека» перед погребением мумифицировали⁶⁸. У дани похороны «большого человека» устраивались так же пышно, как и убитого в бою воина, убивали больше свиней, происходило больше дарообменов, было больше участников⁶⁹.

Папуасы развитых горных районов верили, что в потустороннем мире сохранялась социальная дифференциация, что и там духи «больших людей» главенствовали. Поэтому духам «больших людей» оказывали большой почет, именно им устраивали моления о благосостоянии рода⁷⁰.

Повсюду на Новой Гвинее статус «большого человека» давал ему одну важную привилегию.

Уважение к нему, его авторитет, а часто и просто страх перед ним были настолько велики, что «большому человеку» в той или иной степени позволялось нарушать традиционные нормы. При

этом чем он считался «сильнее», тем шире были рамки его поведения, тем чаще и смелее он отступал от общепринятых обычаев и требований морали. Ему прощали такие проступки, за которые другим грозило самое суровое наказание (нарушение правил экзогамии и т. д.)". Таким образом, престиж «большого человека» был велик и давал существенные привилегии. Поэтому в системе воспитания детей у папуасов нашло отражение стремление выработать личные качества, необходимые для социального продвижения. В мальчиках поддерживали и развивали воинственность и агрессивные наклонности, стремление к лидерству. Однако какой-либо формальной системы воспитания в традиционных обществах Новой Гвинеи почти нигде не существовало⁷². И хотя сыновья «большого человека» часто имели более благоприятные шансы для того, чтобы самим стать впоследствии «большими людьми», их воспитание в целом мало чем отличалось от воспитания других детей. Даже в наиболее развитых обществах горных районов высокое социальное положение почти нигде не наследовалось.

Говоря о более благоприятных шансах сыновей «больших людей», исследователи чаще всего имели в виду наследование ими личных качеств отца, частично генетически, а частично благодаря общению с ним. Наблюдая за деятельностью отца, мальчики могли копировать манеру его поведения, речи, учились держаться с достоинством и руководить людьми. В некоторых группах люди верили, что личные качества отца передаются детям по наследству⁷³. Помогая отцу в его деятельности, сын знакомился с его партнерами по дарообмену и таким образом наследовал экономические связи отца. Это приобретало особое значение в тех обществах, где богатство и хозяйственно-экономическая активность играли ведущую роль в формировании статуса «большого человека»⁷⁴. В наиболее развитых груп-

76

пах путь к социальному продвижению открывало богатое наследство, полученное от отца⁷⁵. Отец обучал сына и ритуальным обычаям, колдовству, что давало сыну определенные преимущества⁷⁶.

Экаги — пожалуй, единственная группа на Новой Гвинее, где «большие люди» специально обучали сыновей правилам обмена и давали им необходимые для этого знания. Однако они обучали этому и сыновей бедных сородичей, которые поступали к ним в услужение⁷⁷.

Таким образом, и дети «больших людей» добивались высокого престижа и авторитета лишь в том случае, если имели необходимые для этого способности и завоевывали желаемый статус в соперничестве с другими претендентами. Редчайшим исключением из описанного правила являлось наследование сыном статуса вождя союза конфедераций у дани. Здесь этот статус принадлежал могущественному колдуну, осуществлявшему «магический» контроль над соленым озером, «домом солнца» и некоторыми священными вещами, и передавался в строго определенном порядке по генеалогическому принципу. Однако все нижестоящие лидеры добивались авторитета обычным путем — в ходе соперничества друг с другом⁷⁸. Наряду с «большими (сильными) людьми» повсюду на Новой Гвинее существовала категория «слабых людей». Как правило, в нее входили физически слабые, уродливые, неагрессивные, умственно отстающие или имеющие невысокий рост мужчины, которые мало участвовали в общественной жизни. В отличие от «больших людей», которые повсюду практиковали полигамию, такие мужчины не имели жен и для обработки своих огородов прибегали к помощи других женщин общины. В некоторых случаях они были вынуждены жить на иждивении у родичей, выполняя за это самую черную работу. Они не гнушались женского труда и тем самым навлекали на себя еще большее презрение окружающих. Обычно такие люди ходили в лохмотьях, а их уровень жизни был в целом ниже, чем у других общинников⁷⁹. В наиболее развитых обществах Новой Гвинеи (энга, медлпа, каколи и др.) бедняки попадали в зависимость от «больших людей» и подвергались эксплуатации⁸⁰. Описанная выше картина являлась типичной для Новой Гвинеи. Однако ее нельзя считать универсальной. У некоторых групп, на окраинах острова существовали самые настоящие вождества с характерной для них структурой, выражавшейся, в частности, в ярких социокультурных различиях. Такая ситуация встречалась, например, у мекео". Проблема возникновения вождеств у таких групп еще не получила сколько-нибудь обстоятельного анализа. О социокультурных процессах, наблюдавшихся в вождествах, речь пойдет ниже, при рассмотрении материалов из Восточной Меланезии и Полинезии.

3

На островах Меланезии социально-культурный комплекс, связанный с «большими людьми», имел в принципе тот же характер, что и на Новой Гвинее, однако он, как правило, отличался большей слож-

ностью, а в ряде мест его сменяла субкультура, порождаемая властью настоящих вождей. В некоторых районах оба комплекса сосуществовали, соперничая друг с другом. Одним из немногих таких районов являлись Тробрианские острова, где сложилась ситуация, в целом нетипичная для Меланезии. Здесь существовали, с одной стороны, наследственные вожди, происходившие из особых тотемических родовых групп высокого ранга, а с другой — лидеры, пришедшие к власти обычным путем, победив остальных претендентов в открытом соперничестве. Власть вождя простиралась на весь район, включавший несколько поселений-общин, тогда как власть лидера имела более ограниченный характер и не выходила за рамки одной общины.

Власть на Тробрианских островах была связана прежде всего с организацией общественных работ, руководством церемониями и праздниками, контролем за системой распределения и перераспределения общественного продукта. Поэтому и вожди и лидеры должны были быть богаты, а также обладать административными и ораторскими способностями. Для вождей мощным фактором накопления богатства служило многоженство. Имея порой до 40 жен и опираясь на помощь многочисленных свойственников, вожди имели значительные экономические ресурсы для устройства праздников, церемоний и общественных работ, а также для накопления личного престижного богатства «вайгуа». И вожди, и лидеры обладали вайгуа, состоявшим из каменных пластин, поясов «калома» и подвесок «дога», что считалось лучшим подношением духам. Вайгуа использовали в престижном обмене кула, что давало владельцам почет и уважение. Образ жизни вождей и лидеров в целом мало чем отличался от образа жизни других людей. Они не были освобождены от трудовых обязанностей, в частности от занятий земледелием, хотя в обработке их собственных участков всегда принимали участие многие общинники. Однако по отношению к вождям соблюдался особый этикет. При появлении вождя все тробрианцы, за исключением немногих лиц высокого ранга, были обязаны кланяться. Никто не имел права располагаться пространственно выше вождя: если вождь стоял, присутствующие обязаны были стоять, согнувшись, или сидеть на корточках; если же он сидел, то никто не мог сидеть выше его, а тем более стоять. В материальной культуре также наблюдались некоторые различия. Дом вождя всегда располагался в центре поселка, фасадом к главной площади. В знатных семьях мужа и жены имели отдельные дома, тогда как простые общинники жили со своими женами в одном доме. Закрома, принадлежавшие вождям, были прочнее, крупнее, выше других и имели украшения. Вожди и лидеры всегда являлись организаторами строительства каноэ и имели право выносить решение о его использовании, набирали гребцов и получали львиную долю улова. Вождю всегда подносили первые плоды нового урожая.

Вожди имели важную нормативную функцию: они могли наказывать преступников. Чаще всего это делали колдуны, которых специально нанимали вожди. Изредка применялись и физические

78 наказания, производившиеся двумя наследственными палачами. Таким образом, деятельность вождей привела к началу формирования на Тробрианах особого аппарата принуждения.

В погребальном ритуале социально-культурные различия проявлялись минимально. На похоронах умершего украшали многочисленными ценностями, которые приносили сородичи. По окончании ритуала их уносили, а с покойным оставалось лишь его вайгуа, но позже и его забирали. Души усопших, считали тробрианцы, независимо от ранга и социального положения умершего отправлялись

на о. Тума.

Церемонии и в особенности обмен кула были главной сферой деятельности вождей. Поэтому претендент на эту должность должен был прежде всего знать ритуал. В условиях матрилинейности молодой вождь оказывался в худшем положении, чем сын бывшего вождя, который, оставаясь простым общинником, перенимал у отца опыт поведения в обмене кула, обучался у него особым магическим приемам и получал вайгуа. Молодому вождю приходилось учиться всем этим необходимым знаниям у дяди, который обучал его за солидную плату⁸².

На островах Герцога Йоркского наблюдалась более типичная для Меланезии картина социального продвижения. Последнее было связано с участием в деятельности мужского тайного союза, основанного на системе рангов, для получения каждого из которых требовалась уплата особых престижных ценностей «дивара». Дива-ра состояла из связок раковин каури. Первые четыре ранга служили по сути дела задачам социализации и призваны были ввести мальчика в мужское общество, чтобы сделать из него настоящего мужчину. Подавляющее большинство взрослых мужчин принадлежало к четвертому рангу и могло носить маски «дукдука» во время тайных

церемоний. Пятый ранг получали только богачи, способные уплатить большое количество дивара. Принадлежность к пятому рангу давала право надевать ритуальный наряд «тубуана» — высокий конический колпак, увенчанный перьями, и одежду из перьев и листьев. Каждый взрослый мужчина умел изготовить маску тубуана, однако лишь представителю пятого ранга разрешалось нарисовать ей красные глаза, окруженные концентрическими кругами, ибо, по местным поверьям, лишь изображение глаз способно было одушевить тубуана. Маски дукдуков глаз не имели. Чтобы стать ритуальным лидером и «большим человеком», было недостаточно заплатить за пятый ранг. Для этого требовалось знать специальные ритуальные приемы, обучить которым мог один из «больших людей» также за изрядную плату. Таким образом, на островах Герцога Йоркского лидерство определялось прежде всего богатством, которое давало возможность осуществлять контроль над людьми и проявлять власть с помощью реальных экономических рычагов. В обыденной жизни «большие люди» здесь мало чем отличались от своих сородичей. Различие в статусах находило формальное выражение только в период ритуалов, связанных с деятельностью

79 мужского общества. На тайных мужских собраниях выступали преимущественно тубуаны и прежде всего главный из них — тене тубуан. Тубуаны получали женское имя. Только они были способны «укротить» злого духа, вступая в ритуальную схватку с ним, причем для этого они использовали дивара. Смерть «большого человека» являлась большим событием для общины; на церемонии по этому поводу устраивали ритуал, олицетворявший переход общинников под власть нового «большого человека». Во время этой церемонии дукдуки и тубуаны устраивали представления, а также пели песни на языке толаи. Последнее заставляет предполагать, что тайное мужское общество возникло здесь под влиянием контактов с населением Новой Британии. На островах Герцога Йоркского были известны и бедняки, не способные уплатить за титул дукдука. Их социальное общение было ограничено, они не считались полноценными мужчинами и не могли жениться⁸³.

На Соломоновых островах путь к лидерству открывали личные способности и наследственный принцип, в особенности богатство и щедрость. На о. Гуадалканал главным считалось богатство, исчислявшееся в свиньях и сельскохозяйственной продукции, и «щедрость» (устройство пиров и т. д.). Символом богатства служили связки раковин⁸⁴. На о. Бугенвиль почти повсюду богатство и устройство пиров позволяли достичь высших почестей и реальной власти. Богатство обозначалось термином «мануну» и состояло из свиней и раковин-денег⁸⁵. На юге долины Буин у ругара была известна и наследственная аристократия. Между ней и богачами происходило соперничество из-за лидерства⁸⁶. На о. Малаита традиционный лидер родственной группы получал свой статус по праву первородства. Однако он не являлся реальным руководителем общины, а лишь персонифицировал земельные интересы рода. Реальную власть давали богатство, личные способности и агрессивность. Наследственный лидер только в том случае становился сильным экономическим и политическим руководителем, если был богат. Показателем высокого статуса и мерой богатства служили связки раковин «туфулиае»⁸⁷. На о. Шуазель социальное продвижение было связано с двумя факторами: наследственным правом и личными способностями. Лидер здесь носил титул «бату». Люди, получившие его по праву первородства, считались «настоящими бату» (бату унуна пуа), а те, кто получал его за богатство, назывались «почти настоящие бату» (бату соке). Слава настоящего бату доставалась прежде всего тому, чьи личные качества соответствовали занимаемой должности и кто был богат. Организация престижного пира «кело» являлась наиболее эффективным путем к статусу бату. Символом богатства служили «кеса» — связки толстостенных цилиндров, сделанных из ископаемых раковин. По местным поверьям, кесу специально для бату создал дух воды⁸⁸.

Наследственное право достигло наивысшего развития на о. Сан-Кристоваль, где существовал аристократический род Араха, к которому принадлежали вожди и знать. Однако вождем можно было

80

стать и иным путем — организовав серию престижных пиров⁸. Человек, получивший эту должность благодаря богатству, был полностью уравнен в правах с представителями рода Араха. Следовательно, в данном случае статусы лидера и вождя совпадали во всем, кроме тех путей, которые к ним вели. В принципе соотношение вождества и лидерства на о. Сан-Кристоваль не нарушало картины, в целом характерной для Соломоновых островов. Некоторое гипертрофирование наследственного принципа произошло здесь, по-видимому, в условиях

контакта с полинезийцами, на что указывает хотя бы само название рода Араха, близкородственное термину «алии/арии», использовавшемуся полинезийцами для обозначения знати.

Повсюду на Соломоновых островах претендент на место лидера и сам лидер должны были регулярно устраивать пиры и участвовать в престижных обменах. В некоторых местах, как, например, на островах Гуадалканал и Бугенвиль, путь к лидерству начинался со строительства нового дома и организации пира для его участников⁹⁰. Наиболее подробно эта процедура описана у мотуна (смуаи) о. Бугенвиль. Там претендент обязан был организовать строительство нового мужского дома. Этот дом отличался от остальных большими размерами, прочностью и красотой и часто покрывался резьбой и росписью. Внутри дома находились барабаны, очаги, скамейки, утварь — все, что требовалось для пиров и мужских собраний. Под кровлей в прошлом подвешивали черепа врагов, позже здесь складывали нижние челюсти съеденных свиней. В каждом мужском доме, по верованиям островитян, обитал особый дух «хороморун» и ему приносились жертвы на алтаре «сапу», который окропляли свежей свиной кровью. Мотуна считали, что чем чаще богач кормил своего духа, тем он был сильнее.

Строительство дома оканчивалось грандиозным пиршеством, которое считалось, однако, лишь первым шагом к высокому статусу (муми). Владение домом, которое порой передавалось по наследству, еще не давало права называться «муми». Для этого требовалось, чтобы в доме постоянно происходила какая-либо деятельность: изготовление деревянных барабанов, починка или уборка дома и в особенности пиры. Чтобы заслужить уважение, богач должен был добыть новый барабан и устроить по этому случаю особую церемонию. Лишь после этого люди начинали говорить: «он — настоящий муми». Редко кто из таких муми удовлетворялся достигнутым. Гораздо чаще богач начинал борьбу за дальнейший рост своего престижа и устраивал специальные пиры «муминаи», бросая тем самым вызов другим лидерам⁹¹.

Получение высшего титула, как правило, не требовало иных церемоний, кроме устройства пиров. Однако на о. Малаита те немногие из богачей, влияние которых распространялось на целые районы, получали титул из рук жреца на формальной церемонии, организованной в честь духов предков. Жрец «представлял» такого претендента духам предков и вручал ему редкий цветок филу⁹².

81

I

Богатство и устройство пиров считалось на Соломоновых островах главным условием лидерства. Однако престиж лидера был до некоторой степени обусловлен и такими личными качествами, как умение держаться с достоинством, физическая сила, агрессивность, честолюбие, ораторские и организаторские способности. Лидеры, как правило, не освобождались от тяжелого физического труда. Обработка крупных земельных участков не могла, конечно, производиться в одиночку. Источником дополнительной рабочей силы служили многоженство и организация совместного труда сородичей и свойственников. По окончании работ лидеры устраивали для их участников пиры⁹³. Вместе с тем на Соломоновых островах кое-где лидеры уже освобождались от наиболее тяжелых физических работ. Так, у мотуна о. Бугенвиль лидеры не переносили грузы и не исполняли работы, требующие лазания по деревьям⁹⁴.

В прошлом во многих районах лидеры одновременно выступали и в качестве военных руководителей, хотя от них зачастую не требовалось проявлять личную военную доблесть. На о. Бугенвиль именно муми возглавляли набеги за головами и являлись обладателями многочисленных черепов врагов. Как подчеркивает Д. Оливер, война там была связана прежде всего с деятельностью муми⁹⁵. Лидер мог иногда исполнять обязанности колдуна и совершать религиозные обряды. Однако связь лидеров с этой функцией не была жесткой. Так, если на о. Гуадалканал лидеры являлись общепризнанными колдунами⁹⁶, то у баегу о. Малаита богачи, колдуны и военные предводители были разными лицами. В прошлом у баегу отмечалась даже иерархия «больших людей» в зависимости от разной степени их могущества⁹⁷. Бату на о. Шуазель общались с духами предков, однако лица, которым поручалось «кормить» родовых предков, не обязательно были бату⁹⁸.

Повсюду на Соломоновых островах богатство и лидерство связывались с поддержкой сверхъестественными силами. На о. Гуадалканал считалось, что успех сопутствовал тем, кому духи передавали таинственную магическую силу «нанама». На о. Шуазель такую силу (мана) «божества (бангара) и духи умерших (мануру) давали лишь тем, кто регулярно соблюдал все ограничения и обычаи и кто кормил божеств и духов в надлежащее время»¹⁰⁰. У мотуна о. Бугенвиль каждый муми во многом зависел от хоро-моруна — духа своего мужского дома. Считалось, что хороморун постоянно участвовал в жизни муми и следил за его поступками, карал за неправильные действия. В то же время в

представлении людей он настолько тесно связывался с лидером, что простые общинники, разговаривая с последним, отождествляли его с хоромо-руном и называли его по имени хороморуна. По местным поверьям, хороморун охранял собственность муми, помогал выполнять его желания, следил за порядком дарообмена и вырывал душу у должника, не уплатившего в срок. Чем богаче был муми, тем большей свирепостью отличался его хороморун¹⁰¹. Баегу о. Малаита верили, что «большие люди» обладали маманаа — особой силой, удачей¹⁰². На о. Сан-Кристоваль вожди и их сородичи, по мнению островитян,

82

обладали особой магической силой, что было связано с их якобы «божественным» происхождением¹⁰³. Повсюду на Соломоновых островах лидеры и «большие люди» пользовались большим уважением, однако они не имели права приказывать, а могли только убеждать. Однако их слово обладало большой силой и порой способно было довести человека до самоубийства. Люди с особым вниманием слушали выступление лидера на собрании общинников, и оно существенно влияло как на сам ход собрания, так и на характер вынесенных решений. Но лидера, открыто выступившего против общего мнения или вообще злоупотребившего своим положением, могли убить¹⁰⁴. Зато лидер, державшийся в рамках традиции, имел важные преимущества: ему охотно давали займы вещи, ценности и землю, а при распределении свинины и охотничьей добычи он всегда получал лучшие куски¹⁰⁵. Лидеры выражали земельные интересы рода, и в некоторых случаях «во избежание гнева предков» им полагалось подносить первые плоды нового урожая¹⁰⁶. В руках лидеров постепенно сосредоточивались основные престижные ценности рода: если у мотуна священными связками раковин распоряжался старейший член рода¹⁰⁷, то на о. Шуазель хранителем основного богатства рода (кеса) являлся бату, который прятал его в джунглях¹⁰⁸.

Как и на островах Герцога Йоркского¹⁰⁹, на Соломоновых островах лидеры могли безнаказанно нарушать традиционные нормы¹¹⁰.

Как правило, лидеры сами справлялись со своими обязанностями, однако в ряде случаев у них имелись помощники. Так, на о. Бугенвиль, где лидер являлся одновременно и главой тайного общества, у него имелись помощники (муми, моухе), специальные гонцы (туратурана) и слуги (монго), исполнители его решений¹¹¹. На о. Малаита у колдунов, которые исполняли важные функции управления, также были помощники, а наиболее влиятельные из «больших людей» могли при устройстве крупных церемоний привлекать на помощь других «больших людей»¹¹².

Лидеры и «большие люди» выделялись из общей массы общинников некоторыми внешними знаками различий и поведением. Правда, знаки-символы надевались лидерами, как правило, только на время ритуалов. Ими служили украшения из связок раковин, браслеты из зубов дельфинов¹¹³ или из раковин^{III} и т. д. Напротив, на о. Сан-Кристоваль вожди и наследственная знать постоянно, а не только во время церемоний, отличались от остальных общинников следующими признаками: только они имели татуировку с изображением птицы-фрегата, тарантула и солярного знака, только им прокалывали уши и нос, только они могли носить гребни с красными полосами и особые украшения из раковин¹¹⁵.

Люди придерживались в присутствии лидера определенного этикета. Лидера принимали всегда с большим радушием и обращались к нему как можно вежливее. У каока о. Гуадалканал и мотуна о. Бугенвиль не было каких-либо табу на физический контакт с лидером, однако простые люди избегали прикасаться к нему.

83

У каока они вступали в беседу с ним лишь по его знаку¹¹⁴. У мотуна мужчины любили прославлять лидера в его присутствии и петь песни, повествующие о его заслугах. При этом его никогда не называли по имени, заменяя его терминами родства, титулом «муми» или именем духа его мужского дома. В присутствии муми дети вели себя чрезвычайно тихо, женщины, скромно опускали глаза, а мужчины ждали, когда он заговорит первым¹¹⁷.

На островах Малаита и Шуазель этикет был более развит, возможно, под влиянием полинезийцев, контакты с которыми там зафиксированы. В этих местах считалось, что важный человек всегда должен находиться «наверху» и не только социально, но и пространственно. Поэтому простые общинники никогда не отваживались стоять или сидеть выше его и в присутствии лидера сгибались в поклоне. Лидер обращался к сидящей толпе стоя, а во время процессий всегда шел впереди. На этих островах было запрещено касаться «большого человека», в особенности его головы, зубов и волос. В его доме имелась особая дверь, в которую мог проходить только он один. Его личность и собственность в большей мере, чем личность и собственность других мужчин, были табу для женщин. На о. Малаита «большие люди» держали себя с исключительным достоинством. В частности, от них требовалось особое поведение при участии в танцах¹¹⁸. На о. Гуадалканал существовал обычай «пинополо» — ритуальный отказ «большого человека» от собственности. Там для повышения своего престижа богачу полагалось тайно уносить в корзинах

свое богатство, состоявшее из связок раковин, и зарывать его в землю. Обычно богачи старались это делать так, чтобы молва об их поступке широко распространилась. Тем самым их авторитет усиливался¹¹⁹.

Материальная бытовая культура, связанная с институтом лидерства, была на Соломоновых островах развита слабо. Лидеры носили ту же одежду, что и простые общинники, работали такими же орудиями, ели столь же непритворную пищу. Правда, им чаще удавалось отведать свинины. Дома лидеров отличались в основном лишь более крупными размерами, кроме того, в связи с широким распространением в их среде многоженства они, видимо, являлись владельцами нескольких домов¹²⁰. На о. Шуазель каждый бату обладал «лопо» — святилищем духа прежнего бату, где хранились останки покойного, в особенности зубы, обломки челюсти, некоторые принадлежавшие ему мелкие вещи. Там же находились магические снадобья, которые бату брал каждый раз с собой, отправляясь в путешествие. У бату имелись особые личные вещи (мешок, коробочка для извести и ступка), прикасаться к которым всем остальным было запрещено¹²¹.

В некоторых районах размер брачного выкупа также отражал социальные различия. На островах Гуадалканал и Малаита богач платил за невесту дороже, чем бедный¹²², на о. Шуазель, напротив, за дочь богача полагалось давать больший выкуп, чем за других невест¹²³. Кое-где, правда, величина брачного выкупа частично определялась поведением самой девушки. Так, на о. Малаита доро-

84

же всего стоила невеста, обладавшая грациозной походкой¹²⁴. На о. Сан-Кристоваль, где знатность чаще всего наследовалась, брачный выкуп был одинаков для всех¹²⁵.

На некоторых островах, где девушкам до брака не полагалось вступать в половые отношения, лидеры способствовали развитию проституции, наживаясь на этом¹²⁶.

В ряде случаев богач являлся организатором представления, сопровождавшего пир. Для этого он нанимал танцоров и певцов, а также приглашал из другого поселка специалиста, который разрабатывал «сценарий» и готовил выступление. После пира богач вместе с «артистами» мог устраивать выступления в соседних по--селках¹²⁷.

Становление наследственного принципа приобретения высокого статуса усиливало интерес к генеалогиям. На о. Шуазель, например, «большие люди» являлись лучшими знатоками генеалогий своей и соседних групп, истории отдельных родов и взаимоотношений между ними. Эти знания использовались ими в проведении той или иной политики¹²⁸. На о. Малаита колдунам были известны генеалогии до 30—38 поколений¹²⁹.

Социально-культурные различия ярко проявлялись в погребальном ритуале и связанных с ним церемониях. Повсюду похороны богатых и знатных людей совершались с большой пышностью и нередко по иному обряду, чем у простых общинников. На о. Гуадалканал простых людей хоронили вне дома, а «больших людей» — под полом дома. Труп богача предварительно заворачивали в циновки вместе с некоторыми ценностями (связками раковин и зубами дельфинов). В изголовье захоронения втыкали бамбуковую жердь и время от времени лили в нее воду, чтобы ускорить разложение мягких тканей. Позже череп доставали и на некоторое время вывешивали перед домом, после чего его помещали в общинное святилище. В случае смерти «большого человека» многие сородичи ломали вещи, а его прямые наследники уничтожали часть своей собственности¹³⁰. На о. Бугенвиль, где существовал обряд кремации, погребальный костер для лидера был мощнее и выше, чем для простого человека. Его обкладывали новой одеждой и бросали в него раковинные деньги. Раскопки на юге о. Бугенвиль показали, что в древности могилы «больших людей» окружали специальными каменными оградками, а пепел после кремации помещали в урны¹³¹. На о. Малаита «больших людей» хоронили на специальных кладбищах, их поминки превращались в многолетний цикл пышных церемоний в честь духов предков¹³². На о. Шуазель в разных этнолингвистических группах существовали два различных способа захоронения: кремация и ингумация. При кремации пепел и обгорелые кости бату помещали в глиняные оссуарии или в монолитные каменные урны «доло». В случае ингумации череп бату помещали в святилище, сделанное из тростника и украшенное ручными браслетами и т. д.¹³³ Наиболее развитый погребальный обряд для знати существовал на о. Сан-Кристоваль и был связан с родом Араха. Знатных людей хоронили, как правило, на холмах «хео», а их

85

детей — в доме-каное «оха» у основания хео. Труп араха никогда не зарывали в землю, а оставляли на поверхности. Покойный лежал в вытянутом положении или ему придавали сидячую позу с вытянутыми ногами. Иногда знатных людей бальзамировали. После разложения мягких тканей кости

собирали и сохраняли. Черепа умерших араха выставляли в дольменах, специально воздвигнутых для этого на хео. Простых людей заворачивали в циновки и зарывали вместе с частью личных вещей предварительно их сломав¹³⁴.

Институт «больших людей» и вождей существенным образом отразился и в религии жителей Соломоновых островов. Во многих местах дух богача считался наиболее сильным из всех духов предков, и с ним стремились наладить контакты, гарантировавшие удачи и благополучие. По поверьям островитян, духи умерших богачей помогали главным образом своим прямым потомкам. Это, по-видимому, стало одним из факторов формирования наследственного принципа передачи статуса¹³⁵. На о. Сан-Кристоваль считали, что погребение араха, его вещи обладали особой магической силой¹³⁶. Вера в духов предков и связь их с институтом лидерства рождала тенденцию поклоняться духам именно того рода, из которого происходил лидер. Поэтому на о. Гуадалканал, например, смена лидеров часто означала изменения в культе тех или иных предков¹³⁷.

Обитатели Соломоновых островов верили, что души простых общинников и знати занимали разное место в потустороннем мире. По их представлениям, души знатных людей вели в загробном мире более счастливую жизнь. Считалось, что духи «больших людей» обладали большой силой, поэтому их почитали и им поклонялись¹³⁸.

На о. Сан-Кристоваль с родом араха были тесно связаны некоторые мифы и ритуалы. Люди верили, что душа араха после его смерти воплощалась в камни и статуи. Поэтому для вождей изготавливали специальные каменные сидения, камнем обкладывали места их погребений, сами погребения устраивали на каменных холмах, в честь араха воздвигали резные каменные статуи¹³⁹.

На большинстве Соломоновых островов воспитание детей «больших людей» почти ничем не отличалось от воспитания остальных детей, разве что церемонии жизненного цикла проводились для них с несколько большей пышностью. Все общинники развивали у детей стремление к лидерству, в особенности у старшего сына. Сыновья «больших людей» имели некоторые преимущества перед другими, так как отцы готовили из них себе смену, однако, как и на Новой Гвинее, в конечном счете дело решали личные способности и предприимчивость¹⁴⁰. Лишь на о. Сан-Кристоваль воспитание детей знати существенно отличалось от воспитания детей простых общинников. Во-первых, при повсеместном распространении обычая убивать первого ребенка сына араха или вообще богатого человека всегда оставляли в живых. Во-вторых, для детей араха устраивали дорогостоящие церемонии жизненного цикла, чтобы внушить им и всем, что они «великие люди» и включить их в род вождей. Наконец, в-третьих, при переходе в категорию взрослых сыновья араха

86

в отличие от простолюдинов должны были пройти весь двухгодичный цикл инициации полностью, их обучение отличалось особой сложностью. Кроме того, при доминировании на острове матрилинейности в роде араха существовала патрилинейность¹⁴¹. Для араха была характерна и устойчивая тенденция к эндогамии¹⁴².

На другом конце социальной лестницы на Соломоновых островах находились «малые (слабые) люди», мало участвовавшие в общественной жизни. Это были бедняки. На о. Малаита их презирали и называли ленивыми, грязными, глупыми, ничтожествами¹⁴³. На о. Шуазель к этому слою причисляли тех общинников, которые не имели кеса и поэтому были беззащитны и зависели от других¹⁴⁴. На о. Бугенвиль сюда относились общинники, которые не имели престижного богатства (мануну) и из-за бедности не участвовали в обмене. У каждого богача (муми) имелось по несколько слуг из пленных и должников, исполнявших в его хозяйстве различные работы. Хозяин мог избить и даже убить такого слугу¹⁴⁵.

На Новых Гебридах были известны и лидеры, и наследственные вожди. На северных островах и на расположенных рядом Банксовых островах социальное продвижение было связано в основном с богатством, и устройством престижных пиров, чему соответствовало развитие там тайных обществ с их разветвленной системой рангов. На юге, напротив, престиж, а вместе с ним и власть, как правило, наследовались. В ряде районов оба принципа сосуществовали и до некоторой степени соперничали друг с другом. Так, в поселке Мата-нават на о. Эспириту-Санто главой родового подразделения и одновременно лидером важнейшего тайного общества являлся наследственный вождь, обладавший привилегиями, которые обеспечивали ему богатство. Лидерами всех остальных мужских обществ были богачи, достигшие этого статуса благодаря личной активности. Формально они подчинялись вождю, однако фактически соперничали с ним. Иногда такой богач становился настолько влиятельным, что угрожал власти наследственных вождей и пользовался многими их привилегиями. По легенде, известной в Матанавате, в далеком прошлом вожди убили одного такого человека¹⁴⁶.

На севере Новых Гебрид (о-ва Эспириту-Санто, Малекула и др.) и на Банксовых островах лидерство достигалось устройством множества престижных пиров, открывавших претенденту дорогу к более высоким рангам. Во внутренних, более отсталых районах в мужских обществах имелось зачастую лишь два таких ранга, зато на побережье их количество достигало дюжины. Претендент на более

высокий ранг должен был построить новый мужской дом, а центральным моментом престижного пира был убой свиней, причем в зависимости от ранга их количество и качество различались. В самых северных районах наиболее почетным являлся убой двуполых свиней, южнее этот обычай отсутствовал. Повсюду высоко ценился боров с искусственно загнутыми клыками. Каждое повышение ранга требовало многочисленных и длительных церемоний. В поселке Матанавт, например, в каждом таком случае требовалось совершить до 30 ритуалов. Поэтому за 5 лет можно было поднять-

87

ся не более чем на один ранг. Так как каждое жертвоприношение требовало строго определенных категорий свиней, их приходилось одалживать, что было под силу только богатому и популярному человеку, в особенности прослывшему колдуном¹⁴⁷.

Таким образом, борьба за лидерство и при наличии тайных союзов была связана прежде всего с богатством. Сыну богача было легче его достичь, поэтому возникала тенденция к наследованию статуса. Как отмечал Дж. Лейярд, в каждом поселке доминировала «старшая семья», однако старшинство часто определялось размером и качеством стада свиней¹⁴⁸.

Лица каждого ранга имели особые права и привилегии. Вступив в тайное общество, мужчины обязаны были готовить себе пищу сами, во избежание считавшихся губительными контактов с женщинами. Каждый ранг имел свой очаг и свою утварь. Каждый ранг обладал своими пищевыми запретами, имел огороды, свои знаки собственности, пользовался особой ритуальной окраской и украшениями из перьев, раковин, клыков, листьев и цветов, имел особую раскраску лица и цветков в прическе в строго определенном месте. Человек, повысивший свой ранг, получал вместе с ним и новое имя. В некоторых районах только дочерям богачей позволялось носить красные юбки и браслеты из раковин¹⁴⁹. На Баттсковых островах лиц различных рангов отличали не только маски, но и особые ножи для разрезания пирогов¹⁵⁰. На о. Эспириту-Санто носитель высшего ранга получал право на человеческие жертвоприношения, награждался титулом ястреба и мог носить его перья в прическе, а в его мужском доме на верху главного столба водружали резную фигуру ястреба¹⁵¹.

На о. Малекула главная церемония, завершавшая 15-летний цикл жертвоприношений, называлась «маки». Она означала ритуальное рождение знатного человека, который в течение 30 дней, как ребенок, окружался особой заботой и был обязан соблюдать множество запретов. По верованиям островитян, в этот период в него вселялись охранительные духи. В честь совершения обряда маки воздвигали каменные дольмены¹⁵². В южных районах о. Малекула достижение каждого нового ранга отмечалось по-разному: созданием деревянной статуи, воздвижением каменных кругов и посадкой различных деревьев, установкой огромных каменных монолитов, гладких или с резьбой и изображениями¹⁵³.

О соотношении наследственного и ненаследственного путей к высокому статусу на севере Новых Гебрид говорит следующий пример. На о. Аоба юноша мог достичь высокого ранга благодаря поддержке отца или какого-либо другого родственника. Однако если после смерти своего покровителя он не демонстрировал свои собственные способности, его авторитет падал, а наличие высокого ранга не давало ему никаких реальных преимуществ. Продвижение по ступеням социальной лестницы прямо связывалось со священной силой «мана», которой лица разных рангов обладали в разной степени. Таким образом, наследование статуса давало максимальный эффект, лишь будучи подкреплено личными способностями¹⁵⁴.

88

Настоящие наследственные вожди встречались в основном на южных островах (Танна, Анаитеум, Эроманга и др.) и у некоторых наиболее развитых групп северных островов, например у больших намбас (о. Малекула)¹⁵⁵. На юге социальная дифференциация четко осознавалась и находила выражение в лексике: на о. Эроманга мужчин из рода вождей называли «фанло», женщин — «насим-налан», тогда как все простые общинники входили в категорию «тауи натимоно». На о. Танна всех, кто не принадлежал к роду вождей, называли «нахакнатак»¹⁵⁶.

В северных районах вожди мало чем отличались от «больших людей» по образу жизни и поведению. Они также устраивали престижные пиры и соперничали друг с другом из-за влияния. Вместе с тем уважение к ним было, очевидно, большим, их окружал особый этикет. Вождь считался священным, жизнь его оберегали. Поэтому вожди в отличие от остальных мужчин могли не принимать активного участия в войне и жили в центре поселка¹⁵⁷. У больших намбас запрещалось сидеть или стоять выше вождя. Мужчины обязаны были передвигаться в его присутствии скачками, согнувшись в поклоне или на четвереньках. Женщины обращались к нему, низко склонившись, стеноя и охая, показывая своим поведением право вождя казнить или миловать. Это правило не распространялось только на жен вождя, которые обладали не менее высоким статусом, чем он сам¹⁵⁸. В раздраженном состоянии вождь поднимал руки на головой, и лишь подношение ему в этот момент клыкастого борова могло умерить его гнев¹⁵⁹.

По представлениям больших намбас, вождь не должен был быстро и много двигаться. Поэтому в

детстве будущих вождей кормили специальным растением, от чего они быстро полнели и могли без особых усилий держаться в рамках модели ожидаемого от них поведения¹⁶⁰.

Повседневная одежда вождей мало чем отличалась от одежды простых общинников. Зато жены вождей и в обычное время носили иную одежду, чем другие женщины. Как сообщает Ж. Гиар, на церемониях вожди больших намбас одевали особые украшения, символизировавшие их статус: плетеный пояс с тесемками и красными помпонами, особенно крупный браслет из раковин, к которому приделывали три пучка волос из свиных хвостов, а также украшения из сушеных зерен, обрамленных белым куриным пухом. Некоторые браслеты и ожерелья не несли социальной нагрузки, однако у вождей их было больше, чем у остальных¹⁶¹. У более отсталых горцев северных островов лидеры вообще не имели внешних знаков различия¹⁶². На южных островах внешние атрибуты вождеского статуса были гораздо более развиты. На о. Танна в прошлом вожди носили узорчатую одежду из тапы и особый головной убор «жериа», который у верховного вождя отличался значительной высотой¹⁶³. На о. Эроманга одежда вождей была длиннее, чем у других. Вождям принадлежали магические камни «навела», служившие всеобщим эквивалентом наряду со свиньями. Только вожди знали место хранения этих камней¹⁶⁴. На о. Танна мужчины из рода вождей,

89

проявившие себя колдунами (нурукерами), также обладали магическими камнями¹⁶⁵.

В целом при сравнении социально-культурных особенностей населения островов Новогейбридского архипелага можно констатировать более резкую дифференциацию его от северных районов к южным. Если на севере мужской дом, служивший одновременно центром деятельности тайного общества, был открыт для всех мужчин, совершивших необходимые ритуалы, то на юге мужские дома вождей и простых общинников различались¹⁶⁶. На севере питьё кавы было доступно всем мужчинам, а на юге оно составляло привилегию знати¹⁶⁷. В наиболее развитых прибрежных районах северных островов прослеживалась четкая связь мифов о происхождении людей с вождями¹⁶⁸; в мифологии южных островов вообще фигурировали одни только вожди и им приписывалось божественное происхождение¹⁶⁹. На юге большое развитие получил ритуальный каннибализм, который практиковался исключительно вождями и выдающимися воинами¹⁷⁰. Впрочем, между отдельными южными островами существовали определенные различия в институте вождества. Так, если на о. Танна вожди еще не превратились в замкнутое сословие и каких-либо кастовых ограничений на брак не прослеживалось, то на о. Эроманга женщинам из семей вождей не позволялось вступать в брак с «низкорожденными», а мужчины могли заключать такой брак лишь в виде исключения. Впрочем, сыновья от любой жены здесь еще обладали равными правами и при наличии определенных способностей каждый из них мог стать вождем¹⁷¹.

На Новых Гебридах власть вождей и «больших людей» была выше, чем на Соломоновых островах. В некоторых районах только им разрешалось обсуждать важные вопросы общественного значения и выносить решения¹⁷². Собрания общинников кое-где стали фикцией, а кое-где вообще были упразднены. Однако могущество вождей было безграничным: за серьезную провинность вождя порой казнили¹⁷³.

В ряде мест у вождя имелись слуги и помощники. Так, у больших намбас особые люди готовили пищу вождю и носили его трубку, а специальный оратор осуществлял за него ритуалы и принимал гостей¹⁷⁴. Земля вождей и «больших людей» обрабатывалась коллективным трудом общинников, однако нет сведений о том, что сами они были освобождены от этой работы. Их пища мало отличалась от пищи других людей, однако им, по-видимому, чаще удавалось полакомиться свининой, а на юге только верховным вождям доставались головы черепах. Дома богачей и вождей отличались крупными размерами и украшались нижними челюстями боронов¹⁷⁵.

По-видимому, становление института лидерства нашло отражение в развитии художественной культуры. Наиболее красочные представления с танцами и песнями, подготовка которых начиналась задолго до торжества, происходили именно во время престижных ритуалов¹⁷⁶. Маски, изображения и черепа предков, украшен-

90

ные искусственно загнутыми клыками жертвенных боронов, также возникли как субкультура знати¹⁷⁷. Наконец, строительство земляных и каменных монументальных сооружений (платформ и дольменов) и создание огромных статуй было прямым следствием развития системы рангов¹⁷⁸.

На северных и южных островах социально-культурные различия проявлялись и в некоторых деталях погребального ритуала. На о. Эспириту-Санто тело умершего заворачивали в циновку, а его голову увенчивали убором из паутины и птичьих перьев. В могилу вместе с покойным клали

куру, а над могилой резали свинью. Тело простого человека клали в могилу лежа, а знатного покойника хоронили в сидячем положении, с подогнутыми скрещенными ногами так, чтобы его голова оставалась над землей. Через два года черепа и простых и знатных людей переносили в священные места тайных обществ, где помещали их в особые дольмены. На могилу простого общинника прямо над его головой клали плоский белый камень, что в дальнейшем облегчало добывание его черепа. Погребальный ритуал знати отличался более пышной поминальной церемонией¹⁷⁹. В некоторых районах о. Малекула продолжительность и разработанность погребального ритуала частично были связаны с рангом умершего, а частично — с его полом, возрастом и другими показателями. Богатые старики еще при жизни строили себе крупные мавзолеи¹⁸⁰. На юге о. Малекула тела покойников низших рангов окрашивали в красный цвет, а высших — в белый. После погребальных церемоний черепа умерших мужчин отделяли от туловищ, воссоздавали на них лица покойных при помощи глины и водружали их на искусственные деревянные торсы, имевшие все регалии соответствующих рангов. Эти «скульптуры» хранились в мужских домах до тех пор, пока искусственные «тела» не сгнивали, после чего черепа прикреплялись к крышам таких домов¹⁸¹. На о. Эроманга знати и простых общинников хоронили на одном кладбище, различий в погребальном ритуале не было, разве что вместе с трупом фанло в его могилу клали камни навела, а период его оплакивания был более продолжительным. Вместе с тем в могилу верховного вождя, а порой — и вождя общины полагалось класть его оружие и другие личные вещи. Однако этот обычай был связан с занимаемой должностью, а не со статусом¹⁸². На о. Анаитеум лицо покойного вождя обмазывали красной глиной, руки и ноги связывали. Потом к его ногам привязывали камни и сбрасывали тело в море. В исключительных случаях верховных вождей хоронили в земле в вертикальном положении головой наружу. Впоследствии их черепа забирали и хранили в особом месте. Вдов вождей душили¹⁸³.

По верованиям островитян, души умерших богатых и знатных людей и души простых общинников имели разную судьбу. На некоторых северных островах люди полагали, что душам предстояло совершить длительное опасное путешествие в потусторонний мир, их поджидал злой дух, безжалостно пожиравший тех, кто при жизни не совершал жертвоприношений свиней. В ряде мест считали, что

91

души таких людей вообще не попадали в страну мертвых, а бродили около поселка, доставляя неприятности живым¹⁸⁴. В некоторых южных районах потусторонний мир представлялся разделенным на две части: для хороших и для плохих¹⁸⁵.

О воспитании детей на Новых Гебридах известно лишь, что церемонии жизненного цикла для детей богачей и знати устраивались с большой пышностью, хотя обряд инициации, как правило, был для всех одинаков¹⁸⁶. Вместе с тем при всеобщей тенденции к наследованию статуса страшим сыном порядок примогенитуры еще не стал строго обязательным. На о. Малекула ребенок начинал считаться «старшим сыном» лишь по совершению особой церемонии¹⁸⁷. На южных островах, например на о. Танна, вождь избирался на общем собрании знати, причем если сын прежнего вождя признавался неспособным занимать эту должность, вместо него выбирали мужчину, как правило, из «класса вождей», т. е. знати¹⁸⁸.

Если в северо-западной и центральной Меланезии вожества, как правило, либо вовсе отсутствовали, либо находились в стадии формирования, то на крайнем юго-востоке (Новая Каледония и Фиджи) они уже всецело определяли социальную структуру.

На Новой Каледонии и на близлежащих островах Луайоте (Ло-ялти) существовал принцип наследования власти и имела целая иерархия вождей и относительно разветвленный аппарат управления; на Новой Каледонии эта система была развита слабее, на островах Луайоте (Марэ и Лифу) — сильнее. Последнее в некоторой степени являлось результатом контактов с полинезийцами.

На Новой Каледонии общество возглавляли верховные вожди, и под властью которых находились группы поселков — каждый со своим вождем более низкого ранга. Семьи вождей составляли знати. Кроме вождей, важную роль в управлении обществом играли «хозяева земли», представители наиболее древних родов, ведавшие порядками землепользования, а также «хозяева ямса» (жрецы) и военные предводители. Было бы неверным рассматривать всех этих лиц в порядке соподчиненности, как это делали ранние авторы: каждое из них ведало своей сферой управления и имело в ней наивысший авторитет¹⁸⁹. На островах Луайоте и на о. Пэн у вождя имелся обширный штат советников, управителей и слуг. Среди них числились казначеи, ораторы,

знахари, колдуны, повара, стража и т. д.¹⁹⁰ Таким образом, повсюду на Новой Каледонии общество делилось на знать и простых общинников, на «больших» и «малых» людей, на орокау и камойари. Повсюду знать составляла не менее трети всего населения¹⁹¹.

Вожди на Новой Каледонии и близлежащих островах имели довольно большую власть: организовывали общественные работы и церемонии, объявляли войну и заключали мир, осуществляли юридические функции, обладая правом карать или миловать, и т. д.—

92

однако эту власть ни в коей мере нельзя считать деспотической. Все важные вопросы вождь решал не единолично, а на совете, состоявшем из представителей знати. В случае недовольства действиями вождя общинники могли либо покинуть его и уйти в другой район, либо сместить его или даже убить¹⁹².

Одной из важнейших обязанностей вождя являлись публичные выступления, и авторитет вождя во многом зависел от его ораторских способностей. От вождя требовалось хорошее знание истории своего и соседних родов, их взаимоотношений и деяний, генеалогий, традиций и легенд, а также умение красиво излагать свои мысли, говорить складно, не переводя дыхание. Лучшие речи надолго оставались в памяти людей и служили примером для обучения молодых вождей. Вот почему на скульптурах вождей был изображен язык — символ их славы и престижа¹⁹³.

Будучи инициаторами войн, вожди сами никогда не участвовали в бою, доверяя его ведение военному предводителю. Аналогичная картина наблюдалась и в религиозной деятельности: вожди, хотя и приносили жертвы предкам, сами не могли контактировать с потусторонним миром, этим занимались «хозяева земли» и «хозяева ямса»¹⁹⁴. На Новой Каледонии вожди еще не были полностью освобождены от тяжелого земледельческого труда, и хотя их земли обрабатывались при активном участии всех общинников, сами они также участвовали в этом. Правда, на островах Луайоте их участие, по-видимому, было незначительным¹⁹⁵.

Личность вождя считалась священной¹⁹⁶, по отношению к нему следовало соблюдать особый этикет. Большинству людей запрещалось дотрагиваться до него или до его личных вещей, пищи и т. д. Если вождь что-то ронял, никому нельзя было это поднимать. На о. Марэ специальному человеку доверялось убирать объедки с стола вождя и уничтожать прочие отходы. Во время шествий вождь всегда шел позади свиты, чтобы иметь возможность давать указания, не поворачивая головы. Простым людям не разрешалось идти позади вождя и стоять в его присутствии. Они не могли обращаться непосредственно к вождю: им позволялось делать это лишь через посредника. Женщинам вообще запрещалось приближаться к вождю, если он их не звал. Простые общинники подходили к вождю, почтительно согнувшись и скрестив руки за спиной. Встретив его на дороге, мужчины сходили с нее, а женщины приседали на корточки, опустив глаза, или же падали ниц¹⁹⁷. Младший вождь при обращении к верховному вождю использовал особое местоимение, а на островах Луайоте существовала специальная лексика, употреблявшаяся при обращении к старшему или знатному, имелся особый язык вежливости (пене иуатено)¹⁹⁸. На о. Марэ вожди носили на носилках¹⁹⁹.

К сожалению, внешние символы вождеской власти на Новой Каледонии, которые, несомненно, имелись, недостаточно описаны в этнографической литературе²⁰⁰. Повсюду дом верховного вождя венчало деревянное изображение хищной птицы — символ могущества, а на коньке крыши развивался флажок. Мелкие вожди не?

93

имели этих символов власти. Земельные участки вождей также отмечались особыми знаками: у верховных вождей — кожурой бананов и огромной скульптурой голубя, у мелких вождей — пучками сухой травы²⁰¹.

Дома вождей отличались крупными размерами, резными украшениями, во дворе стояли огромные деревянные фигуры, у дверей или на длинных шестах у ограды были выставлены черепа врагов. Вожди, повсюду практиковавшие многоженство и порой имевшие многочисленных слуг, обладали обычно несколькими домами, и поэтому их домохозяйство отличалось особой планировкой. Облик поселка, где жил верховный вождь, также был весьма своеобразным²⁰².

Вожди питались примерно так же, как и другие общинники, однако лишь они имели право употреблять в пищу некоторые виды рыб и черепах и заниматься ритуальным канныализмом²⁰³.

Знать отличалась от простых общинников и характером брачных связей. Если низкороджденные заключали браки, как правило, внутри племени, то представители знати старались находить супругов в соседних племенах. Учитывая, что количество жен у вождей Новой Каледонии доходило до 12—13, а на островах Луайоте — даже до 40, можно представить себе высокую интенсивность процесса

формирования слоя знати и его специфической культуры, для которой не существовало племенных границ²⁰⁴.

Как и в других частях Меланезии, на Новой Каледонии предки глубоко почитались, а их кости, в особенности черепа, хранились в специальных местах. Церемонии погребения вождей проводились с особой помпезностью. Когда умирал верховный вождь, говорили: «Солнце зашло». Каждое племя имело свой могильник, где места захоронения вождей отмечались небольшими холмиками и деревянными скульптурами. Смерть вождя повсюду объяснялась колдовством; «виновного» находили и убивали²⁰⁵. В некоторых районах происхождение вождьской власти связывали с деятельностью богов, а умерших верховных вождей повсюду обожествляли²⁰⁶.

Воспитание детей знати, очевидно, несколько отличалось от воспитания детей простолюдинов. Во всяком случае ритуалы их жизненного цикла исполнялись с особой торжественностью, при стечении многочисленных зрителей²⁰⁷. Хотя старший сын имел некоторые преимущества, право первородства при наследовании власти не проводилось сколько-нибудь жестко. Определяющим являлись личные способности претендента, однако он всегда избирался из среды знати²⁰⁸.

На противоположном полюсе социальной иерархии находились бедняки, которые с трудом добывали жен и имели мало детей. Их смерть на войне проходила незамеченной, тогда как за смерть знатного человека полагалось вносить большую плату²⁰⁹. Вожди имели право использовать таких бедняков для ритуального каннибализма²¹⁰.

На островах Фиджи в развитии социально-потестарной организации и субкультуры вождей отмечались те же тенденции, что на

94

Новой Каледонии, но они были выражены еще ярче, в чем нашли отражение более тесные контакты с полинезийцами, главным образом с тонганцами. Выходцы с островов Тонга нередко занимали должности вождей на фиджийском побережье²¹¹. Поэтому неудивительно, что в некоторых районах на островах Фиджи широко распространились тонганские ритуалы и даже отдельные элементы тонганской социальной структуры. В особенности это было характерно для прибрежных районов; горное население в гораздо меньшей степени испытывало внешние импульсы.

У прибрежных групп на верху иерархической лестницы стоял священный вождь, ранг которого был необычайно высок и оберегался системой особых предписаний. Ниже него стоял вождь, осуществлявший реальную светскую власть и возглавлявший воинов. Еще ниже рангом считались должности советника и оратора, жреца, гонца и других помощников вождя²¹². Таким образом, должность высшего вождя была отделена от практической светской и духовной власти. В то же время лица, занимавшие высшие должности, в немалой степени зависели друг от друга²¹³ и составляли аристократический слой, противостоявший простым общинникам. Теоретически все высшие должности были закреплены за какими-нибудь ли-ниджками и передавались по наследству матрилинейно по праву первородства, однако на практике всегда находились лазейки для нарушения строгого порядка и возможности узурпации власти. Как бы то ни было, она всегда доставалась представителю знатного семейства²¹⁴. Знатность определялась «чистотой крови»²¹⁵, что порождало тенденцию к эндогамии в среде аристократии, однако существовали и смешанные браки. Как и на Новой Каледонии, простые общинники имели по одной жене и заключали браки внутри племени, а знатные люди обладали гаремом в несколько десятков жен, часть из которых происходила из других племен²¹⁶.

На островах Фиджи процесс освобождения знати от физического труда, по-видимому, подходил к завершению. По сообщению А. Хо-карта, знать там уже не занималась земледельческими работами, вожди участвовали в них минимально, очевидно, в той мере, в какой этого требовало осуществление функций общего руководства²¹⁷.

Вожди далеко не всегда принимали участие в войнах, хотя начало многих войн было так или иначе связано с их деятельностью²¹⁸.

На островах Фиджи вожди считались потомками богов, жрецами богов и имевшими сами божественную сущность. Все, что их окружало, провозглашалось священным. С их здоровьем связывали урожай и вообще благополучие общества. Фиджийцы верили, что нарушение традиционного порядка наследования власти способно привести к гибели урожая²¹⁹. На этом основании развился сложный этикет, окружавший личность вождя. Неподчинение или ложь по отношению к вождю расценивались как преступление. Вождю-нельзя было ни в чем противоречить и ни в чем отказать. Голова,

волосы и вообще личность вождя были табу для простолюдинов. Только наследственные жрецы имели право надевать на вождя головной убор. Считалось, что вождь обладал очень сильной маной, которая губительно действовала на тех, кто касался его вещей. Желающий получить аудиенцию у высокороджденного должен был, придя к нему, сесть, скрестив ноги, и терпеливо ждать, пока к нему не обратятся, выдавая свое присутствие лишь легким покашливанием. Старейшинам не позволялось смотреть на вождя и самим заговаривать с ним. Когда же он обращался к ним, они отвечали ему,

отвернувшись в сторону. Для обращения к знати имелся специальный язык вежливости «вакаророко». Он заключался не только в прибавлении титула перед именем знатного человека, но и в особых метафорах, в особой форме приветствий. Разговаривать с аристократом дозволялось только сидя, а слова следовало произносить медленно, акцентуируя ударения и т. д. В поселке вождя запрещалось шуметь, а ходить можно было, лишь склонив голову. Когда простые люди встречали вождя, они уступали дорогу и присаживались или по меньшей мере кланялись. Если знатный человек •спотыкался и падал, находившийся рядом простолюдин тоже должен был упасть²²⁰.

Знать обладала такими внешними знаками достоинства, как украшения из китовых зубов и раковин, жезл и хлопушка, а одежду знатного человека отличал длинный шлейф. Верховного вождя выделял головной убор, который он имел право не снимать при питье священного напитка кавы и носить его в центре поселка, где жила знать, и право освещать себе путь, выходя ночью на улицу²²¹.

При всех описанных выше правах и привилегиях власть вождей и знати имела некоторые ограничения, зарвавшегося тирана простые общинники могли убить и съесть²²².

Дома вождей, по-видимому, выделялись размерами и отделкой. Обладая несколькими женами и многочисленной челядью, вожди имели несколько домов. Поэтому их домохозяйство было особенно обширным. Так, у вождей имелся специальный дом для рожениц, тогда как жены простых общинников рожали детей в своих обычных домах. Дом вождя считался храмом божества и стоял на священном холме — земляной платформе, обложенной галькой. В отличие от других мужчин вождь, вступив в брак, переставал посещать мужской дом²²³.

Пищевой рацион знати был несколько иным, чем у простых людей, однако об этом мало что известно. Подробнее всего описана церемония питья кавы, которая в наиболее развитых прибрежных обществах практиковалась только вождями и их приближенными и была аналогична ритуалу населения о.

Тонга²²⁴. На островах Фиджи был распространен ритуальный каннибализм, особенно в среде знати. Он был запрещен для женщин, однако аристократки тайно нарушали этот запрет²²⁵.

В вождествах интенсивно шел процесс отделения духовного труда от физического. Духовная жизнь знати была более насыщен-

ной, чем у низкороджденных. Знать находилась в центре всех событий, и поэтому ее знания о мире существенно отличались от знаний простых общинников. Представители знати, которые, по-видимому, больше путешествовали, обладали и более широким кругозором: они имели более полные представления о географических и экологических особенностях своих областей. Постоянно участвуя в военных походах, знать отличалась относительно глубокими познаниями в военном деле. И именно она выступала хранителем исторических знаний, легенд и традиций, которые являлись далеко не последним фактором в борьбе за власть и укрепление господства над простыми общинниками²²⁶.

Все сколько-нибудь важные события в жизни вождей и знати сопровождалось пышными ритуалами и богатыми пирами. Рождение ребенка, инициация, свадьба, похороны — все это служило подходящим поводом для проявления щедрости и гостеприимства, еще раз подчеркивая значительность высокороджденного статуса²²⁷. Вместе с тем какого-либо особого обучения для детей знати на о-вах Фиджи, по-видимому, не было. И все же, постоянно находясь в кругу лиц высокого ранга, эти дети имели лучшие возможности для получения образования²²⁸.

Одним словом, образ жизни вождя и знати существенно отличался от того, который вели простые люди. Это отражалось на их ближайшем окружении, и слуги, наблюдая поведение своих хозяев, перенимали у них жизненный стиль и допускали значительные вольности²²⁹.

Погребальный обряд у вождей и знати характеризовался не только большей пышностью, чем у низкороджденных, но и некоторыми структурными особенностями. Вождей хоронили под специально построенными для этого домами, оставляя эти дома разрушаться, а простых людей — на открытых местах или в пещерах. В могилу знатного человека укладывали рулоны тапы и циновок. В случае смерти вождя его вдову полагалось душить, что, однако не распространялось на жен верховных вождей. На северных островах (Лау) похороны аристократа сопровождалось убийством какого-либо мужчины, а на похоронах простого общинника его ближайшие родичи отрезали у себя мизинец. Знатного человека долго оплакивали и устраивали пышные пиры. Но на поминках верховного вождя горестные плачи были запрещены: полагалось лишь дуть в раковины, как при прохождении бога. На островах Лау наблюдался особый погребальный обряд, заимствованный с островов Тонга: над могилами вождей насыпали земляные холмики и обкладывали их плитами, а над могилами знати строили домики мертвых, куда, как думали, поселялись души покойных²³⁰.

На островах Фиджи самый низкий статус получали люди, изгнанные со своей земли и вынужденные искать покровительства у какого-либо вождя и исполнять для него обязанности слуг. Мужчины низкого ранга часто вообще не имели жен, их образ жизни отличался от жизни даже простых общинников²³¹.

В Полинезии социальный строй, основанный на вождествах, достиг наивысшего расцвета. Правда, разные ее районы различались по степени социального и культурного развития, что объясняется спецификой конкретно-исторических процессов на ряде островов. Отсылая читателя к подробному анализу многочисленных полинезийских обществ, скрупулезно проведенному М. Сэлинсом²³² и И. Гоулдменом²³³, остановимся лишь на наиболее развитых группах, обитавших на островах Самоа, Тонга, Таити и Гавайях. Здесь становление вождеств происходило во второй половине I — начале II тыс. н. э.²³⁴, и ко времени европейской колонизации процесс классовообразования зашел уже довольно далеко. Гавайи, Таити и Тонга стояли на пороге классового общества, уровень развития населения Самоа был несколько ниже. Во всех четырех районах социально-культурные различия проявлялись достаточно четко, субкультура знати резко выделялась от культуры остального населения.

На Самоа к категории знати относились высшие и низшие вожди (алии), жрецы (таула аиту), помощники вождей, осуществлявшие реальную власть на местах (тулафале), и влиятельные богатые землевладельцы (фале уполу). 18 вождей высшего ранга рассматривались как священные вожди (алиипаиа). Простые общинники носили название тангата нуу. На Самоа имелись и рабы, но в целом рабство здесь было мало распространено²³⁵. Алии и тулафале составляли категорию руководителей (матаи). Подсчитано, что в 1945 г. их было 5,6% от всего населения Самоа, или 40% мужчин в возрасте старше 30 лет. Иначе говоря, в каждом из 200 поселков имелось по 17—18 матаи. В прошлом матаи было больше. По некоторым данным, в 1921 г. в Западном Самоа в подчинении у одного матаи было 11 человек, в 1945 г. — уже 17²³⁶.

На островах Тонга жреческие ранги стояли выше светских. Верховный священный правитель имел ранг туи тонга, высшие духовные ранги имели его ближайшие родственники, более низкие — жрецы (фахе гехе). Среди светских рангов главными были вожди (хоу), затем шли знать (зги), советники и помощники вождей (матабооле), младшие родственники последних, занимавшиеся в основном ремеслом (мооа), и, наконец, простые общинники (тооа)²³⁷. Вопрос о рабстве неясен: не установлено, появилось ли оно до европейской колонизации или же его развитие началось в XIX в.²³⁸

На о. Таити имелась весьма сложная, отражающая социальную стратификацию общества терминология, однако многие термины, к сожалению, остаются непонятными. В целом общество здесь делилось на высших и низших вождей и их родственников (арии), богатых землевладельцев (раатира) и простых общинников (мана-хуне). Ко времени европейской колонизации на Таити было 10—15 верховных вождей (арии рахи), которым подчинялись более многочисленные младшие вожди (иатоаи). К низшему слою помимо

манухуне относились слуги (теутеу) и ремесленники (тахуа). Пленные и завоеванное население составляли особую категорию тити²³⁹.

На Гавайях знать состояла из вождей разного рода (алии), среди которых наивысший ранг имели священные наследственные вожди (алии капу), жрецы (папа кахуна пуле), а также многочисленные приближенные и родственники вождей. Простые общинники назывались ху или макаиана. Были известны также рабы (каува), однако этим термином называли и какие-то другие слои населения²⁴⁰. Социально-политическая структура общества имела антропоморфное выражение: верховный вождь — голова, нижестоящие вожди — плечи и грудная клетка, главный жрец — правая рука, помощник верховного вождя, управляющий делами, — левая рука, воины — правая нога, земледельцы и рыболовы — левая нога, служащие и чиновники — пальцы²⁴¹. Тем самым это построение как бы отождествляло этникос с этнопотестарным организмом²⁴².

У вождей имелись слуги и помощники, составлявшие также привилегированную группу населения. В нее входили советники, казначеи, гонцы, носители чаш, барабанщики, стражники, парикмахеры, шуты и пр. Наиболее разветвленный штат придворных отмечался, пожалуй, на Гавайях. На Самоа придворных было меньше и они имелись лишь у верховных вождей; в других местах придворные были у вождей и других представителей знати²⁴³.

Характер власти вождей на рассматриваемых островах сильно различался. Ограниченной властью вождя была на Самоа, где во главе каждого поселка из 30—40 домохозяйств стоял вождь, связанный в своих действиях советом фоно. Фоно, состоявший из матаи, решал все сколько-нибудь важные вопросы. Простые общинники на него практически не допускались²⁴⁴. На островах Тонга, Таити и Гавайях власть вождей была сильнее, более крупными были и подвластные им

территории. Здесь уже встречались общеплеменные вожди, вершившие судьбы целых районов, а нередко — и целых островов. На островах Тонга к концу XVIII в. реальная власть сосредоточилась в руках военных вождей, которые принимали все ответственные решения и регулировали жизнь соплеменников. Наибольшим почетом пользовался туи тонга, и хотя он не имел сколько-нибудь существенной реальной власти, он являлся одним из богатейших людей и ему не имели право ни в чем отказывать²⁴⁵. На о. Таити вожди имели право взимать налог, отбирать у населения имущество и привлекать его к самым разнообразным работам²⁴⁶. На Гавайях верховный вождь осуществлял высшую исполнительную власть, выносил решения, объявлял войну и заключал мир, ведал вопросами землевладения, мог отбирать имущество, казнил и миловал, наблюдал за проведением религиозных ритуалов и т. д. Все решало желание верховного вождя, который опирался на вооруженных приверженцев²⁴⁷. Вожди по своему усмотрению меняли социальные нормы и традиции. Наиболее ярким примером такой деятельности можно считать преобразования на Гавайях, когда в начале XIX в. по инициативе вдовы

99

4*

умершего вождя были отменены прежние табу, а вместе с ними рухнуло и здание традиционной религии²⁴⁸.

Впрочем, проявляя деспотизм, вожди должны были соблюдать некоторую осторожность, так как отъявленных тиранов, вызывавших недовольство населения, могли сместить и изгнать, а порой даже убить. Такие «дворцовые перевороты» происходили не так уж редко и организовывались главным образом мелкими вождями и знатью²⁴⁹. В некоторых ситуациях, связанных с традиционными обычаями, вожди подвергались опасности в неменьшей мере, чем простые общинники. Так, во время погребальных ритуалов на о. Таити одетые в маски мужчины, изображавшие духов, могли убить любого встречного, не исключая и вождя, и спрятаться от них можно было только в святилище²⁵⁰.

Механизм передачи титулов и рангов повсюду в рассматриваемых районах был связан прежде всего с наследованием их преимущественно по принципу первородства. Тем самым они закреплялись за отдельными семействами и линиями. На Самоа вожди происходили из трех крупных аристократических семейств, а титул вождя передавался на совещании знати всего округа, которое только и могло санкционировать решение предыдущего вождя о назначении преемника²⁵¹. На Тонга генеалогический принцип определял прежде всего степень знатности человека. Наиболее высокие ранги принадлежали туи тонга и его ближайшим родственникам и передавались в узком кругу их потомков. Однако обладатели реальной власти, светские вожди, лишь частично были обязаны своей должностью знатности и наследственному праву, а частично узурпировали ее, опираясь на личные качества, военную силу и «поддержку богов». В XVIII в. эти вожди уже не являлись, как раньше, родственниками туи тонга. Знатность на о-вах Тонга наследовалась по женской линии²⁵². Сходная картина наблюдалась и на о. Таити, где знатность передавалась только по рождению, тогда как доступ к реальной власти был менее связан с родословной и открывался тому, кто завоевывал его в борьбе с сильными соперниками. Достигнутое высокое политическое положение можно было узаконить путем брака с женщиной знатного рода. Иногда сам вождь называл своим преемником не старшего сына, а другое лицо, причем порой это происходило под давлением со стороны ряда влиятельных лиц (других вождей, жрецов, родственников вождя). На о. Таити знатность наследовалась и по мужской, и по женской линии. Наивысший ранг получали дети, у которых оба родителя происходили из знатных семейств²⁵³. Та же ситуация встречалась и на Гавайях, где знатность наследовалась также по линии обоих родителей, но не являлась достаточным основанием для получения политической власти. Последняя завоевывалась в ожесточенной борьбе и узаконивалась с помощью династических браков или фиктивных генеалогий²⁵⁴.

Стремясь сохранить свои привилегии, аристократия старалась максимально сузить свой круг, чему служило введение суровых брачных правил, затруднявших неравные браки. Повсюду в среде

100

знати преобладали близкородственные браки, а у верховных вождей — браки с ближайшими родственниками, и помолвки часто совершались в детстве. На о. Таити ариям запрещалось иметь потомство от низкородженных, а на Гавайях — вступать в первый брак с низкородженными²⁵⁵. Ту же цель сузить число избранных преследовало требование убивать всех новорожденных у членов тайного общества ареои на о. Таити. Это общество было построено по тому же принципу, что и описанные выше тайные общества Меланезии, т. е. вступление в него не требовало какой-то особой чистоты крови. Оно давало своим членам существенные преимущества, и знать не желала,

чтобы последние наследовались их детьми²⁵⁶. Таким образом, развитие аристократии порождало в предклассовом обществе введение эндогамных норм, обусловивших формирование кастовости. Правда, эндогамия не была строгой и неравные браки все же встречались, создавая множество промежуточных статусов, как это происходило, например, на о. Таити²⁵⁷. Неравным бракам способствовало многоженство, широко распространенное у знати.

Если во многих районах Меланезии лидеры и вожди совмещали выполнение нескольких функций, то в наиболее развитых обществах Полинезии аппарат управления был более специализированным. Помимо вождя, осуществлявшего общее руководство, там имелись специальные ораторы, управляющие, жрецы и военные предводители. На островах Самоа тулафале были профессиональными ораторами, а таулааиту — жрецами. Такое же разграничение функций к рубежу XVIII—XIX вв. было на островах Тонга, Таити и Гавайях²⁵⁸. Как правило, доступ к указанным должностям имели преимущественно представители знати²⁵⁹.

Процесс освобождения знати от физического труда зашел на рассматриваемых островах весьма далеко. Знатные люди, хотя и не гнушались земледельческими работами, принимали в них незначительное участие и кормились за счет общинников. На Гавайях общинники были обязаны кормить своих вождей. Тех из них, кто неохотно работал на земле вождя, лишали земли или даже убивали²⁶⁰. Аристократы занимались престижным ремеслом, причем некоторые из ремесленных занятий были недоступны низкороджденным. На островах Тонга такими занятиями считались строительство лодок, резьба по китовой кости и руководство погребальными обрядами. Ими могли заниматься только матабооэе и мооа. На Тонга и Таити знатные женщины активно участвовали в производстве тапы. На островах Тонга аристократки выделяли преимущественно тапу, корзины и гребни, а нити изготовляли женщины низкого ранга²⁶¹.

Островитяне верили в божественное происхождение верховных вождей и вели их генеалогию от богов Тангароа (Самоа), Танга-лоа (Тонга), Оро (Таити) и др.²⁶² На о. Таити и островах Тонга особа верховного вождя считалась священной, равно как и все, что его окружало: семья, слуги, дом, утварь, одежда, земля и т. д.²⁶³ Островитяне верили, что, по словам И. Гоулдмена, «правители, 101

вожди и знатные люди в целом коренным образом отличались от обычных людей, т. е. они считались избранными и наделенными качествами высшей благодати»²⁶⁴. По поверьям островитян, старшие линии родства были наделены этими качествами в большей мере, чем младшие, — так обосновывалось право первородства²⁶⁵. Впрочем, о принципе священности далеко не все известно. Так, священность некоторых манахуне, как и ариев, на о. Таити до сих пор не находит объяснения²⁶⁶.

По отношению к вождям и знати существовал разработанный этикет. На островах Самоа личность и вещи верховного вождя считались неприкосновенными, а при его приближении полагалось падать ниц²⁶⁷. Взаимоотношения простых людей и матаи, а также самих матаи между собой регулировались особыми правилами²⁶⁸. На островах Тонга в присутствии знатного человека следовало снимать головной убор и слушать его сидя. Нельзя было дотрагиваться до него самого или его вещей, нарушителя ждала суровая кара: ему запрещалось есть собственными руками. Особые почести окружали туи тонга, при появлении которого все присутствующие падали ниц и пытались поцеловать его ноги. Люди внимали ему в полном молчании, а по окончании речи кричали «хое» («правда») ²⁶⁹. На о. Таити отношения в среде знати регулировал специальный этикет, отношения знати с простыми общинниками также были регламентированы. Нельзя было стоять или сидеть выше ариев, а во время шествий — идти впереди них. При приближении вождя люди обнажали голову, а те, кто жил вдоль пути его передвижения, обнажались до пояса. Тех же правил надлежало придерживаться около дома вождя, рядом с межевыми знаками, окружавшими его земли. Нарушителя указанных правил лишали жизни или приносили в жертву богам.

Личность вождя, а также вещи и люди, окружавшие его в повседневной жизни, были табу для низкороджденных²⁷⁰. На Гавайях у каждого вождя в зависимости от ранга была своя система табу, в результате которой простые общинники практически не имели никаких контактов с алиями. Вождь высшего ранга старался выходить из дома только ночью, так как в его присутствии люди обязаны были падать ниц и не могли работать. Поэтому низкороджденные порой его ни разу не видели за всю свою жизнь. В присутствии других представителей знати общинники должны были сидеть. Если вождь путешествовал днем, впереди процессии бежал гонец и оповещал всех встречных словом «капу», при этом слове люди падали ниц²⁷¹.

Так как священным становилось буквально все, чего касался верховный вождь, в том числе и земля, по которой он шел, на островах Самоа, Тонга и Гавайях его носили в паланкине, а на о.

Таити его носили на плечах специальные носильщики^{27г}. Взаимоотношения в среде аристократии регулировались особыми правилами, связанными с системой рангов. Наиболее ярко они проявлялись при церемониях питья кавы, которые совершались только знатью^{27м}. Вот что сообщил М. Мид один из молодых

102

вождей островов Самоа: «Я был вождем только в течение четырех лет, и смотри: мои волосы поседели, хотя на Самоа волосы седеют крайне медленно, а не в юности, как у белых. Но я всегда должен был вести себя, как старик. Я должен ходить солидно и размеренно. Я не могу танцевать, кроме как в особых случаях, и не могу играть с молодежью. Мои друзья — шестидесятилетние старики. Они следят за каждым моим словом, чтобы я не сделал ошибки. В моем доме живет 31 человек. Я должен о них заботиться, обеспечивать их пищей и одеждой, решать их споры, помогать им вступать в брак. Никто из членов моей семьи не осмелится побранить меня или обратиться ко мне фамильярно, по имени. Трудно быть вождем в молодости»²⁷⁴. Как бы ни жаловались вожди на тяготы своего положения, имеющиеся у них привилегии с лихвой окупали все издержки, связанные с исполнением различных должностных обязанностей. Все же следует учитывать, что от вождей действительно ожидали определенной манеры поведения²⁷⁵, и с этим им следовало считаться.

При общении людей разных рангов друг с другом повсюду в рассматриваемых районах использовались особые словесные формулы, которые в литературе описываются порой как «язык вождей». Это не совсем верно, так как лица одного ранга, в том числе и высшие вожди, разговаривали между собой на обычном языке, кроме, возможно, гавайских вождей, которые избегали быть понятными простыми общинниками^{27в}. О «языке вождей» следует говорить лишь в том смысле, что институт вождей породил специфические языковые явления. «Язык вождей» состоял из четырех основных компонентов. Во-первых, обращение к лицам разных рангов требовало различных формул вежливости и титулования. На Самое, например, к вождям высших рангов обращались г,о словами «афио» и «сусу». Во-вторых, при разговоре с высокопоставленным лицом следовало прибегать к метафорам и иносказаниям. Так, на Самоа лишь о великом вожде могли сказать «луна зашла» и т. д. В-третьих, одни и те же вещи в зависимости от ранга говорящего могли иметь разные названия. На Самое у обычных людей глаза назывались «мата», а у вождей — «ффонга» и т. д. На Тонга в случае болезни вождя говорили «тенга танги», а в случае болезни туи тонга — «боолоохи». На о. Таити об ариях говорили, что они «скользят» (хее) или «летают» (фана), а о других — «ходят» (хаере). В-четвертых, повсюду существовало табу на слова и звуки, входившие в имена богов и вождей^{27г}. Иногда высокорожденные в представлении населения ассоциировались с какими-либо понятиями или явлениями. Так, на о. Таити знать связывали с восходом солнца, с востоком, а простых общинников — с заходом, с западом. Считалось, что длинные мысы — безусловные вотчины наследственных аристократов, глубокие заливы принадлежат среднему слою, а морское побережье и внутренние районы — простым общинникам. Находиться впереди было всегда почетнее, чем сзади, поэтому мужчины везде располагались впереди женщин, а знать — впереди простого народа; перворожденный получал больше привилегий²⁷⁸.

103

Люди высоких рангов имели отличительные символы. На островах Самоа только знать могла носить богатые одежды из тапы, головные уборы из человеческих волос и раковин, ожерелья из зубов и клыков, а также различные украшения из перьев. Аристократов отличала особая татуировка на пояснице и бедрах, прическа. Во время церемоний матаи несли хлопущку, посох и резную деревянную булаву²⁷⁹. На островах Тонга знать носила тонкую одежду из тапы, особые гребни, головные уборы, украшения и имела специальные места отдыха^{28о}. На о. Таити знать носила больше одежды, чем низкорожденные, и эта одежда была длиннее, однако материал для нее был тот же — тапа. В домах знати хранились огромные рулоны тапы для раздачи на пирах и церемониях. У вождей и знати имелись богатые головные уборы из перьев, которые одевались во время боя. Специальным знаком ариев служили и пояса «маро», сделанные из тапы и украшенные красными или желтыми перьями. Особенно престижными считались красные перья — символ общения с духами. Пояса маро символизировали также мужскую силу. Кроме того, высокорожденные носили длинные волосы, а также отпускали усы и бороду. Простые общинники имели короткую стрижку и брились. Почти все имели татуировку, которая служила социальным знаком. Внешние отличия четко разделяли знать и простых общинников; в среде самой знати верховного вождя порой можно было распознать только по более тонкой одежде. Внешние атрибуты власти были представлены такими вещами, как деревянная подставка под голову, хлопущка из перьев, шлем, пояс на талии, копьё, посох и т. д. Показателями высокого статуса служили

также ветви миро и кокосовой пальмы. Их обладателям оказывались вождеские почести ²⁸¹.

На Гавайях символами знатности являлись плащи ахуула, шлемы махиоле, украшения из резного китового уса и веера кахили, происходившие, как считают, от хлопущек. Все эти вещи использовались только во время войны или для церемоний. Ахуула в переводе означает «красный плащ», его делали из красивых перьев, в том числе красных, считавшихся повсюду в Полинезии символом вождей и богов ²⁸². Плащ имел форму полумесяца и своей окраской напоминал радугу, которая в сознании островитян ассоциировалась с алиями. Чем выше был престиж вождя, тем больше и наряднее были его плащ и головной убор. Верховные вожди носили шлемы с гребнями, украшенные перьями, а у мелких вождей и воинов шлемы украшались человеческими волосами или грибовидными выступами. У алиев имелась специальная одежда для сна. Веера кахили представляли собой длинные жезлы из костей врагов или твердого дерева, увенчанные цилиндрическими навершиями из перьев ²⁸³.

Дома вождей отличались большими размерами, прочностью, долговечностью и красотой. На Самоа они строились на приподнятых над землей циклопических фундаментах ²⁸⁴. На Тонга они имели особую конструкцию и строились специалистами-ремесленниками ²⁸⁵. На о. Таити жилища вождя и крытый галькой или тра-

104

вой двор обносились высоким забором ²⁸⁶. На Гавайях дома вождей были крупными, отличались некоторыми мелкими деталями конструкции и внутренним убранством, имели каменные фундаменты ²⁸⁷.

В некоторых районах, в особенности на о. Таити, показателем ранга служили лодки, которые у ариев имели большие размеры, особую форму, были украшены резьбой и скульптурой ²⁸⁸.

Пища знати имела свои особенности: в их рацион чаще включались мясо собак, свинина и рыба, в ряде мест некоторые виды пищи (например, черепахи) составляли табу для низкороджденных. На Гавайях имелись искусственные пруды, в которых специальные чиновники разводили рыбу для вождей и знати. Естественно, что при этом аристократия гораздо регулярнее питалась рыбой, чем простые общинники. Питье кавы почти повсюду в Полинезии счи-

талось ²⁸⁹ привилегией вождей и знати.

В домах знати в некоторых районах имелись специальные столовые приборы. На о. Таити только знать имела для еды огромные деревянные блюда ²⁹⁰. На Гавайях такие блюда украшались антропоморфными изображениями и резьбой ²⁹¹. Считалось, что объедки со стола вождя священны и опасны для окружающих. Их следовало уничтожать, чтобы их не использовали для колдовства против вождя ²⁹². На Гавайях для таких объедков имелись специальные чаши, украшенные зубами убитых на войне врагов. Эти чаши находились в ведении особого человека ²⁹³. Повсюду в Полинезии при питье кавы использовались специальные сосуды.

В Полинезии происходила постепенная монополизация знатью знаний, имевших важное социальное значение: сведения о генеалогиях правителей, священных мифах, истории отдельных родов, ритуалах, традициях, порядках землевладения сосредоточивались в руках знати и жречества и тщательно скрывались от простых общинников. Так, на о. Таити священные мифы о происхождении были известны только знатым людям, а на Гавайях генеалогические знания являлись табу для простых общинников. То же отмечалось и на о-вах Самоа ²⁹⁴. В особой тайне хранились генеалогии вождей, насчитывавшие до 30 поколений, они служили важным средством в борьбе за власть ²⁹⁵. В среде знати важность генеалогических знаний определялась господством права первородства. Напротив, простые общинники жили большими семьями и не интересовались генеалогиями ²⁹⁶.

Ритуалы жизненного цикла у вождей и знати были пышнее и разнообразнее, чем у простых общинников. Обряды, связанные с рождением, инициациями, заключением браков, всегда являлись поводом подчеркнуть свой ранг и знатность ²⁹⁷. Особенно интересен обряд введения нового вождя в должность, практиковавшийся на о. Таити. Вождю вручалась маро ура — священная гирлянда из красных перьев, владение которой приравнивало его к богам ²⁹⁸. На островах Тонга и Гавайях с институтом вождей был связан обычай человеческих жертвоприношений. Такие жертвы приносили

на важнейших церемониях, призванных снискать расположение богов. Однако каннибализма здесь не было ²⁹⁹.

Некоторые виды спорта и игры тоже являлись привилегией вождей и знати: стрельба из лука на о. Таити, определенные виды охоты на островах Тонга и Гавайях, петушинные бои на Гавайях, игровые вооруженные схватки и пр. ³⁰⁰

Важным элементом придворной жизни, торжеств и церемоний являлись танцы, песни, драма, так как собрания знати сопровождалось целыми спектаклями, которые готовились заранее. Некоторые вожди держали профессиональных артистов при дворе ³⁰¹. На о. Таити и на Гавайях для знати устраивались специальные представления (хура или хула), на Гавайях они посвящались духам ³⁰².

На о. Таити танцы знатных женщин отличались от танцев простых девушек костюмом и характером телодвижений³⁰³.

С институтом вождей повсюду было связано возведение мегалитических сооружений: колоссальных ворот, циклопических гробниц, святилищ на огромных каменных фундаментах с каменными стенами. На Гавайях при дворе вождя даже имелся специалист по таким сооружениям. В святилищах принадлежавших вождям, находились особые камни, на которых сидела знать в соответствии со своими рангами. В каждом таком святилище располагались огромные статуи богов, там же фиксировались и генеалогии вождей³⁰⁴.

Итак, образ жизни вождей и знати сильно отличался от образа жизни простого народа: жизнь при дворе была иная и именно там в первую очередь совершался отказ от древних обычаев и традиций, именно там происходил пересмотр прежних культурных ценностей³⁰⁵. По-видимому, широкое распространение эндогамии и разное питание привели к появлению некоторых физических различий между знатью и простолюдинами³⁰⁶. На о. Таити эти различия искусственно усугубляли: здесь существовал обычай деформации черепов детям, при этом детям вождей черепа уплощали спереди, а всем другим — сзади³⁰⁷.

Таким образом, субкультура высшего слоя представляла собой весьма сложный комплекс, передача которого последующим поколениям могла совершаться лишь путем специального обучения. Если на Самоа этот комплекс был несколько проще, а воспитание детей знати мало чем отличалось от воспитания детей простых общинников³⁰⁸, то на других островах в домах вождей жили специальные учителя, знатоки обычаев и традиций, в некоторых районах имелись специальные школы, где обучали детей аристократии. О школах такого рода, существовавших на Таити и Гавайях, известно, к сожалению, мало. Однако они хорошо описаны исследователями Новой Зеландии, здесь детей обучали астрономии, верованиям и религиозным церемониям, мифологии, истории, они изучали генеалогии³⁰⁹. Старые вожди обычно обучали молодых принципам управления, передавали им другие необходимые для этого знания³¹⁰.

Традиционный погребальный обряд также отражал социальную структуру общества.

Погребальные церемонии, устраивавшиеся на похоронах знати, характеризовались особой пышностью и длитель-

106

ностью. На островах Самоа простых людей хоронили в обычных ямах, знать — в каменных цистах или кромлехах, а вождей — в семейных склепах из крупных кусков песчаника или базальта. Для лиц высоких рангов были известны и другие способы погребения: иногда их бальзамировали, знатного покойника укладывали в лодку и пускали в море; оставляли труп в лесу до разложения мягких тканей, после чего кости забирали и хоронили особым образом³¹¹. На островах Тонга верховного вождя туи тонга провожали в последний путь необычайно торжественно, при огромном стечении народа, в обстановке всеобщего горя. Туи тонга всегда жили на о. Тонгатапу, где имелось специальное кладбище верховных вождей и их предков. Погребения туи тонга по своей конструкции мало отличались от погребений светских вождей. В далеком прошлом они были чрезвычайно богатыми: в могилу клали бусы, зубы кита, циновки и т. д. Но уже в XVIII в. могилы некоторых могущественных светских вождей отличались большей грандиозностью. Вдову туи тонга полагалось душить³¹².

На о. Таити простых общинников хоронили почти без всяких ритуалов: труп связывали в скорченном положении, сажали в яму и засыпали землей. Напротив, тела знатных покойников стремились сохранить как можно дольше. Впоследствии семья покойного забирала его череп, а кости оставляли в семейном святилище³¹³. Членов тайного общества ареои хоронили в тех святилищах, где покоились вожди, но по обряду, полагавшемуся простым общинникам³¹⁴. На Гавайях умерших простых общинников связывали в скорченном положении, заворачивали в тапу и погребали под полом жилища, на огороде или в пещере. Считалось, что вещи, соприкасавшиеся с телом, осквернены, их после похорон сжигали. Тела жрецов и низших вождей заворачивали в тапу и хоронили в вытянутом положении в святилищах. Вместе с вождями в могилу клали множество различных вещей: рулоны тапы, пояса мало, головные уборы, коробочки, ожерелья, пищу и т. д. На могилы жрецов и низших вождей клали крупные камни или возводили деревянные оградки. На могилах ариев и богачей устраивали костры, на них сжигали подношения.

Церемония захоронения верховного вождя имела некоторые особенности. Его тело заворачивали в тапу и листья и зарывали в могилу, над которой устраивали грандиозный костер. Потом кости конечностей и череп доставали, заворачивали в тапу и после церемонии обожествления помещали

в специально для этого построенное посвященное ему святилище. Вместе с верховным вождем погребали не только многочисленные вещи, но и нескольких его слуг. На Гавайях были известны грандиозные мавзолеи, в которых хранили кости вождей. Иногда для этих костей делали специальные плетеные антропоморфные оссуарии³¹⁵.

Представления о порядках в потустороннем мире четко отражали социальные градации. Почти повсюду считалось, что души вождей и знати попадали в рай и включались в пантеон божеств благодаря своему высокому положению. На о. Таити рай был обеспечен

107

тем, кто мог уплатить за это жрецам, на что способны были только высокороджденные и богатые члены общества ареои. Всем беднякам предстояла дорога в ад. На островах Тонга хотя и допускали наличие души у низкороджденных, считали, что они умирают вместе с телом, поэтому смерть тооа рассматривалась как абсолютная и поэтому ее очень боялись³¹⁶. Описанные представления преобладали у островитян рассматриваемых районов, однако на о. Таити имелись группы населения, которые верили, что души всех людей независимо от ранга в равной степени служили богам на том свете³¹⁷.

Повсюду на страже интересов аристократии стояла религия, подчеркивавшая связь важнейших божеств с лицами высоких рангов. На островах Тонга главное божество Хигоолео являлось одновременно богом семьи туи тонга; Талиитообо являлся богом войны, а в мирное время — главный всетонганским богом, но при этом он считался и семейным богом хоу. Здесь был известен и специальный бог — блюститель порядков социальной иерархии — Тооифооа Болотов, который поддерживал знать³¹⁸. Имена великих богов знали только вожди и жрецы³¹⁹. На о. Таити покровителем знати и общества ареои в предколониальную эпоху являлся бог войны Оро, который одновременно был связан и с системой рангов³²⁰. На Гавайях была сложная иерархия богов, у каждого сословия имелись свои боги и свои святилища. "Главные боги общегавайского значения имели особых жрецов. Многие ритуалы и таинства, связанные с богами, были недоступны простым людям³²¹.

6

Говоря о двух культурах в рамках каждой национальной культуры, В. И. Ленин имел в виду культурные процессы, свойственные буржуазному обществу и прежде всего наблюдавшиеся именно в сфере духовной культуры³²². Последующие исследования позволили распространить этот вывод на культуру классово-антагонистических обществ вообще. Теперь можно с уверенностью говорить, что корни отмеченного В. И. Лениным явления уходят в первобытное общество, в его заключительную, предклассовую фазу. В западной науке на это явление обратил внимание Р. Редфилд, выработавший понятия «городской» и «сельской» («народной») культуры и наметивший некоторые характерные черты их зарождения в позднепервобытном обществе³²³.

Приведенный выше обзор позволяет довольно детально проанализировать процесс становления культур субсоциумов и формирования отдельных элементов их структуры. Судя по изложенным данным, культура этноса в период классового образования имела сложное строение. С выделением из единого эгалитарного общества, с одной стороны, богатых, «больших», «сильных» людей, а с другой, обедневших общинников, зачастую неспособных прокормить себя самостоятельно и попадавших в зависимость от богачей, началось и становление двух полярных субкультур в единой культуре этноса. Первоначально они охватывали лишь немногие

108

аспекты жизни, тогда как все остальное включалось в единую не< расчлененную культуру этноса. По мере развития процесса классового образования, особенно с возникновением вождеств картина усложнилась: культура высшего слоя сама распалась на культуры знати и вождей, которые имели свои черты своеобразия. Их различия определялись главным образом механизмом их возникновения: по статусу (знать) или по должности (вождь). Культура простого народа с началом формирования профессиональных субкультур также раздробилась.

Другой линией эволюции культуры этноса в период классового образования было становление тех общезнаменитых культурных особенностей, которым способствовало вызревание института лидеров и вождей³²⁴. Это явление следует строго отграничивать от формирования собственно субкультуры лидеров и вождей. К таким особенностям относились, например, развитие престижных аспектов экономики (выращивание определенных видов растений, расцвет свиноводства и т. д.), военное дело, культ племенных вождей, всенародные праздники и церемонии, связанные с какими-либо событиями в жизни знати, и т. д.

Процесс классового образования раньше всего отразился в сфере деятельности, т. е. охватил технико-

технологическую, по терминологии М. С. Кагана, область культуры (поведение, этикет) и некоторые сферы духовной культуры (почитание духов предков). Социально-культурные различия вначале более резко проявлялись в ритуальной сфере, и именно с ней связаны первые внешние атрибуты статуса (украшения, особые элементы одежды и т. д.). К другим особенностям культуры формирующегося высшего слоя на раннем этапе надо относить пищевые табу и многоженство. С деятельностью «больших людей» было связано и развитие нормативной культуры: нарушая социальные нормы, они расшатывали сложившиеся традиции и обычаи. Наконец, «большие люди» являлись аккумуляторами важных знаний об окружающем мире и его истории.

В дальнейшем развитие социальной культуры пошло по линии все большего усложнения ритуала и вылилось, в частности, в Становление тайных мужских союзов, достигших расцвета на о-вах Герцога Йоркского, Новой Британии, северных Новых Гебридах и Банксовых. В рамках подобного рода ритуалов шло накопление и усложнение материальных особенностей культуры высших слоев общества. Но эти тенденции долгое время почти никак не проявлялись в обыденной жизни, и в быту «большого человека» было иногда трудно отличить от простого общинника. Кроме того, развитие престижных пиров и обменов привело к возникновению категории престижного богатства, которое, как правило, находилось в руках лидеров. Эволюция социально-потестарной культуры привела к началу формирования аппарата управления и принуждения, лидеры все более монополизировали право выносить решения, роль собрания общинников постепенно падала. Лидеры постепенно начали освобождаться от тяжелого физического труда; усложнялся свя-

109
занный с ними этикет. В духовной культуре возрастала роль лидеров, с одной стороны, как носителей важных знаний, а с другой, как лиц наделявшихся таинственной магической силой, связанных с миром сверхъестественного. Началось формирование культа «больших людей». Постепенно усилилось внимание к проблеме воспитания преемников лидеров, повысилось значение наследственного принципа, а соответственно усилился интерес к генеалогиям. Параллельно указанным процессам совершенствовалась и усложнялась художественная культура: более сложные ритуалы требовали создания всевозможных масок, резных изображений, каменных скульптур и т. д., связанных, в частности, непосредственно с «большими людьми». Той же цели служили красочные представления, приуроченные к церемониям престижного значения и часто организуемые самими богачами.

Возникновение вождеств, а вместе с ними и наследственной аристократии означало новую ступень в эволюции социальной культуры. Тенденция к превращению вождей в замкнутую касту в условиях преобладания эндогамии в среде знати вела к окончательному обособлению субкультуры господствующего слоя. Принцип наследования власти и богатства повлек за собой деление общества, напоминающее популяционное, однако в основе этого деления лежали не биологические, а социально-культурные факторы. Таким образом, брачные нормы сыграли здесь роль структурообразующего элемента, и в этих условиях в Восточной Меланезии и в Полинезии возникли резкие социально-культурные различия. Поэтому многие из ранних исследователей Полинезии писали о ярко выраженных физических различиях знати и простого народа, приписывая это их якобы разноэтничному происхождению. В вождествах завершилось сложение социальной культуры потребления: дома знати отличались особой конструкцией, убранством, размерами, пища — калорийностью, одежда — большой пышностью и длиной. Теперь представителя знати можно было без труда распознать по внешнему виду. Культура воспроизводства человеческого рода также имела некоторые социальные особенности. Так, брачные связи знати могли нарушать племенные границы, тогда как простые общинники находили брачных партнеров чаще всего в своем собственном поселке. У знати имелись иногда специальные дома для рожениц. Усложнение социальной культуры привело к тому что её передача последующим поколениям потребовала специального механизма: появилось формальное обучение, а с ним учителя и даже особые школы.

Развитие социально-потестарной культуры в условиях вождеств привело к совершенствованию аппарата управления, возникновению многочисленного штата придворных и прислуги, а также к росту деспотизма правителей. Именно с атмосферой, господствовавшей при дворе вождя, связывался «упадок нравов», а на самом деле отказ от традиционных порядков и установок, которые тормозили развитие общества. Вместе с тем, этот процесс часто принимал уродливые формы, которые отпугивали простой народ, заставляя

его консервировать традиционные формы культуры, надолго сохранявшиеся на периферии. В условиях вождеств культурные различия проникли и в сферу физической культуры: отдельные виды спорта и игры стали привилегией знати и вождей.

Этикет в вождествах достиг высшей степени сложности, что нашло отражение, в частности, в ряде лексических формул, связанных с «языком вождей». Знать была освобождена от наиболее тяжелых форм материального производства (земледелие), однако не брезговала ремесленными занятиями, считавшимися престижными.

Духовная культура и деятельность по ее созданию все в большей степени становились прерогативой знати. Развитие ораторского искусства, накопление знаний, и прежде всего гуманитарных (история, генеалогия, мифология и т. д.), эволюция религии по линии формирования культа вождей и обожествления душ умерших представителей знати — все это лишь некоторые из тенденций, укреплявших положение знати в вождествах.

Институт вождей стал одним из факторов, стимулировавших усложнение художественной культуры. С деятельностью вождей прямо или косвенно были связаны танцевально-музыкальные представления с участием профессиональных артистов, развитие поэзии, создание мегалитических сооружений и статуй, а также совершенствование других форм изобразительного искусства.

Таким образом, возникновение вождеств стало важнейшим рубежом в эволюции культуры субсоциума, пройдя который, она обрела более или менее четкие границы. Поэтому мнение о том, что социально-культурные различия, обнаруживаемые по археологическим материалам, отражают общественную структуру, характеризующую вождества, имеет весьма солидную основу. И все же оно не может быть принято безоговорочно. В действительности на более раннем этапе классового образования наиболее ярко проявились именно те элементы социальной культуры, которые не находили отражения в археологических материалах (поведение, этикет, некоторые формы духовной культуры и т. д.). Однако накануне формирования вождеств социально-культурные различия возникли и в таких сферах культуры, которые нашли материальное воплощение. Это — прежде всего погребальный обряд, одна из форм материальной культуры, ранее всего охваченная новыми веяниями. Правда, следует заметить, что первоначально различия, фиксировавшиеся погребальным обрядом, имели лишь количественный характер, однако формирование качественных различий (формы погребений, инвентарь, обращение с костями умершего и т. д.) также началось до возникновения вождеств. Другой формой материальной культуры, отразившей процесс дифференциации культуры, было жилище, размеры которого относительно рано начали различаться у «больших людей», с одной стороны, и простых общинников, с другой. Наконец, клады престижных ценностей также могут свидетельствовать о развитии института «больших людей». Такие клады во множестве известны в энеолите и

111

бронзовом веке Европы и до сих пор трактовались, главным образом, как оставленные бродячими кузнецами или торговцами^{3п}.

В вождествах социально-культурные особенности охватили практически все сферы культуры этноса и поэтому могут фиксироваться археологами в самых различных своих проявлениях. И это открывает перед археологами самые заманчивые возможности при изучении социально-потестарной структуры предклассовых обществ³²⁶.

¹ Ленин В. И. Поли. собр. соч., т. 24, с. 120, 121, 129.

² Козлов В. И. О некоторых аспектах национальной проблематики в трудах В. И. Ленина.— СЭ, 1969, № 6, с. 20; Соколов Я. В. Культура и личность. Л.: Наука, 1972, с. 84, 85; Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М.: Наука, 1973, с. 61, 62; Каган М. С. Человеческая деятельность. М., 1974, с. 190, 213; Основы марксистско-ленинской теории культуры. М., 1976, с. 42, 43; Артановский С. Н. Некоторые проблемы теории культуры. Л., 1977, с. 24; Боголюбова Е. В. Культура и общество. М., 1978, с. 160, 161.

³ Leach E. R. Caste, class and slavery — the taxonomic problem.— In: Caste and race: comparative approaches. L., 1967, p. 7—8. См. также: Hansen I. F. So-ciocultural perspectives on human learning. Englewood Cliffs, 1979, p. 25, 26.

⁴ Утченко С. Л., Дьяконов И. М. Социальная стратификация древнего общества. М., 1970, с. 4.

⁵ Социальные группы тем отличаются от социальных слоев (страт), что слои всегда расположены по вертикали и предполагают иерархию, а группы располагаются горизонтально и могут существовать в обстановке равенства.

⁶ Landtman G. The origin of the inequality in the social classes. Chicago, 1938, p. 31—32.

⁷ См., например: Meggitt M. I. Desert people: a study of the Walbiri aborigines of Central Australia. Sydney, 1962, p. 256.

⁸ Hart C. W. M., Pilling A. R. The Tiwi of North Australia. N. Y., 1960, p. 46, 47. ^e McCarthy F. D. Australian aborigines: their life and culture. Melbourne, 1957, p. 161.

¹⁰ *Артановский С. Н.* Некоторые проблемы..., с. 24; *Арутюнов С. А.* Этнографическая наука и изучение культурной динамики.- В кн.: Исследования по общей этнографии. М.: Наука, 1979, с. 29; *Еремеев Д. Е.* Значение тезиса В. И. Ленина о «двух нациях» для анализа культуры Востока.- НАА, 1980, № 4, с. 5.

¹¹ См., например: *Массон В. М.* Экономика и социальный строй древних обществ. Л.: Наука, 1976; *Clarke D. L.* Analytical archaeology. L. 1978, p. 255, 256.

¹² Термин «вождество» в западной литературе обычно относят к развитым земледельческим или земледельческо-скотоводческим обществам и реже -к развитым обществам охотников, рыболовов и собирателей, в которых существует формальная власть и наследственная аристократия. В противоположность ему «племенами» называют общества ранних земледельцев и скотоводов и реже - развитых охотников, рыболовов и собирателей. Общества отсталых охотников, рыболовов и собирателей чаще всего фигурируют в зарубежной литературе как общины. Эта схема была наиболее подробно разработана в трудах Э. Сэрвиса и М. Сэлинса. См.: *Service E. R.* Primitive social organization: an evolutionary perspective. N. Y., 1971; *Sahlins M. D.* Tribesmen. Englewood Cliffs, 1968.

¹³ *Oberg K.* Types of social structure among the lowland tribes of South and Central America.- AA, 1955, v. 57, N 3, pt. 1, p. 484; *Service E. R.* Primitive social organization..., p. 138-140, 145-148; *Service E. R.* Origins of the state and civilization. N. Y., 1975, p. 304; *Flannery K. V.* The cultural evolution of civilizations.- Annual Review of Ecology and Systematics, 1972 v 3 p. 401-403.

¹⁴ *Landtman G.* The Origin of the Inequality...

¹⁵ *Маркарян Э. С.* Очерки теории культуры. Ереван, 1969, с. 11.

112

¹⁶ *Маркарян* Э. С.* О генезисе человеческой деятельности и культуры. Ереван, 1973 с 43⁴

" *Соколов д. ^В.* Культура и личность, с. 59; *Бромлей Ю. В.* Этнос и этнография, с. 16; *Каган М. С.* Человеческая деятельность, с. 184, 185, 221; *Боголюбова Е. В.* Культура и общество, с. 154; Основы марксистско-ленинской теории культуры, с. 22.

¹⁸ *Каган М. С.* Человеческая деятельность, с. 188-2Л}.

¹⁹ О сходном подходе к разграничению культуры см.: *Арутюнов С. А.* Этнографическая наука..., с. 28, 29.

^

²⁰ *Токарев С. А.* Общественный строй меланезийцев.— Этнография, 19*29, л» <.: с. 3-46; *Он же.* Происхождение общественных классов на островах Тонга. -СЭ 1958, Я» 1, с. 120-152; *Кабо В. Р.* Становление классового общества у народов Океании.- НАА, 1966, № 2, с. 57-68.

²¹ *Sahlins M. D.* Social stratification in Polynesia. Seattle; London, 1958; *Sahlins M. D.* Poor man, rich man, chief: political types in Melanesia and Polynesia.- Comparative Studies in Society and History, 1963, v. 5, N 3, p. 285-303; *Goldman I.* Ancient Polynesian society. Chicago, 1970.

²² *Пучков П. И.* Формирование населения Меланезии. М.: Наука, 1968, с. 45, 79, 80, 114, 115, 152, 153; *Harrisson T. H.* Savage civilization. L., 1937, p. 101 f.; *Hocart A. M.* The Northern states of Fiji. L., 1952, p. 3-6; *Guiart J.* Nouvelles-Hebrides.- *Deschamps H., Guiart J.* Tahiti, Nouvelle-Caledonie, Nouvelles-Heb-rides. P., 1957, p. 241; *Guiart J.* Structure de la chefferie en Melanesie du Sud. P., 1963, p. 643, 647-649; *Valentine C. A.* Social status, political power and native responses to European influence in Oceania.— AF, 1963, v. 1, N 1, p. 8-10.

²³ *Токарев С. А.* Общественный строй меланезийцев, с. 32.

²⁴ Там же, с. 21; *Gluckman M.* Politics, law and ritual in tribal society. N. Y., 1968, p. 146-150.

²⁵ *Burridge K. O. L.* The Melanesian manager.- In: Studies in Social Anthropology, Essays in Memory of E. E. Evans-Pritchard. Oxford, 1975, p. 100.

²⁶ «Щедрость» здесь было бы ошибочно понимать как безвозмездное отчуждение имущества. В Меланезии любой «дар», любая помощь требовали ответных действий подобного же рода.

²⁷ *Burridge K. O. L.* The Melanesian manager, p. 86-104.

²⁸ Подробнее см.: *Шнирельман В. А.* Происхождение скотоводства. М.: Наука, 1980.

²⁹ *Berndt R. M.* Excess and restraint: social control among a New Guinea mountain people. Chicago, 1962, p. 174; *Berndt R. M.* Political structure in the Eastern Central Highlands of New Guinea.- In: Politics in New Guinea. Washington, 1973, p. 390; *Glasse R., Lindenbaum Sh.* South Fore politics.- Ibid., p. 368, 372; *Langness L. L.* Bena Bena political organization.— Ibid., p. 308, 309; *Watson J. B.* Tairora: the politics of despotism in a small society.— Ibid., p. 264.

³⁰ *Watson J. B.* Tairora...

³¹ *Berndt R. M.* Excess and restraint..., p. 174, 175, 212; *Glasse R., Lindenbaum Sh.* South Fore..., p. 372.

³² *Glasse R., Lindenbaum Sh.* South Fore..., p. 373.

³³ *Berndt R. M.* Excess and restraint..., p. 312.

³⁴ *Read K. E.* Leadership and consensus in a New Guinea society.— AA, 1959, v. 61, N 3, p. 431.

³⁵ *Langness L. L.* Bena Bena..., p. 309, 310.

³⁸ *Berndt R. M.* Political structure..., p. 389, 390; *Glasse R., Lindenbaum Sh.* South Fore..., p. 373, 374; *Langness L. L.* Bena Bena..., p. 310; *Watson J. B.* Tairora..., p. 244-246.

³⁷ *Watson J. B.* Tairora..., p. 273.

³⁸ Ibid, p. 232-235.

³⁹ Ibid., p. 254-256.

⁴⁰ *Lowman-Vayda Ch.* Maring big men.— In: Politics in New Guinea, p. 317-361.

⁴¹ *Brown P.* The Chimbu political system.— In: Politics in New Guinea, p. 216,217.

⁴² *Reay M.* The Kuma. Carlton, 1959, p. 114, 118, 119.

⁴³ *Bulmer R. N. H.* Political aspects of the Moka ceremonial exchange system among the Kyaka people of the Western Highlands of New Guinea.— Oceania, 1960, v. 31, N 1-2, p. 5; *Meggitt M. J.*

cycle among the Mae Enga of New Guinea.- *Oceania*, 1974, v. 44, N 3, p. 165-203; *Meggitt M. J.* The pattern of leadership among the Mae Enga of New Guinea.— In: *Politics in New Guinea*.

⁴⁴ *Brandewie E. B.* The place of the big man in traditional Hagen society in the Central Highlands of New Guinea.- *Ethnology*, 1971, v. 10, p. 203; *Strathern A.* Veiled speech in Mount Hagen.— In: *Political Language and Oratory in Traditional Society*. L., 1975, p. 185-203.

⁴⁵ *Pospisil L.* Kapauku Papuan economy. New Haven, 1963, p. 45, 46.

⁴⁶ *Heider K. G.* The Dugum Dani. A Papuan culture in the Highlands of West New Guinea. N. Y., 1970, p. 92.

⁴⁷ *Read K. E.* Leadership..., p. 431; *Reay M.* The Kuma..., p. 118, 119; *Strathern A.* Veiled speech..., p. 185-203. Примеры формального ораторского стиля у медл-па см.: *Strathern A.* The rope of moka. Big men and ceremonial exchange in Mount Hagen, New Guinea. Cambridge, 1971, p. 240-242.

⁴⁸ *Reay M.* The Kuma..., p. 118, 119.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 150; *Brandewie E. B.* The place of the big man..., p. 208; *Meggitt M. J.* The pattern of leadership..., p. 204, 205.

⁵⁰ *Heider K. G.* The Dugum Dani..., p. 92-94.

⁵¹ *Reay M.* The Kuma..., p. 191.

⁵² *Brown P.* The Chimbu political system, p. 217; *Bulmer R. N. H.* Political aspects..., p. 12.

⁵³ *Sillitoe P.* Big men and war in New Guinea.- *Man*, 1978, v. 13, N 2, p. 252—271. ⁶⁴ *Brown P.* Highland peoples of New Guinea. Cambridge, 1978, p. 229.; *Stral-*

hern A. The rope of moka, p. 106-109. ³⁵ *Reay M.* The Kuma, p. 113, 114; *Brandewie E. B.* The place..., p. 205.

⁵⁶ *Brown P.* Highland peoples..., p. 156, 225, 226.

⁵⁷ *Reay M.* The Kuma, p. 114.

⁵⁸ *Heider K. G.* The Dugum Dani, p. 241, 242.

⁵⁹ *Brandewie E. B.* The place..., p. 205—207; *Gitlow A. L.* Economics of the Mount Hagen tribes, New Guinea. Seattle; L., 1966, p. 83—85; *Strathern A.* The rope of moka, p. 6.

⁶⁰ *Gitlow A. L.* Economics..., p. 74, 79, 87, 90; *Strathern A.* The rope of moka, p. 189, 190.

⁶¹ *Pospisil L.* Kapauku Papuan economy, p. 259. ⁶² *Ibid.*, p. 272, 275, 276. ⁶³ *Reay M.* The Kuma, p. 98, 99. ⁶⁴ *Brandewie E. B.* The place..., p. 208. ⁶⁵ *Heider K. G.* The Dugum Dani, p. 89. ⁶⁶ *Reay M.* The Kuma, p. 96, 97, 137, 138. ⁶⁷ *Strathern A.* The rope of moka, p. 191, 192; *Gitlow A. L.* Economics..., p. 46—48;

Pospisil L. Kapauku Papuan economy, p. 264, 265. ⁶⁸ *Pospisil L.* Kapauku Papuan economy, p. 265. ⁶⁹ *Heider K. G.* The Dugum Dani, p. 147.

⁷⁰ *Gitlow A. L.* Economics..., p. 46; *Strathern J.* The rope of moka, p. 193.

⁷¹ *Glasse R., Lindenbaum Sh.* South Fore., p. 376; *Berndt R. M.* Excess and restraint..., p. 174, 398, 399; *Berndt R. M.* Political structure..., p. 392; *Watson J. B.* Tairora..., p. 248, 249.

⁷² *Glasse R., Lindenbaum Sh.* South Fore..., p. 367, 374; *Berndt R. M.* Excess and restraint..., p. 92; *Berndt R. M.* Political structure..., p. 390; *Watson J. B.* Tairora..., p. 269; *Read K. E.* Leadership..., p. 428; *Strathern A.* The rope of moka, p. 208, 209.

⁷³ *Read K. E.* Leadership..., p. 427; *Berndt R. M.* Excess and restraint..., p. 175; *Reay M.* The Kuma..., p. 114, 115; *Langness L. L.* Bena Bena..., p. 309.

⁷⁴ *Glasse R., Lindenbaum Sh.* South Fore..., p. 375; *Brandewie E. B.* The place..., p. 205; *Strathern A.* The rope of moka, p. 211; *Strathern A.* Veiled speech..., p. 187.

⁷⁵ *Heider K. G.* The Dugum Dani, p. 93, 94; *Pospisil L.* Kapauku Papuan economy, p. 387.

⁷⁶ *Berndt R. M.* Excess and restraint..., p. 213; *Lowman-Vauda Ch.* Marine big men, p. 339, 340.

⁷⁷ *Pospisil L.* Kapauku Papuan economy, p. 388.

114

⁷⁸ *Heider K. G.* The Dugum Dani, p. 89, 90.

⁷⁹ *Berndt R. M.* Political structure..., p. 390; *Read K. E.* Leadership..., p. 428, 433; *Reay M.* The Kuma, p. 23, 47, 186; *Brown P.* The Chimbu political system, p. 216; *Heider K. G.* The Dugum Dani, p. 90.

⁸⁰ *Meggitt M. J.* «Pigs are our hearts», p. 182, 183 *Strathern A.* The rope of moka, p. 202—206; *Brandewie E. B.* The place..., p. 196; *Gitlow A. L.* Economics..., p. 36, 37; *Bowers N.* Permanent bachelorhood in the Upper Kaugel Valley of Highland New Guinea.- *Oceania*, 1965, v. 36, N 1, p. 27—37.

⁸¹ *Hau'ofa E.* Mekeo chieftainship.- *JPS*, 1971, v. 80, N 2, p. 152—169.

⁸² *Malinowski B.* Argonauts of the Western Pacific. L., 1922.

⁸³ *Errington F. K.* Karavar. Masks and power in a Melanesian ritual. Ithaca; L., 1974.

⁸⁴ *Hogbin H. I.* A Guadalcanal society. The Kaoka speakers. N. Y., 1964, p. 63, 64.

⁸⁵ *Oliver D. L.* Solomon Island society. Kinship and leadership among the Siuai of Bougainville. Cambridge, 1955, p. 337, 361, 362; *Oliver D. L.* Southern Bougainville.— In: *Politics in New Guinea*, p. 281.

⁸⁶ *Thurnwald R.* Pigs and currency in Buin.- *Oceania*, 1934, v. 5, N 2, p. 132, 133; *Oliver D. L.* Southern Bougainville, p. 284, 285.

⁸⁷ *Ross H. M.* Baegu. Social and ecological organization in Malaita, Solomon Islands. Urbana, 1973, p. 89, 140, 162, 163, 189.

⁸⁸ *Scheffler H. W.* Choiseul Island social structure. Berkeley, 1965, p. 116, 180, 181, 200, 208—215.

⁸⁹ *Fox Ch. E.* The threshold of the Pacific. An account of the social organization, magic and religion of the people of San Cristoval in the Solomon Islands. L., 1924, p. 15, 16, 296.

⁹⁰ *Hogbin H. I.* A Guadalcanal society, p. 64—66; *Oliver D. L.* Solomon Island society, p. 372; *Oliver D. L.* Southern Bougainville, p. 282.

⁹¹ *Oliver D. L.* Solomon Island society, p. 372—377, 383; *Oliver D. L.* Southern Bougainville, p. 282, 283.

⁹² *Ross H. M.* Baegu, p. 201.

- ⁹³ *Hogbin H. I.* A Guadalcanal society, p. 63; *Oliver D. L.* Solomon Island society, p. 396; *Ross H. M.* Baegu, p. 191; *Scheffler H. W.* Choiseul Island..., p. 186, 187; *Ross H. M.* Leadership styles and strategies in a traditional Melanesian Society.— In: Rank and status in Polinesia and Melanesia. P., 1978, p. 15—17.
- ⁹⁴ *Oliver D. L.* Solomon Island society, p. 106.
- ⁹⁵ *Ibid.*, p. 411—413; *Oliver D. L.* Southern Bougainville, p. 283.
- ⁹⁶ *Hogbin H. I.* A Guadalcanal society, p. 57, 63.
- ⁹⁷ *Ross H. M.* Baegu, p. 55, 190, 191; *floss H. M.* Leadership..., p. 12—14.
- ⁹⁸ *Scheffler H. W.* Choiseul Island..., p. 187, 242—245.
- ⁹⁹ *Hogbin H. I.* A Guadalcanal society, p. 72.
- ¹⁰⁰ *Scheffler H. W.* Choiseul Island, p. 242.
- ¹⁰¹ *Oliver D. L.* Solomon Island society, p. 106, 373—375; *Oliver D. L.* Southern Bougainville, p. 283.
- ¹⁰² *Ross H. M.* Leadership..., p. 15.
- ¹⁰³ *Fox Ch. E.* The threshold..., p. 298, 299.
- ¹⁰⁴ *Hogbin H. I.* A Guadalcanal society, p. 52, 53, 63; *Oliver D. L.* Solomon Island society, p. 405, 406; *Scheffler H. W.* Choiseul Island, p. 191.
- ¹⁰⁵ *Oliver D. L.* Solomon Island society, p. 406—408; *Oliver D. L.* Southern Bougainville, p. 283. ¹⁰«*Scheffler H. W.* Choiseul Island, p. 120, 121.
- ¹⁰⁷ *Oliver D. L.* Solomon Island society, p. Ill, 112.
- ¹⁰⁸ *Scheffler H. W.* Choiseul Island, p. 122.
- ¹⁰⁹ *Errington F. K.* Karavar, p. 73, 74.
- ¹¹⁰ *Hogbin H. I.* A Guadalcanal society, p. 63; *Scheffler H. W.* Choiseul Island» p. 190, 191.
- ¹¹¹ *Oliver D. L.* Solomon Island society, p. 404.
- ¹¹² *floss H. M.* Baegu, p. 190; *floss H. M.* Leadership..., p. 19.
- ¹¹³ *Hogbin H. I.* A Guadalcanal society, p. 62.
- ¹¹⁴ *Scheffler H. W.* Choiseul Island..., p. 200, 201.
- ¹¹⁵ *Fox Ch. E.* The threshold..., p. 184, 239, 240, 294—299.

115

- ¹¹⁶ *Hogbin H. I.* A Guadalcanal society, p. 62. /
- ¹¹⁷ *Oliver D. L.* Solomon Island society, p. 106, 338, 399—401.
- ¹¹⁸ *Scheffler H. W.* Choiseul Island..., p. 183, 184; *Ross H. M.* Baegu, p. 128, 129; *Ross H. M.* Leadership..., p. 15.
- ¹¹⁹ *Hogbin H. I.* A Guadalcanal society, p. 70.
- ¹²⁰ *Ibid.*, p. 62; *Oliver D. L.* Solomon Island society, p. 106.
- ¹²¹ *Scheffler H. W.* Choiseul Island..., p. 251, 252.
- ¹²² *Hogbin H. I.* A Guadalcanal society, p. 25; *Ross H. M.* Baegu, p. 147.
- ¹²³ *Scheffler H. W.* Choiseul Island..., p. 167.
- ¹²⁴ *Ross H. M.* Baegu, p. 129.
- ¹²⁵ *Fox Ch. E.* The threshold..., p. 205.
- ¹²⁶ *Hogbin H. I.* A Guadalcanal society, p. 19—21; *Oliver D. L.* Solomon Island society, p. 420.
- ¹²⁷ *Hogbin H. I.* A Guadalcanal society, p. 67, 68.
- ¹²⁸ *Scheffler H. W.* Choiseul Island..., p. 67.
- ¹²⁹ *Ross H. M.* Baegu, p. 138, 189; *Ross H. M.* Leadership..., p. 14.
- ¹³⁰ *Hogbin H. I.* A Guadalcanal society, p. 80—82.
- ¹³¹ *Oliver D. L.* Solomon Island society, p. 402, 403; *Terrell J.* Archaeology and the origins of social stratification in Southern Bougainville.— In: Rank and Status in Polinesia and Melanesia, p. 23—42.
- ¹³² *Ross H. M.* Baegu, p. 196, 235, 236.
- ¹³³ *Scheffler H. W.* Choiseul Island..., p. 187, 249, 250.
- ¹³⁴ *Fox Ch. E.* The threshold..., p. 210—229, 298.
- ¹³⁵ *Hogbin H. I.* A Guadalcanal society, p. 93; *Oliver D. L.* Solomon Island society, p. 338, 356, 399; *Ross H. M.* Baegu, p. 110, 111; *Scheffler H. W.* Choiseul Island..., p. 187, 188, 247, 250, 251.
- ¹³⁶ *Fox Ch. E.* The threshold..., p. 299. Правда, грандиозных каменных курганов, о которых писал Фокс, археологам найти не удалось.
- ¹³⁷ *Hogbin H. I.* A Guadalcanal society, p. 6.
- ¹³⁸ *Oliver D. L.* Solomon Island society, p. 398; *Fox Ch. E.* The threshold..., p. 235; *Codrington R. H.* The Melanesians. Oxford, 1891, p. 254—261.
- ¹³⁹ *Fox Ch. E.* The threshold..., p. 298.
- ¹⁴⁰ *Oliver D. L.* Solomon Island society, p. 191, 195; *Oliver D. L.* Southern Bougainville, p. 281, 282; *floss H. M.* Baegu, p. 190, 212; *Scheffler H. W.* Choiseul Island..., p. 184; *Ross H. M.* Leadership..., p. 14—18.
- ¹⁴¹ *Fox Ch. E.* The threshold..., p. 177, 181—190, 302.
- ¹⁴² *Ibid.*, p. 298.
- ¹⁴³ *floss H. M.* Baegu, p. 55.
- ¹⁴⁴ *Scheffler H. W.* Choiseul Island..., p. 207.
- ¹⁴⁵ *Oliver D. L.* Solomon Island society, p. 338, 419.
- ¹⁴⁶ *Harrisson T. H.* Savage civilization, p. 23, 60.
- ¹⁴⁷ *Guiart J.* Nouvelles-Hebrides, p. 234; *Guiart J.* Espiritu Santo (Nouvelles-Heb-rides). P., 1958, p. 159; *Harrisson T. H.* Savage civilization, p. 30; *Baker J. R.* Notes on New Hebridean customs with special reference to the intersex pig.— *Man*, 1928, N 80—81, p. 114—117; *Rivers W. H. R.* The history of Melanesian society. Cambridge, 1914, v. I, p. 61—80, 87, 88, 98; *Layard J. W.* Degree-taking rites in South West Bay, Malekula.— *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1928, v. 58, p. 139—

224.

¹⁴⁸ *Layard J.* Stone men of Malekula. L., 1942, p. 297. См. также: *Guiart J.* Nou-vel'le-Hebrides, p. 236; *Rivers W. H. R.* The history..., p. 139, 140.

¹⁴⁹ *Guiart J.* Nouvelle-Hebrides, p. 234, 235; *Harrisson T. H.* Savage civilization, p. 29; *Rivers W. H. R.* The history..., p. 61—63, 81, 92, 96; *Layard J. W.* Degree-taking rites..., p. 186—189; *Allen M.* Rank and leadership in Nduindui, Northern New Hebrides.— *Mankind*, 1972, v. 8, N 4, p. 271, 275.

¹⁵⁰ *Rivers W. H. R.* The history..., p. 81—82.

¹⁵¹ *Harrisson T. H.* Savage civilization, p. 29, 35.

¹⁵² *Layard J.* Stone men..., p. 12—14.

¹⁵³ *Layard J. W.* Degree-taking rites..., p. 147, 177—185.

¹⁵⁴ *Allen M.* Rank and leadership..., p. 278—281.

¹⁵⁵ *Harrisson T. H.* Savage civilization, p. 23, 399; *Humphreys C. B.* The Southern New Hebrides. Cambridge, 1926, p. 35—37, 132.

116

150 157

158 159 160 161 162 163 164 165 166 167 168 169 170 171 172 173 174 175 176

177 178

180 181 182 183 184 185

191

192

Humphreys C. B. The Southern..., p. 55, 132.

Harrisson T. H. Savage civilization, p. 51, 407; *Guiart J.* L'organisation sociale et politique du Nord Malekula. P., 1952, p. 185, 186. *Guiart J.* L'organisation..., p. 182. *Harrisson T. H.* Savage civilization, p. 412, 413. Ibid., p. 413.

Guiart J. L'organisation..., p. 183, 184. *Harrisson T. H.* Savage civilization, p. 384. *Humphreys C. B.* The Southern..., p. 35, 37. Ibid., p. 134, 171, 172. Ibid., p. 71-73. Ibid., p. 156—158, 178.

Guiart J. Espiritu Santo, p. 49; *Humphreys C. B.* The Southern..., p. 82, 179, 180. *Guiart J.* L'organisation..., p. 182. *Humphreys C. B.* The Southern..., p. 186, 187. Ibid., p. 60, 83, 84. Ibid., p. 48, 142. Ibid., p. 36. Ibid., p. 56.

Harrisson T. H. Savage civilization..., p. 412, 413. *Baker J. R.* Notes..., p. 116.

Ibid., p. 115; *Harrisson T. H.* Savage civilization, p. 35; *Allen M.* Rank and leadership..., p. 275. *Layard J.* Stone men..., p. 269.

Guiart J. Nouvelle-Hebrides, p. 234; *Layard J.* Stone men..., p. 270, 535; *Layard J. W.* Degree-taking rites..., p. 177—185.

Harrisson T. H. Savage civilization, p. 58, 59; *Guiart J.* Espiritu Santo, p. 173, 174.

Layard J. Stone men..., p. 529—535. *Layard J. W.* Degree-taking rites..., p. 145, 205—208. *Humphreys C. B.* The Southern..., p. 152, 171, 172, 183—186. Ibid., p. 111.

Layard J. Stone men..., p. 255, 256; *Allen M.* Rank and leadership..., p. 274. *Humphreys C. B.* The Southern..., p. 112.

Harrisson T. H. Savage civilization, p. 42, 46—50; *Humphreys C. B.* The Southern..., p. 181, 182. *Layard J.* Stone men..., p. 181—183. *Humphreys C. B.* The Southern..., p. 36, 37.

Rochas V. de. La Nouvelle Calédonie et ses habitants. P., 1862, p. 240; *Ran E.* Institutions et coutumes canaques. P., 1944, p. 45, 47, 48, 63, 64; *Guiart J.* L'organisation sociale et coutumière de la population autochtone de la Nouvelle-Calédonie.— In:

Bar ran, J. L'agriculture vivrière autochtone de la Nouvelle-Calédonie. Noumea, 1956, p. 24, 25; *Guiart J.* Structure..., p. 34—38, 640, 645. *Guiart J.* Structure..., p. 235, 236, 339—343, 360—362, 646; *Dubois M. J.* Les chefferies de Mare (Nouvelle-Calédonie). Lille, 1977, p. 785, 788. *Guiart J.* Structure..., p. 640.

Rochas V. de. La Nouvelle Calédonie..., p. 244; *Ran E.* Institutions, p. 60, 61, 65, 66; *Leenhardt M.* Gens de la Grande Terre. P., 1953, p. 150—152; *Guiart J.* L'organisation sociale et coutumière..., p. 25, 26; *Guiart J.* Structure..., p. 39, 40;

193

194 195

196 197

Dubois M. J. Les chefferies, p. 778. *Leenhardt M.* Gens..., p. 39.

Leenhardt M. Gens,

chefferies, p. ..., p. 150;

Дав E. Institutions..., p. 57—59; *Guiart J.* Struc-

Rochas V. de. La Nouvelle Calédonie..., p. 207; *Guiart J.* L'organisation sociale et coutumière..., p. 25; *Guiart J.* Structure..., p. 39, 40.

Leenhardt M. Gens..., p. 150; *Guiart J.* Structure..., p. 28, 656; *Dubois M. J.* Les chefferies..., p. 785.

Rau E. Institutions..., p. 59; *Guiart J.* Structure..., p. 39, 40.

Rochas V. de. La Nouvelle Calédonie..., p. 258; *Rau E.* Institutions..., p. 46, 47,

62; *Leenhardt M.* Gens..., p. 149; *Guiart J.* Structure..., p. 339—343.

Rau E. Institutions..., p. 47; *Guiart J.* Structure..., p. 640; *Dubois M. J.* Les chefferies..., p. 760.

117

¹⁹⁹ *Dubois M. J.* Les chefferies..., p. 775.

²⁰⁰ *Leenhardt M.* Gens..., p. 112—120.

²⁰¹ *Дай E.* Institutions..., p. 46, 47; *Rochas V. de.* La Nouvelle-Calédonie..., p. 178.

²⁰² *Rochas V. de.* La Nouvelle-Calédonie..., p. 177, 178, 228; *Leenhardt M.* Gens..., p. 31; *Guiart J.* Structure..., p. 108, 239; *Dubois M. J.* Les chefferies..., p. 783, 784.

²⁰³ *Rochas V. de.* La Nouvelle-Calédonie..., p. 302, 305; *Leenhardt M.* Gens..., p. 90, 149.

²⁰⁴ *Rochas V. de.* La Nouvelle-Calédonie..., p. 229, 250; *Dubois M. J.* Les chefferies..., p. 757.

²⁰⁵ *Rochas V. de.* La Nouvelle-Calédonie..., p. 266—271, 286; *Ran E.* Institutions..., p. 60; *Leenhardt M.* Gens..., p. 38, 39.

²⁰⁶ *Дав E.* Institutions..., p. 59; *Guiart J.* Structure..., p. 435, 436.

²⁰⁷ *Rochas V. de.* La Nouvelle-Calédonie..., p. 264, 265.

²⁰⁸ Ibid., p. 247; *Дав E.* Institutions..., p. 56—58; *Guiart J.* Structure..., p. 39; *Dubois M. J.* Les chefferies..., p. 758, 779.

- ²⁰⁹ *Dnbois M. J.* Les chefferies..., p. 795.
- ²¹⁰ *Rochas V. de.* La Nouvelle-Caledonie..., p. 302.
- ²¹¹ *Walter M. A. H. B.* An examination of hierarchical notions in Fijian society: a test case for the applicability of the term «chief». — Oceania, 1978, v. 49 N 1, p. 7.
- ²¹² *Thomson B.* The Fijians. L., 1968, p. 61, 62; *Hocart A. M.* Lau Islands, Fiji. Honolulu, 1929, p. 57; *Hocart A. M.* The Northern states of Fiji. L., 1952, p. 34.
- ²¹³ См., например: *Thomson B.* The Fijians, p. 158.
- ²¹⁴ *Ibid.*, p. 58; *Hocart A. M.* Lau Islands..., p. 51.
- ²¹⁵ *Hocart A. M.* Lau Islands..., p. 45; *Walter M. A. H. B.* An examination..., p. 16.
- ²¹⁶ *Thomson B.* The Fijians, p. 172, 235; *Hocart A. M.* Lau Islands..., p. 52.
- ²¹⁷ *Hocart A. M.* Lau Islands..., p. 44, 52.
- ²¹⁸ *Thomson B.* The Fijians, p. 88; *Hocart A. M.* Lau Islands..., p. 52.
- ²¹⁹ *Thomson B.* The Fijians, p. 58; *Hocart A. M.* The Northern states..., p. 18—20.
- ²²⁰ *Thomson B.* The Fijians, p. 58, 235, 300; 305; *Hocart A. M.* Lau Islands..., p. 43—49, 52; *Brewster A. B.* The hill tribes of Fiji. N. Y., 1967, p. 30.
- ²²¹ *Hocart A. M.* Lau Islands..., p. 45.
- ²²² *Ibid.*, p. 43.
- ²²³ *Thomson B.* The Fijians, p. 176; *Hocart A. M.* Lau Islands..., p. 51, 52; *Hocart A. M.* The Northern states..., p. 20; *Brewster A. B.* The hill tribes..., p. 44.
- ²²⁴ *Thomson B.* The Fijians, p. 343—346; *Hocart A. M.* Lau Islands..., p. 43; *Hocart A. M.* The Northern states..., p. 3.
- ²²⁵ *Thomson B.* The Fijians, p. 104.
- ²²⁶ *Hocart A. M.* Lau Islands..., p. 43; *Seemann B.* Viti: an account of a government mission to the Vitian or Fijian Islands 1860—1861. Folkestone; L., 1973, p. 79.
- ²²⁷ *Thomson B.* The Fijians, p. 202, 217; *Brewster A. B.* The hill tribes..., p. 20, 21.
- ²²⁸ *Hocart A. M.* Lau Islands..., p. 43, 44.
- ²²⁹ *Thomson B.* The Fijians, p. 235.
- ²³⁰ *Ibid.*, p. 10, 61; *Hocart A. M.* Lau Islands..., p. 179—183; *Martin J.* An account of the natives of the Tonga Islands in the South Pacific Ocean with an original grammar and vocabulary of their language compiled and arranged from the extensive communication of Mr. William Mariner, several years resident in those islands. L., 1817, v. 1, p. 341, 342; *Brewster A. B.* The hill tribes..., p. 35.
- ²³¹ *Thomson B.* The Fijians, p. 60, 176; *Walter M. A. H. B.* An examination..., p. 10.
- ²³² *Sahlins M. D.* Social stratification in Polynesia. Seattle; L., 1958.
- ²³³ *Goldman I.* Ancient Polynesian society. Chicago; L., 1970.
- ²³⁴ *Suggs R. C.* The Island civilizations of Polynesia. N. Y., 1960, p. 94—98, 142—144, 160—162; *Goldman I.* Ancient Polynesian society, p. 212; *Oliver D. L.* Ancient Tahitian society. Honolulu, 1974, v. 2, p. 1122—1132; *Cordy R. H.* Complex rank cultural systems in the Hawaiian Islands: suggested explanations for their origin. — Archaeology and Physical Anthropology in Oceania, 1974, v. 9, N 2, p. 91.
- ²³⁵ *Stair J. B.* Old Samoa or flotsam and jetsam from the Pacific Ocean. Oxford, 1897, p. 65, 69, 70, 75; *Williamson R. W.* The social and political systems of Central Polynesia. Cambridge, 1924, v. 1, p. 45; v. 2, p. 366, 370, 371.
- ²³⁶ *Keesing F. M., Keesing M. M.* Elite communication in Samoa. A study of leadership. Stanford, 1956, p. 39—43.
- ²³⁷ *Martin J.* An account..., v. 2, p. 80—87; *Токарев С. А.* Происхождение общественных классов..., с. 125, 126, 131.
- ²³⁸ *Токарев С. А.* Происхождение общественных классов..., с. 126.
- ²³⁹ *Oliver D. L.* Ancient Tahitian society, v. 2, p. 749—751, 761, 762, 769; *Ellis W.* Polynesian researches. L., 1831, v. 3, p. 95.
- ²⁴⁰ *Malo D.* Hawaiian antiquities. Honolulu, 1951, p. 60, 68, 69; *Kamakau S. M.* Ka Po'e Kahiko. The people of Old. Honolulu, 1964, p. 4—8.
- ²⁴¹ *Malo D.* Hawaiian antiquities, p. 187.
- ²⁴² О научном разграничении этих терминов см.: *Вромлей Ю. В.* Этнос и этнография, с. 35 и сл.
- ²⁴³ *Stair J. B.* Old Samoa..., p. 74, 75; *Williamson R. W.* The social..., v. 2, p. 372, 373, 383, 392, 393; *Martin J.* An account..., v. 2, p. 297, 300; *Oliver D. L.* Ancient Tahitian society, v. 2, p. 768, 1027—1031; *Malo D.* Hawaiian antiquities, p. 58—60; *Токарев С. А.* Происхождение..., с. 127.
- ²⁴⁴ *Mead M.* Coming of age in Samoa. N. Y., 1933, p. 39, 74, 75; *Sahlins M. D.* Social stratification..., p. 30.
- ²⁴⁵ *Martin J.* An account..., v. 2, p. 85; *Williamson R. W.* The social..., v. 1, p. 151; *Токарев С. А.* Происхождение..., с. 134, 135.
- ²⁴⁶ «*Oliver D. L.* Ancient Tahitian society, v. 2, p. 794.
- ²⁴⁷ *Malo D.* Hawaiian antiquities, p. 53, 58; *Kamakau S. M.* Ka Po'e..., p. 11; *Jar-ves J. J.* History of the Hawaiian or Sandwich Islands. Boston, 1843, p. 33—35.
- 24» *Hogbin H. I.* Social change. Carlton, 1970, p. 1, 2. Некоторые специалисты связывают это событие с влиянием на гавайское общество европейской цивилизации (см., например: *Redfield R.* The primitive world and its transformation. N. Y., 1953, p. 128, 129). Действительно, укрепление вождеской власти на Гавайях произошло на рубеже XVIII—XIX вв. не без помощи европейского оружия. Вместе с тем гавайская «культурная революция», видимо, отличалась от традиционной практики лишь своими масштабами, т. е. количественно. Она не являлась неожиданным прецедентом, ибо и в прошлом верховные вожди беспрепятственно изменяли традиционные нормы, в силу чего и возникла та система жестокой регламентации, против которой была направлена «культурная революция».
- ²⁴⁹ *Stair J. B.* Old Samoa..., p. 71—73; *Martin J.* An account..., v. 1, p. 76—78; *Oliver D. L.* Ancient Tahitian society,

v. 2, p. 1065; *Malo D. Hawaiian antiquities*, p. 195.

²⁵⁰ *Oliver D. L. Ancient Tahitian society*, v. 2, p. 798.

²⁵¹ *Stair J. B. Old Samoa...*, p. 75—77.

²⁵² *Martin J. An account...*, v. 2, p. 87, 89; *Токарев С. А. Происхождение общественных классов...*, с. 131, 133, 135—136.

²⁵³ *Oliver D. L. Ancient Tahitian society*, v. 2, p. 761, 771—772, 1024, 1025, 1125.

²⁵⁴ *Malo D. Hawaiian antiquities*, p. 56; *Kamakau S. M. Ka Po'e...*, p. 4; *Handy E. S. C. Government and society.*—*Ancient Hawaiian civilization*. Rutland; Vermont; Tokyo, 1965, p. 36, 42; *Earle T. Economic and social organization of a complex chiefdom: The Halelea district, Kaua'i, Hawaii*. Ann Arbor, 1978, p. 174—179.

²⁵⁵ *Williamson R. W. The social...*, v. 2, p. 136—138; *Ellis W. Polynesian researches*, v. 1, p. 270; *Oliver D. L. Ancient Tahitian society*, v. 2, p. 751—759, 764, 1098; *Malo D. Hawaiian antiquities*, p. 54, 55, 71; *Earle T. Economic...*, p. 13, 14; *Sahlins M. D. Social stratification...*, p. 20, 28, 36, 43.

²⁵⁶ *Ellis W. Polynesian researches*, v. 1, p. 248, 255, 256; *Oliver D. L. Ancient Polynesian society*, v. 2, p. 1106—1108.

²⁵⁷ *Oliver D. L. Ancient Tahitian society*, v. 2, p. 774.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 1027; *Buck P. H. Polynesian oratory.*— In: *Ancient Hawaiian civilization*, p. 165—169.

119

²⁵⁹ См., например: *Oliver D. L. Ancient Hawaiian civilization*, v. 2, p. 784.

²⁶⁰ *Malo D. Hawaiian antiquities*, p. 61.

²⁶¹ *Martin J. An account...*, v. 2, p. 91, 96—100, 288—295; *Ellis W. Polynesian researches*, v. 1, p. 184; *Williamson R. W. The social...*, v. 2, p. 378; *Sahlins M. D. Social stratification...*, p. 25, 30—32, 40; *Oliver D. L. Ancient Tahitian society*, v. 2, p. 785; *Earle T. Economic...*, p. 15, 181; *Токарев С. А. Происхождение...*, с. 130.

²⁶² *Martin J. An account...*, v. 2, p. 81, 106; *Williamson R. W. The social...*, v. 1, p. 49—56, 82, 140; *Sahlins M. D. Social stratification...*, p. 36; *Oliver D. L. Ancient Tahitian society*, v. 1, p. 52; v. 2, p. 783, 784.

²⁶³ *Ellis W. Polynesian researches*, v. 3, p. 101, 102; *Williamson R. W. The social...*, v. 1, p. 151, v. 3, p. 80; *Oliver D. L. Ancient Tahitian society*, v. 2, p. 1042—1044, 1046.

²⁶⁴ *Goldman I. Ancient Polynesian society*, p. 11.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 418.

²⁶⁶ *Oliver D. L. Ancient Tahitian society*, v. 2, p. 784.

²⁶⁷ *Sahlins M. D. Social stratification...*, p. 36, 37.

²⁶⁸ *Mead M. Coming of age...*, p. 50; *Keesing F. M., Keesing M. M. Elite communication...*, p. 68, 73—75.

²⁶⁹ *Martin J. An account...*, v. 1, p. 167, 168; v. 2, p. 83, 86, 88, 232, 234; *Williamson R. W. The social...*, v. 1, p. 151; *Токарев С. А. Происхождение общественных классов...*, с. 135, 136.

²⁷⁰ *Ellis W. Polynesian researches*, v. 3, p. 102—106; *Oliver D. L. Ancient Tahitian society*, v. 2, p. 791—798, 1039, 1046.

²⁷¹ *Malo D. Hawaiian antiquities*, p. 54—57; *Kamakau S. M. Ka Po'e...*, p. 9, 10; *Jarves J. J. History...*, p. 37, 38; *Handy E. S. C. Government and society*, p. 39, 40.

²⁷² *Ellis W. Polynesian researches*, v. 3, p. 102, 103; *Williamson R. W. The social...*, v. 3, p. 74; *Sahlins M. D. Social stratification...*, p. 29, 37; *Oliver D. L. Ancient Tahitian society*, v. 2, p. 1044.

²⁷³ *Mead M. Coming of age...*, p. 75; *Keesing F. M., Keesing M. M. Elite communication...*, p. 72, 73; *Martin J. An account...*, v. 2, p. 183, 184; *Oliver D. L. Ancient Tahitian society*, v. 2, p. 788, 789.

²⁷⁴ *Mead M. Coming of age...*, p. 36, 37.

²⁷⁵ См., например: *Oliver D. L. Ancient Tahitian society*, v. 2, p. 1067—1070. ²⁷ «*Jarves J. J. History...*, p. 37, 38.

²⁷⁷ *Stair J. B. Old Samoa...*, p. 67, 68; *Keesing F. M., Keesing M. M. Elite communication...*, p. 84; *Williamson R. W. The social...*, v. 3, p. 74, 89—94; *Martin J. An account...*, v. 2, p. 84; *Oliver D. L. Ancient Tahitian society*, v. 2, p. 787; *Jarves J. J. History...*, p. 37, 38; *Sahlins M. D. Social stratification...*, p. 21; *Токарев С. А. Происхождение общественных классов...*, с. 129.

²⁷⁸ *Oliver D. L. Ancient Tahitian society*, v. 2, p. 793, 794.

²⁷⁹ *Stair J. B. Old Samoa...*, p. 117; *Sahlins M. D. Social stratification...*, p. 32; *Keesing F. M., Keesing M. M. Elite communication...*, p. 75.

²⁸⁰ *Martin J. An account...*, v. 2, p. 84; *Sahlins M. D. Social stratification...*, p. 26.

²⁸¹ *Oliver D. L. Ancient Tahitian society*, v. 1, p. 75, 76, 154—159; v. 2, p. 763, 764, 794, 1038, 1045, 1046; *Ellis W. Polynesian researches*, v. 1, p. 188, 299, 300, 338; v. 3, p. 114.

²⁸² Правда, У. Эллис отмечает, что цветом верховных вождей был желтый и только они могли носить плащ, сделанный целиком из желтых перьев (*Ellis W. Polynesian researches*, v. 4, p. 156, 157).

²⁸³ *Malo D. Hawaiian antiquities*, p. 76, 77; *The Rangi Hiroa. Arts and crafts of Hawaii*. Honolulu, 1957, p. 165—252, 578—580; *Handy E. S. C. Government and society*, p. 41; *Ellis W. Polynesian researches*, v. 4, p. 111.

²⁸⁴ *Stair J. B. Old Samoa*, p. 106, 111, 112; *Williamson R. W. The social...*, v. 3,

²⁸⁵ *Martin J. An account...*, v. 2, p. 279—281.

²⁸⁶ *Ellis W. Polynesian researches*, v. 1, p. 175, 176.

²⁸⁷ *Jarves J. J. History...*, p. 76; *Te Rangi Hiroa. Arts and crafts...*, p. 76—107; *Handy E. S. C. Houses and villages— In: Ancient Hawaiian Civilization*, p. 76, 79.

120

303 304
310 311 312
314 315

Ellis W. Polynesian researches, v. 1, p. 152; *Oliver D. L. Ancient Tahitian society*, v. 1, p. 207, v. 2, p. 790; *Te Rangi Hiroa. Arts and crafts...*, p. 253 ff. *Williamson R. W. The social...*, v. 2, p. 311; *Oliver D. L. Ancient Tahitian society*, v. 1, p. 223—276, v. 2, p. 788; *Sahlins M. D. Social stratification...*, p. 18, 26, 32, 40; *Kikuchi W. K. Prehistoric Hawaiian fishponds.*— *Science*, 1976, v. 193, p. 295—299.

Ellis W. Polynesian researches, v. 1, p. 190. *Te Rangi Hiroa. Arts and crafts...*, p. 45, 46, 49. *Ibid.*, p. 53—55; *Stair J. B. Old*

Samoa..., p. 121, 122. The Rangi Hiroa. Arts and crafts..., p. 53—55.
Keesing F. M., Keesing M. M. Elite communication..., p. 6; *Martin J.* An account..., v. 2, p. 91, 124; *Oliver D. L.* Ancient Tahitian society, v. 2, p. 784, 785; *Malo D.* Hawaiian antiquities, p. 55; *Earle T.* Economic..., p. 14. *Kamakau S. M.* Ka Po'e..., p. 4; *Williamson R. W.* The social..., v. 3, p. 63, 66. *Earle T.* Economic..., p. 14.
Stair J. B. Old Samoa..., p. 121, 122, 158—160, 171—174; *Martin J.* An account..., v. 2, p. 84; *Oliver D. L.* Ancient Tahitian society, v. 1, p. 93—95, v. 2, p. 787; *Ellis W.* Polynesian researches, v. 1, p. 258, 259, 271, 339—342; *Malo D.* Hawaiian antiquities, p. 93, 94, 121, 122, 135, 138, 139, 231; *Kamakau, S. M.* Ka Po'e..., p. 27; *Handy E. S. C.* Feasts and holidays.— In: Ancient Hawaiian Civilization, p. 65, 66.
Ellis W. Polynesian researches, v. 3, p. 108.
Oliver D. L. Ancient Tahitian society, v. 1, p. 90; *Ellis W.* Polynesian researches, v. 1, p. 276, v. 3, p. 132, 133, v. 4, p. 150, 151; *Kamakau S. M.* Ka Po'e..., p. 12; *Jarves J. J.* History..., p. 52; The Rangi Hiroa. Arts and crafts..., p. 2. *Martin J.* An account..., v. 1, p. 246, 247, 279; *Oliver D. L.* Ancient Tahitian society, v. 2, p. 785, 786; *Malo D.* Hawaiian antiquities, p. 65, 66, 230; Te Rangi Hiroa Arts and crafts..., p. 365—376, 417; *Handy E. S. C.* Government and society, p. 42—45.
Keesing F. M., Keesing M. M. Elite communication..., p. 82; *Martin J.* An account..., v. 2, p. 42.
Ellis W. Polynesian researches, v. 1, p. 215, 216; *Handy E. S. C.* Religion and education.— In: Ancient Hawaiian Civilization, p. 56. *Oliver D. L.* Ancient Tahitian society, v. 1, p. 337, 338, v. 2, p. 786. *Williamson R. W.* The social..., v. 2, p. 64—74; Te Rangi Hiroa. Arts and crafts..., p. 466—495, 513—527; *Goldman I.* Ancient Polynesian society, p. 279; *Токарев С. А.* Происхождение общественных классов..., с. 138, 139. См., например: *Malo D.* Hawaiian antiquities, p. 63—65; *Jarves J. J.* History..., p. 88.
Jarves J. J. History..., p. 86, 87; *Oliver D. L.* Ancient Tahitian society, v. 2, p. 782, 783. Это подтверждает высказанную А. Г. Козинцевым мысль о влиянии социальных факторов на антропологический состав населения. См.: *Козинцев А. Г.* Социальная среда и биологическая дифференциация человечества.— СЭ, 1977, № 4, с. 44—49. *Oliver D. L.* Ancient Tahitian society, v. 1, p. 428. *Mead M.* Coming of age..., p. 50.
Oliver D. L. Ancient Tahitian society, v. 1, p. 426, v. 2, p. 784, 864—866; *Kamakau S. M.* Ka Po'e..., p. 120, 121; *Handy E. S. C.* Religion and education, p. 56—58.
Malo D. Hawaiian antiquities, p. 53, 54. *Stair J. B.* Old Samoa..., p. 178, 179.
Martin J. An account..., v. 1, p. 342; v. 2, p. 225, 226; *Kirch P.* Burial structures and societal ranking in Vava'u, Tonga.— The Journal of Polynesian Society, 1980, v. 89, N 3.
Ellis W. Polynesian researches, v. 1, p. 399—401. Д. Оливер описывает погребальный обряд несколько иначе, возможно, в связи с изменениями, которые произошли под влиянием европейцев. См.: *Oliver D. L.* Ancient Tahitian society, v. 1, p. 490—507.
Ellis W. Polynesian researches, v. 1, p. 244, 245. *Malo D.* Hawaiian antiquities, p. 96—106; *Kamakau S. M.* Ka Po'e..., p. 33—121

41; *Jarves J. J.* History..., p. 81, 82; *Ellis W.* Polynesian researches, v. 4, p. 359—361; Te Rangi Hiroa. Arts and crafts..., p. 565—580.

³¹⁶ *Stair J. B.* Old Samoa..., p. 215; *Martin J.* An account..., v. 2, p. 104, 105, 108, 110, 117, 121, 136; *Oliver D. L.* Ancient Tahitian society, v. 2, p. 791; *Ellis W.* Polynesian researches, v. 1, p. 246, v. 4, p. 145.

³¹⁷ *Oliver D. L.* Ancient Tahitian society, v. 1, p. 523.

³¹⁸ *Martin J.* An account..., v. 2, p. 112, 113.

³¹⁹ *Токарев С. А.* Происхождение общественных классов., с. 129.

³²⁰ *Williamson R. W.* The social..., v. 3, p. 77; *Oliver D. L.* Ancient Tahitian society, v. 1, p. 57; v. 2, p. 790.

³²¹ *Malo D.* Hawaiian antiquities, p. 81, 82, 159, 160; Te Rangi Hiroa, Arts and crafts..., p. 465.

³²² Об этом см.: *Козлов В. И.* О некоторых аспектах..., с. 20; *Каган М. С.* Человеческая деятельность, с. 190, 213.

³²³ *Redfield R.* The primitive world..., p. 30 f.

³²⁴ О сходных процессах в нашей науке уже писали С. А. Токарев и С. А. Арутюнов, см.: *Токарев С. А.* История зарубежной этнографии. М., 1978, с. 321, 322; *Арутюнов С. А.* Этнографическая наука..., с. 30, 31.

³²⁵ Правда, в последние годы наблюдается отказ от такой трактовки и делаются попытки интерпретации кладов в предлагаемом здесь смысле. См., например: *Jensen J.* The prehistory of Denmark. London, 1982, p. 174—176.

³²⁶ Важность изучения субкультуры высших слоев общества уже не раз отмечалась археологами. См., например: *Массон В. М.* Экономика и социальный строй..., *Clarke D.* Analytical archaeology, p. 255, 256; *Trigger B.* Time and traditions. N. Y., 1978, p. 159.

Л. Е. КУББЕЛЬ

ТРАДИЦИОННАЯ ПОТЕСТАРНАЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА В КОЛОНИАЛЬНОМ И СОВРЕМЕННОМ РАЗВИТИИ АФРИКАНСКИХ ГОСУДАРСТВ

Предмет настоящей статьи составляет взаимодействие традиционной, доколониальной по своему происхождению потестарной и политической культуры¹ с новыми формами общественно-политической организации, сложившимися в колониальном обществе, а также те изменения, какие эта культура претерпевала в результате такого взаимодействия.

Нас интересует в данном случае прежде всего этнический аспект проблемы. А именно: в какой степени контакты традиционной потестарно-политической культуры (ППК) колонизованных обществ с политической культурой (ПК) капиталистического общества в ее специфическом варианте колониального управления воздействовали, с одной стороны, на эту традиционную ППК, видоизменяя ее внешние формы, ценностные ориентации ее носителей, а главное — перестраивая ее формационные

характеристики. И с другой стороны, в какой степени подобные контакты и изменения влияли на выполнение традиционной ППК ее этнических функций, т. е. на функционирование ППК в качестве одного из механизмов сохранения этнической культуры в целом и этноса как определенной формы социальной общности. Иными словами, речь идет о роли видоизменения ППК в развитии этнокультурных процессов в рамках колониального общества.

Попытка рассмотреть этот круг вопросов предпринимается на материале некоторых обществ субсахарской Африки, поскольку в этих областях африканского континента в колониальный период, пожалуй, с наибольшей ясностью проявлялись характерные черты взаимодействия качественно разных культур.

Колониальное общество Африки строилось с участием общественных организмов самого разного уровня: от локальных групп охотников и собирателей (правда, занимавших в нем лишь маргинальное положение) до сравнительно высокоразвитых феодальных обществ суданской полосы. Таким образом, варианты взаимодействия могли быть и действительно были самыми разнообразными.

В нашей литературе вопрос о государстве в современной Африке обычно рассматривается вне связи с этническими традициями, а при описании этнических проблем исследователи, как правило, абстрагируются от традиций политической организации, существовавших у того или иного народа².

123

Целесообразно предварительно определить некоторые основные понятия, используемые в статье, а именно: политическая, а также потестарная и потестарно-политическая культура; «традиционная» и «традиционное» вообще; колониальное общество.

Под потестарной и политической, или потестарно-политической, культурой понимается та часть культуры общества в целом, которая имеет дело с отношениями власти и властвования в данном общественном организме³. В понятия ПК и ППК входят как объективный аспект, т. е. те организационные формы и соответствующие им структурные подразделения, которые выполняют в обществе политические или потестарные функции, так и субъективный, т. е. системы политических или потестарных ценностей, соответствующие ориентации и чувства членов общества⁴, мотивации поведения последних в процессе реализации власти и отношений властвования. Понятно, что к ПК и ППК относятся и такие явления, как политические или потестарные роли, лежащие на грани объективного и субъективного. При этом, когда в настоящей статье говорится о традиционной ПК или ППК, имеются в виду общества докапиталистического формационного уровня.

Определение «традиционная» относится в данном случае отнюдь не к характеристике самой власти как идеального типа по типологии М. Вебера⁵, а только к форме передачи социальной информации в рамках данной ПК, понимаемой как коммуникативная система. Речь, в частности, идет о том, что в бесписьменных обществах, к которым принадлежало подавляющее большинство общественных организмов, затрагиваемых далее в -тексте, эта передача осуществлялась в основном в оральной форме, через устную историческую, мифологическую и иную традицию.

Наконец, под колониальным обществом имеется в виду специфический вариант общественного развития в рамках мировой системы капиталистического хозяйства, когда привносимые капиталистические отношения накладываются на социальные отношения, характерные для более ранних классовых, а то и доклассовых общественно-экономических формаций. При этом происходит не только насильственная ломка и трансформация докапиталистических отношений и структур, но и сами капиталистические отношения приобретают порой искаженный, особенно уродливый характер⁶. Такое понимание колониального общества к настоящему времени может, по-видимому, считаться более или менее общим для советской литературы, хотя, конечно, в зависимости от ближайшей цели того или иного конкретного исследования могут выступать на передний план отдельные стороны понятия — общесоциологическая⁷, этническая⁸ или культурная⁹. В западной науке это понятие в 1955 г. было предложено Ж. Баландые¹⁰ и сейчас широко используется в основном с акцентом на его социально-культурный аспект.

Понятно, что взаимодействие докапиталистических и капиталистических экономических, социальных, общественно-психологических и иных структур и форм многообразно. И протекает оно во

всех сферах жизни общества. Однако именно политическая сфера отношений решительно преобладает над всеми остальными в отношениях между колонизатором и колонизованным. Происходит так потому, что как раз политические структуры, формирующиеся в колониальном обществе, становятся с самого начала важнейшим средством обеспечения экономической эксплуатации колонизованных.

Естественно, речь здесь идет только об общественных организациях колониальной эпохи, т. е. времени, когда уже произошел раздел мира между сильнейшими империалистическими державами.

Соответственно традиционная ППК оказывалась в зоне наиболее активного контакта с ПК, привносимой в данный общественный организм капиталистическим колонизатором. А это вызывало очень существенные последствия как для выполнения традиционной ППК ее этнокультурных функций,

так и вообще для этнических процессов на территории колонии.

Рассматривая такой контакт, нельзя забывать, что, во-первых, в нем участвовали ПК разного формационного уровня, т. е. принципиально различные, и, во-вторых, что в процессе взаимодействия культуры эти отнюдь не равноправны. Традиционная ППК испытывала постоянный нажим и находилась в положении обороняющейся, причем происходит это при любой системе колониального управления — как при «прямой», так и при «непрямой» (при всей условности этих понятий). Разница могла быть лишь в темпе и степени.

Различие между формационно разными ПК в колониальном обществе проявлялось как в объективной, так и в субъективной сферах. Понятно, конечно, что организационные формы отношений властвования неизбежно должны были различаться хотя бы в силу трудно сопоставимого технического уровня взаимодействующих культур. Однако, пожалуй, гораздо большее значение имела разница в субъективной области ПК. Характеристики традиционной ППК колонизованных и ПК колонизатора не только не совпадали, но и во многом оказывались просто диаметрально противоположными.

ППК доколониальной эпохи имела характеристики, свойственные докапиталистическим культурам вообще. Во-первых, она имела сравнительно ограниченный круг и объем социального опыта. Эта ограниченность проистекала из второй, едва ли не важнейшей черты традиционной культуры: для нее характерна дробность, она, как правило, обслуживает сравнительно немногочисленный человеческий коллектив. И этим же объясняется и третья ее особенность: традиционная культура, включая и ее потестарную, или политическую составляющую, этнически замкнута и ориентирована скорее автаркически. Контакты с другими культурами для нее, с точки зрения установок ее носителей, скорее неизбежное зло, нежели полезное явление.

Кроме того, традиционную ППК отличает еще и такая черта, как циклический характер представления о времени, в данном контексте — времени в потестарных или политических процессах. Согласно взглядам ее носителей, развитие — это не эволюция, а не-

124

125

прерывное воссоздание прежнего состояния, сохранение некогда заданных предками отношений власти и властвования и вытекающих отсюда форм соответствующей деятельности. Поэтому традиционная ППК довольно мало восприимчива к инновациям в своей сфере. Противоречие здесь в какой-то степени снимается при помощи такого регулирующего механизма, как ритуализованный конфликт. Такой конфликт, исследованию форм которого столько внимания уделили британские социальные антропологи начиная с Э. Эванс-Притчарда, и в особенности М. Глакмен и его последователи из манчестерской школы¹², как бы восстанавливает привычные формы общественного быта, подчеркивая их незыблемый характер. В то же время в них вносятся какие-то, на первый взгляд незаметные, новые моменты, что объективно способствует эволюции социального организма.

Само собой разумеется, что играть такую роль ритуализованный конфликт способен лишь в довольно ограниченных пределах. Действенность его убывает по мере укрепления классового характера общества и со временем сходит на нет. Однако ко времени колониального захвата большинство африканских обществ еще не достигло уровня, который превышал бы раннеклассовый. Поэтому в них ритуализованный конфликт в тех или иных его формах сохранял определенную эффективность.

Далее, в традиционном обществе отдельные сферы культуры специализированы лишь в очень небольшой степени (если такая специализация вообще имеет место). Поэтому ППК является неразрывной частью культуры общества в целом. Это обстоятельство оказывает определяющее воздействие на содержание ППК. Притом такое отсутствие специализации проявляется как на уровне культуры вообще, так и на уровне ППК: и в ее объективных, институциональных элементах, и в субъективной сфере, в рамках массового политического (или потестарного) сознания и самосознания. А ведь массовое сознание в его форме сознания обыденного есть один из важнейших этнических индикаторов.

В колониальном обществе традиционной ППК противостоит ПК капиталистического общества с ее универсализмом, массовостью и полным подчинением этнокультурного аспекта классовому антагонистическому характеру общественного устройства. Последнее обстоятельство — определяющее во всей системе взаимоотношений традиционной и привносимой культур. Многие элементы ПК капиталистического общества в колониальных условиях видоизменяются, но остается незыблемым и с особой ясностью выявляется ее классовый характер. Именно этим и определяется то, какие формы принимает в общественной практике и к каким конкретным результатам приводит взаимодействие традиционной ППК и ПК колонизатора. Но немаловажную роль

играют в другие особенности последней, в частности ее специализированность на определенной области общественных отношений. Здесь она также принципиально отличается от ППК традиционной.

126

Начать с того, что ППК доколониальной эпохи — это в полной мере относится даже к сравнительно высокоразвитой ПК, например, мусульманских княжеств Северной Нигерии — неизбежно была синкретична. Если говорить о массовом политическом или потестарном сознании, которое можно считать как бы концентрированным выражением субъективного фактора ППК данного общества, то его образуют и этнические моменты, и мифологическое обоснование общности, и, естественно, опыт потестарной или политической деятельности, осуществлявшейся членами общества, и религиозные представления. Таким образом, потестарно-политическое сознание, или говоря иначе, отношение членов общества к власти и ее функционированию, представляет совокупность мифа, религии, ритуала и собственно политического опыта, закрепленную длительной традицией. Поэтому и символика традиционной ППК оказывается гораздо более емкой, чем символика ПК капиталистической, которую привносит колонизация. Ведь ПК капиталистического общества — это* специализированная часть его культуры вообще, и специализация в этом случае зашла уже достаточно далеко. И хотя в такой ПК, конечно, присутствуют этнический момент, ритуал, мифология, но все же эти элементы значительно ослаблены функционально, а решающее значение принадлежит необходимости обеспечить определенную классовую структуру общественного организма.

В этом смысле в любом колониальном обществе ПК капиталистическая выступает как нечто этнически нейтральное по отношению к колонизованным. Несомненно, она несет в себе этническое значение, но этническое разграничивается здесь по линии «европеец—африканец» (или азиат, меланезиец и т. д.). Этнические различия между неевропейцами в принципе мало интересуют колониального администратора, кроме их использования в интересах метрополии в форме реализации принципа «разделяй и властвуй».

Иное дело традиционная ППК. В интересующем нас в данном случае смысле ее отличают две важнейшие черты: во-первых, как уже сказано, значительная этническая дробность; во-вторых, непосредственно из такой дробности вытекающее почти полное совпадение потестарно-политического сознания и самосознания с этническим. Этому сопутствует представление о потестарной или политической структуре как о важнейшем средстве социальной интеграции, равно как и придание во многих случаях сакральных свойств носителю верховной власти. Последний рассматривается как символ единства и благополучия всего общества; более того, в нем концентрируются представления рядового члена общества о способности противостоять малопонятным или враждебным внешним обстоятельствам (включая, в частности, и появление колонизатора). Такие особенности традиционной ППК делают ее в определенных отношениях диаметрально противоположной ПК капиталистической, во всяком случае ее буржуазно-демократическим формам.

Если рассматривать вопрос с точки зрения передачи социальной информации, то картина в самом общем виде представится следующим образом. Всякая культура, в том числе и в особенности поте-

127

старная и политическая, может рассматриваться как лежащая на пересечении двух коммуникативных сетей — диахронией и синхронной, или, что то же самое, вертикальной и горизонтальной, образующих в совокупности единую коммуникативную сеть культуры¹³. Что же происходит при взаимодействии традиционной ППК и ППК капиталистической, привносимой в ту или иную африканскую или азиатскую страну при колонизации?

Сфера действия ПК колонизатора, как общее правило, не совпадает с границами расселения включенных в колониальную административно-территориальную единицу этнических общностей. В одних случаях такие общности оказались разрезанными колониальными границами, в других территория колонии охватывала ареалы нескольких народов. Таким образом, структура колониального административного деления, игнорируя этнический состав местного населения, оказывалась одновременно и шире и уже привычных для аборигенов административных границ. В любом случае колониальные границы отражали тенденцию к созданию новых территориальных объединений, в рамках которых этнические различия, как уже говорилось, были значимы лишь на уровне разграничения «колонизатор — колонизируемый». В результате народы, обладавшие собственными этнически специфичными ППК, включались в состав гораздо более широкой горизонтальной, т. е. синхронной, системы информационных связей, нежели прежняя их коммуникативная сеть. На-

сильственный характер включения лишь подчеркивал неэтничность этой системы. В то же время диахронные связи, т. е. собственно культурная традиция покоренного народа, сохранялись в более или менее неизменном виде. Больше того, в первый период антиколониальной борьбы, при вооруженном сопротивлении колонизатору, эта культура, в особенности ее потестарная или политическая составляющая, служила основой сопротивления. Можно говорить, по-видимому, что именно традиционная ППК, прежде всего субъективный ее элемент, стала после колонизации главным фактором сохранения этнического самосознания. В этом своем качестве она противостояла как культуре других колонизованных народов¹⁴, так и в особенности культуре колонизатора. Но если в территориально-структурном плане все эти традиционные ППК поневоле сделались составными частями новой, смешанной ПК колониального общества, то в субъективном плане такого включения почти не происходило.

Конечно, нельзя представлять себе колониальное общество в виде двух совершенно друг от друга изолированных структур, и здесь можно согласиться с теми, кто критикует «дуалистический» подход к колониальному обществу¹⁵. Но тем не менее в субъективной сфере культуры — как в широком смысле слова, так и культуры политической и/или потестарной — дело обстояло несколько иначе, нежели в области социально-экономической: здесь относительная изолированность реально существовала и сохранялась практически на всем протяжении колониальной эпохи.

В результате разной реакции составных частей единой традиционной ППК на изменения, связанные с колонизацией, изменения в ее коммуникативной сети происходили крайне неравномерно. Она стремительно расширялась горизонтально в результате включения в границы колониальной территории. Но в плоскости вертикальной, наоборот, наблюдалась тенденция к объективной стагнации, зачастую усугубляемая попытками укрепить, а то и вообще «возродить» традицию. Иными словами, синхронные и диахронные связи в системе действовали в противоположных направлениях, хотя в обоих случаях можно сразу же заметить позитивный момент. Если расширение сети отражало тенденцию к ликвидации локальной замкнутости, свойственной традиционным обществам, и ко включению их в более широкую систему отношений и контактов, то консервация вертикальных связей, хотя она и противодействовала этой прогрессивной, капиталистической тенденции общественного развития, в то же время оказывалась средством сохранения индивидуальности колонизованного общества, одним из факторов сопротивления колониализму.

Непосредственным результатом неравномерной эволюции комму-квативной сети ППК становилась утрата ею равновесия; это проявлялось в первую очередь в сфере вновь складывавшегося, теперь уже «колониального» политического сознания и самосознания. С самого начала оно многослойно.

Поверхностные слои такого сознания отражают реальность сугубо классового по своей сущности разделения на «европейцев» и «неевропейцев», хотя оно и носит внешнюю форму деления этнорасового. В то же время масса населения колонии в целом сохраняет ориентацию на привычный, сложившийся еще в доколониальное время стереотип в поведенческом и ценностном планах. Можно сказать, что восприятие инноваций в политической сфере происходит в колониальных условиях по-разному на «этическом» и «эмическом» уровнях¹⁶. В первом случае новое в общем усваивается довольно быстро: члены общества, которым приходится контактировать с принципиально иным явлением в политической жизни, сравнительно легко усваивают определенный набор новых «правил игры». Но на «эмическом» уровне новое усваивается несравненно труднее; это и понятно, так как в конечном счете именно этот содержательный уровень определяет этнокультурную специфичность той или иной человеческой общности.

Следует сказать, что неравномерность расширения коммуникативной сети традиционной ППК — неизбежный итог складывания колониального общества, вне зависимости от того, какую конкретную форму принимает колониальная администрация. Более того, пожалуй, особенно ясно проявляется это в тех случаях, когда колонизатор пытается использовать для управления новыми подданными уже существующие у них потестарные или политические структуры, другими словами — при так называемом «непрямом» управлении. Подобное использование существенно изменяет характер традиционной ППК.

128

5 Заказ Л15 937

129

На примере «непрямого» управления бывшими британскими колониями в Африке — а именно Нигерия, Золотой Берег (нынешняя Гана) и Уганда считались обычно образцами такого управления — можно хорошо видеть постепенное отделение местной традиционной власти от ее этнокультурной основы. Так, в Южной и Восточной Нигерии британские администраторы пытались ввести «туземные власти», построенные по образцу и подобию тех, что были отработаны на севере колонии. Моделью при этом служили фульбские мусульманские эмираты. Но на юге и востоке Нигерии такая система не имела никаких объективных предпосылок для осуществления. Здесь к моменту колонизации

отсутствовали сколько-нибудь развитые формы политической организации, кроме так называемых «торговых империй», т. е. искусственных образований, связанных с торговыми контактами между африканцами и европейцами. Для населения южных областей чуждыми оказывались и понятие административной иерархии выше непосредственно надсемейного уровня, и специализация отдельных отраслей администрации, и, наконец, сознание принадлежности к какому-то единому крупному целому, что могло бы оправдать новые власти. Неудивительно поэтому, что все попытки ввести здесь «непрямое» управление в конечном счете остались безуспешными.

Однако разрушение этнической основы власти происходило и в тех условиях, когда внешне она сохраняла именно этнически (а на севере и конфессионально) окрашенный характер. Так обстояло дело на севере и западе Нигерии, в областях, населенных йоруба. Дело в том, что организация «туземных властей» на формально традиционной основе на самом деле строилась по совершенно иным принципам, чуждым традиции ППК покоренного народа. Это с особенной ясностью проявлялось при определении объема полномочий прав такой «туземной администрации». Именно здесь проявлялись и несовпадение, и прямая противоположность субъективных моментов контактирующих ПК.

В самом деле, реорганизуя традиционные органы власти и приспособляя их для своих нужд, колонизатор исходил из своих представлений о власти и ее организации, из собственных представлений о том, как понимают такие сюжеты «туземцы»¹⁸. Подобную ошибку, кстати сказать, нередко допускали и исследователи, изучавшие традиционные потестарные и политические структуры, при описании тех или иных норм, действовавших внутри этих последних. В итоге получалось, что разного рода «аномалии» — это особенно относится к наследованию верховной власти, — описываемые в их трудах, были, по выражению современного этнолога, «функцией этической, методологической перспективы, а не политической историей [народа], как он ее понимает». А на эмическом уровне масса членов традиционного общества вовсе не рассматривала эти явления и факты как аномальные¹⁸.

Здесь надлежит сделать определенную оговорку. Понятие о власти как абстракция, так сказать, власть вообще, мало характерно для докапиталистического уровня общественного сознания; во всяком

случае, на уровне массового потестарного или политического сознания власть, правитель — это всегда (или, во всяком случае, как правило) данная конкретная власть, данный конкретный правитель. Именно с ними связано понимание власти и символов ее олицетворения как единства и благоденствия общества. Поэтому традиционная потестарная или политическая власть — это власть прежде всего локальная. А так как в ней неразрывно слиты такие элементы, как миф, религия, разграничение между «своими» и «чужими» и т. п., она ощущается обычно как достаточно сложно уравновешенная система, в которой отправление власти ограничено определенным комплексом идеологических представлений и выражающих их ритуальных форм. Можно сказать, что в основе этого равновесия лежит представление, истинное или иллюзорное, о нерасторжимых обязательствах между управляющими и управляемыми. Это представление хорошо видно, скажем, в ритуализованных традиционных формах «политической» (равно как и потестарной) риторики, свойственных именно доколониальным нормам общественной жизни¹⁹. Члену традиционного общества видится в этом гарантия нормального, привычного функционирования власти и правителя в качестве выражения и символа общества. По удачному замечанию Ж. Балан-дье, «именно возможность быть и быть вместе почитают люди через своих богов и своих царей»²⁰. И как раз в этом комплексе представлений ищет человек психологическое спокойствие и защиту от «опасных» свойств власти при переходе от родового строя к обществу классовому и в раннеклассовых общественных организациях²¹. Поэтому такому идеологическому комплексу обычно сопутствовал и определенный набор институционализированных норм²².

Отсюда следует, что в доколониальных африканских обществах правитель довольно редко мог располагать действительно неограниченной, деспотической властью. Свидетельства путешественников о таких фактах относятся, как правило, к общественным организациям, испытавшим уже разрушительное влияние контактов с капиталистической или позднефеодальной (на востоке континента) работоторговлей. В целом же неограниченная власть была скорее исключением, чем нормой.

Между тем одним из результатов создания «туземной администрации» в Северной и Западной Нигерии, равно как и в Уганде, стало превращение традиционных правителей — фульбских эмиров, йорубских оба и их аналогов у других народов, кабаки Буганды — в автократов по отношению к собственным подданным. Конечно, самодержавную власть получали далеко не все такие правители: колонизатор подходил выборочно не только к отдельным институтам традиционных потестарных и политических систем, но и к олицетворявшим их людям. Становление систем «непрямого» управления сопровождалось, с одной стороны, заметным возрастанием власти меньшинства, а с другой — столь же заметным сокращением числа правителей²³. Колонизатор при этом исходил из соображений обеспечения осуществления колониальной эксплуатации. Сущность и нормы функционирования

традиционных властей воспринимались

131

5*

им в категориях европейского буржуазного права, в лучшем случае — в свете типичных для этого права представлений о феодальной власти, когда традиционные структуры обнаруживали с ней определенное внешнее сходство.

В качестве примера можно привести хотя бы трансформацию процесса наследования верховной власти у мандеязычного народа буса (Западная Нигерия), описанную в недавней работе М. Стюарт.

Исследовательница отмечает, что в итоге британского управления сохранился лишь один из правящих домов, которые по традиции все имели право на верховную власть; это М. Стюарт прямо относит на счет «незнания системы наследования... колониальными чиновниками». А в 1903 г. при смене верховного правителя княжества британский резидент непосредственно перед процедурой избрания коллегией высших сановников-буса (что было в рамках традиции) привел претендентов к присяге в соответствии с обычной британской процедурой²⁴. Правда, эта оплошность стоила резиденту карьеры (вмешался сам губернатор Ф. Лугард, главный теоретик и организатор «непрямого» управления в Нигерии), но в интересующем нас плане это обстоятельство ничего не меняет. Что же касается сокращения числа имеющих доступ к престолу, то британские администраторы рассматривали наследование с позиций англичанина, для которого привычно и естественно наследование по прямой линии с отстранением коллатеральных. Да и проще было иметь дело лишь с одной линией наследников. Тем самым британские администраторы рассматривали наследование с позиций британского буржуазного права.

Еще менее способны были колониальные власти понять, тем более принять «ротацию» верховной власти и других высших постов в государстве между несколькими аристократическими семьями, как это было, например, у нупе Нигерии или у шиллуков Судана. Даже если такая ротация не отменялась сразу, ее порядок неизбежно нарушался в пользу какого-то одного из традиционных участников процедуры к ущербу прочих²⁵.

Все такого рода преобразования означали насильственное внедрение в традиционную ПК народа совершенно новых и ранее несвойственных ей элементов. Это утверждение одинаково справедливо для обоих случаев: упразднение того или иного правителя или превращение его в автократа. При ликвидации какой-то ранее суверенной территориальной единицы входившие в ее состав люди утрачивали важнейший символ не только политической, но нередко и этнической принадлежности. Такая утрата одновременно очень часто означала и автоматический переход населения этой единицы в более низкий социальный статус²⁶ по сравнению с населением того владения, в пользу которого ликвидировалась данная единица. Пример тому — последние хаусанские и иные княжества, поглощенные фульбскими эмиратами уже после установления британского владычества и при более или менее открытой поддержке колониальной администрации.

132

При расширении же полномочий правителя разрушалась вся в прошлом незыблемая и уравновешенная система связей и представлений о его власти. Он возносился над собственным народом, но при этом не был связан в такой мере, как в прежние времена, обязательствами по отношению к нему (пусть даже символическими, а то и иллюзорными). А для других народов, подчиненных власти подобного правителя, он и его власть оказывались уже совершенно чуждыми и в принципе враждебными элементами. Это хорошо прослеживается на примере Уганды, где британские чиновники назначали аристократов-баганда «туземными властями» в области, населенные небаганда, что вызывало недовольство и конфликты²⁷. Назначенные таким путем «туземные» администраторы старались извлечь максимум личной выгоды из того должностного положения, в котором оказывались волею резидента или окружного комиссара. Причем это происходило как на локальном уровне, так и в масштабах всей колонии, как обстояло дело, например, при распределении стипендиальных средств и вообще средств на народное образование между разными областями протектората Уганда²⁸. С другой же стороны, «туземные» власти достаточно искусно использовали фикцию «непрямого» управления, чтобы максимально отгородиться от нежелательных новшеств. Таким «ограждением» служили, скажем, в Северной Нигерии нормы мусульманского права, признанные британской администрацией в качестве юридической основы деятельности «туземной» администрации. Причем сфера действия этого права была с помощью колонизаторов заметно расширена сравнительно с доколониальным временем²⁹.

При таком искусственном расширении полномочий «туземных властей» имплицитно вносился относительно новый социально-классовый момент — эксплуатация этнически чуждыми представителями новосозданной власти уже на уровне отношений между африканцами, принадлежащими к разным этническим общностям. Он дополнял главное классовое противоречие в колонии — между европейцем-колонизатором и колонизируемыми, создавая тем самым предпосылки многих трудностей и потрясений, какие в более поздние времена ожидали уже независимые

государства, возникавшие в административных границах бывших колоний.

Существенно и другое. Администрация, создавая «туземные власти», пыталась со своей стороны в какой-то степени сохранить их более или менее привычное для колонизованного общества обличье. Но объективно был неизбежен переход новых властей на принципиально отличные от прежде существовавших формы функционирования — складывание «туземной» бюрократии. Поэтому неслучайна тенденция рассматривать этот процесс «по Веберу» — как переход от традиционного к бюрократическому типу власти, тенденция, впервые отчетливо проявившаяся в работе Л. Фоллера о сога Восточной провинции Уганды³⁰. Коренное изменение социально-экономического содержания власти, как справедливо отметил современный исследователь, привело к тому, что «к концу колониального управления все местные африканские государственные

133

образования... были составными элементами европейских централизованных административных бюрократий»³¹.

Однако наложение колониальной администрации на традиционную ППК коренного населения не обязательно приобретало именно такой вид. Во французских колониальных владениях, особенно до первой мировой войны, важное место занимала подготовка чиновников низшего звена из местного населения в специальных учебных заведениях, самым известным из которых была «Школа для сыновей вождей» (Ecole des fils des chefs), впоследствии Школа им. Виллиама Понти в Сенегале. Ученики таких учебных заведений, особенно в первые десятилетия их существования, вовсе не обязательно принадлежали к тем социальным группам, которые традиционно имели права на власть. В тех случаях, когда выпускник по окончании школы попадал на службу в родные места и занимал какой-то пост в аппарате администрации, его новый должностной статус оказывался в прямом противоречии с привычными населению нормами (когда молодой человек принадлежал к слою общества, вообще не имевшему ранее доступа к власти, или был слишком молод). Возрастной критерий при традиционной геронтократической ориентации африканских доколониальных обществ играл очень существенную роль. Окончив курс обучения, выпускник становился одной из штатных единиц французской администрации, притом единиц, начисто лишенных, с точки зрения начальства, этнической индивидуальности — «французом с черной кожей»³².

При любом из этих вариантов резко нарушались привычные для населения представления о том, кому должна принадлежать в обществе власть и как она должна передаваться. Карьера молодого африканца, получившего начатки европейского образования, приходила в противоречие с нормами традиционной ППК. И точно такая же ситуация возникала при назначении на должности в колониальной администрации африканцев-ветеранов первой мировой войны (эта практика весьма расширилась в начале 20-х годов).

Это противоречие вызывало недовольство и протесты. Они могли принимать форму требований об удалении из административного аппарата колонии дагомейцев или сенегальцев (именно эти две этнические общности давали большинство африканских чиновников), возникала вражда между жителями прибрежных и глубинных областей страны, когда уроженцев одной из них оказывалось слишком много в администрации другой; имели место попытки восстанова, традиционные формы управления³³.

Таким образом, к главному недовольству колониальным режимом вообще присоединялось и несоответствие инноваций в административной сфере традиционным представлениям о власти и о том, кем и в каких формах она должна осуществляться.

И даже позднее, когда французская колониальная администрация попыталась воспользоваться в какой-то степени опытом британских соседей, введя институт так называемых кантональных вождей, последний строился целиком на европейской бюрократической основе. И, соответственно, оставался столь же неизбежно и непри-

134

миримо чужд и непонятен управляемым в культурно-психологическом отношении. В этом, кстати, не в последнюю очередь заключена причина сравнительной легкости, с какой удалось упразднить ИТОГ институт, например, в Гвинее.

При любой форме колониального управления власть, как уже говорилось, отделялась от привычной для местного населения этнической основы. Такое отделение порождало неустойчивость в массовом потестарно-политическом сознании и требовало какого-то противовеса утрате неразрывно связанного с представлением о традиционной власти этнического самосознания. И противовес этот чаще всего находили в том, чтобы упорно держаться старых, привычных форм организации власти и отношений властвования за пределами контактов с колонизатором. То есть традиционные формы ППК, продолжавшие существовать параллельно с вносимыми колонизацией инновациями в этой сфере жизни, становились одним из важнейших факторов сохранения этничности, этнического облика данной культуры в целом, этнического самосознания ее носителей. Иначе говоря, в колониальном обществе докапиталистической ППК колонизируемых приходилось играть особую роль в стабилизации

этноса как такового. И это обстоятельство сделалось одним из главных аспектов психологического сопротивления колонизации. Для определенного исторического этапа это было объективно прогрессивным явлением. Притом традиционная ППК выполняла эту задачу задолго до того, как молодая африканская интеллигенция во весь голос заговорила о сохранении культурных ценностей, созданных народами континента, и об «африканской личности».

По мере укрепления колониального режима и как следствие стабилизации колониального общества начинала складываться и ПК, присущая такому обществу. Она формировалась как сочетание двух неравноправных и отделенных друг от друга субкультур при явном и бесспорном преобладании капиталистической, которую приносил колонизатор. И все же в результате возникало некое образование, которое, по-видимому, может с достаточным основанием быть обозначено термином «колониальная ПК». Новая, «колониальная» ПК имела ярко выраженный классовый характер, отражающий неравноправие входящих в нее субкультур. Таким образом, в отличие от капиталистической ПК колонизатора, ПК колониальная представляла перед колонизованным не просто как этнически нейтральная, но, если можно так выразиться, как антиэтническая, коль скоро она в принципе отрицала этническую специфику разных групп колонизованных, противопоставляя их как некое целое немногочисленному европейскому населению колоний. При этом и для последнего колониальная ПК оказывалась двуслойной, так как вводила двойной стандарт политической деятельности: один — в среде самих европейцев, другой — в отношениях между ними и коренным населением. Если в первом случае в определенной мере сохранялись привычные нормы буржуазной ПК, то во втором эти нормы либо отбрасывались вообще, либо искажались до неузнаваемости.

135

Но та же самая антиэтничность складывавшейся колониальной ПК (если рассматривать ее с позиций, привычных для члена традиционного общества в колониях) обладала тем важным достоинством, что способствовала преодолению этнически замкнутого и ав-таркически ориентированного характера традиционных ППК. Именно классовая ее структура, с полной определенностью противопоставлявшая колонизованного колонизатору, создавала объективные и, что не менее важно, также и субъективные предпосылки формирования антиколониального политического единства. Определенное участие в системе новой ПК, при всей его поверхностности, представляло уже определенный шаг вперед на пути формирования новых стереотипов политического сознания и поведения.

Конечно, это был еще очень робкий шаг. Не случайно в период, непосредственно предшествовавший обретению независимости бывшими африканскими колониями, да и в первые годы за этим событием, новые формы политической организации и деятельности очень часто накладывались на традиционное отождествление потестарно-политического и этнического, точнее — этнокультурного. Итогом такого компромисса между старым и новым выступали политические партии на этнической основе. Ведущей роли в национально-освободительном движении они, как правило, не играли, скорее служили его тормозом, противопоставляя эгоистические устремления социальной верхушки отдельных народов общедемократическим требованиям антиколониальной борьбы всего населения колонии. Но это не изменяет того факта, что уже самое появление таких организаций означало движение в сторону объективно прогрессивного развития форм ПК.

Именно такие новые формы ПК становятся в условиях независимости важнейшим средством интеграции этнически разнородного населения в пределах государственных границ страны в единую этно-политическую общность. Однако и в рамках новой ПК традиционная субкультура отношений власти и властвования на массовом уровне остается весьма действенной, а в ряде случаев — практически единственно действенной. Сохранение полунатурального хозяйства на огромных пространствах внутренних областей молодых государств, низкий уровень грамотности, острая нехватка собственных кадров — все эти трудности и многие другие обстоятельства довольно основательно сдерживают формирование субъективного элемента новой, современной ПК, соответствующей нынешнему этапу развития этих государств. С этим приходится в должной мере считаться и правительствам новых государств.

На практике учет данного обстоятельства имеет прежде всего форму широкого использования новыми властями традиционных по-тестарно-политических форм при осуществлении актов управления, а особенно при необходимости политической мобилизации населения. В качестве примера таких взаимоотношений чаще всего называют отношение масс к руководящему деятелю государства как к харизматическому лидеру. Можно назвать и такое явление, как, например, сознательное использование должностными лицами новой ад-

136

министрации во время публичных выступлений традиционных для данного этнического организма понятий и категорий в их ритуализованном виде. При этом, как правило, в такие понятия и категории вкладывается совершенно новое, принципиально иное по сравнению с традиционным социально-экономическое содержание".

Последнее обстоятельство особенно важно. Понятно, что в таких ситуациях речь может и должна идти в первую очередь о формах политической организации и деятельности: содержание ПК в пост-колониальном обществе должно быть принципиально иным.

Дальнейшее развитие ПК в независимых странах развивающегося мира определяется уже выбором путей развития. В случае избрания той или иной страной Африки социалистической ориентации новая ПК, хотя она и остается по необходимости двуслойной в силу недостаточного уровня социально-экономического и этнокультурного развития большинства населения страны, становится важнейшим средством интеграции этнически разнородного населения в рамках новой национально-политической общности. При этом не отмечается резкого противоречия между сохраняющимися в ее составе двумя политическими субкультурами — традиционной и новой. В случае же движения по капиталистическому пути или, что в большинстве случаев тождественно, неоколониального развития резко выявляется классовое противоречие между традиционной ППК и новыми формами ПК, имеющими в таком варианте откровенно буржуазный характер. Иными словами, здесь полностью сохраняется противоречие между докапиталистической и капиталистической ПК, свойственное колониальному обществу; оно только «очищено» от этно-расового момента, так как место капиталиста-эксплуататора из метрополии занимает «свой собственный».

Впрочем, даже в последнем случае новая ПК оказывается в достаточной степени эффективным фактором межэтнической интеграции. Для постколониальной ПК характерно активное участие в складывании новых, уже национальных по своему существу черт в массовом политическом сознании и самосознании. Различие в выборе путей развития той или иной страной определяет, какая в конечном счете возникнет нация (или какое многонациональное единство) в результате интеграции в единое социально-политическое целое разных этнических общностей донационального уровня — буржуазная или социалистическая. Но и в том и в другом случаях новая ПК, внутри которой постепенно должны также интегрироваться две стадийно разные политические субкультуры, останется одним из самых действенных элементов формирования новой общности.

¹ О разграничении политического и потестарного см.: *Бромлей Ю. В.* Опыт типологизации этнических общностей.— СЭ, 1972, № 5, с. 63; *Он же.* Этнос и этнография. М.: Наука, 1973, с. 15.

² Как новейший пример см.: *Энтин Л. М.* Роль государства в общественном развитии стран Африки.— В кн.: Общество и государство в Тропической Африке. М.: Наука, 1980, с. 7—40; *Исмаилова Р. Н.* Этнические проблемы и этническая политика.— Там же, с. 181—239.

137

³ Подробнее о понятиях ПК и ППК см.: Политические системы современно-сти. М.: Наука, 1978, с. 43—53; *Куббель Л. Е.* Потестарно-политическая культура докапиталистических обществ (к постановке проблемы).— СЭ, 1980, № 1.

⁴ Рассматривая политические чувства как неотъемлемую составную часть социальных чувств и настроений вообще. См.: *Горячева А. И., Макаров М. Г.* Общественная психология (философская и социально-политическая характеристика). Л.: Наука, 1979, с. 83—104.

⁵ *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft (Grundriss der Sozialökonomik). Tübingen, 1922, S. 124—146; *Idem.* Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft.— In: *Max Weber*, Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen. Politik. Stuttgart, 1956, S. 154-159.

⁶ Об этом см., например: *Симония Н. А.* Страны Востока: пути развития. М.: Наука, 1975, с. 174—199.

⁷ *Кочакова Н. Б.* Особенности производства и присвоения прибавочного продукта в странах Бенинского залива (традиционные формы).— В кн.: Социальные структуры доколониальной Африки. М.: Наука, 1970, с. 17, прим. 1; *Следзевский И. В.* Колониальные общества. Некоторые проблемы развития и воспроизводства многоукладности (на примере Западной Африки).— В кн.: Африка: возникновение отсталости и пути развития. М.: Наука, 1974, с. 291—426; *Яблочков Л. Д.* Проблемы деколонизации африканского общества.— В кн.: Социальные сдвиги в независимых странах Африки. М.: Наука, 1977, с. 7-12.

⁸ *Ольдерогге Д., А.* Колониальное общество — этап в этническом развитии народов Африки (постановка проблемы).— В кн.: Проблемы населения и хозяйства стран Африки. Л.: Наука, 1973.

⁹ *Потехина Г. И.* Колониальные режимы и культура (на примере литератур Западной Африки).— НАЛ, 1968, № 4, *Ерасов В. С.* Тропическая Африка: идеология и проблемы культуры. М.: Наука, 1972.

¹⁰ *Balandier G.* Sociologie actuelle de l'Afrique Noire. P., 1963 (первое издание — 1955). Теоретическую постановку вопроса см.: *Balandier G.* La situation coloniale: approche theorique.— Cahiers Internationaux de Sociologie, 1951, v. XI.

¹¹ См.: *Зотова Ю. Н.* Проблемы косвенного управления в англоязычной западноафриканской историографии.— СЭ, 1973, № 6; *Она же.* Традиционные политические институты Нигерии. Первая половина XX в. М.: Наука, 1979, с. 129—133; *Адеоие С. О.* Традиционные вожди в колониальном обществе йоруба. 1914—1939 гг. («Косвенное управление» в стране йоруба в межвоенный период). Автореф. канд. дисс. М.: У-т дружбы народов им. П. Лумумбы. 1974; *Ikime O.* Reconsidering indirect rule: the Nigerian example.— Journal of the Historical Society of Nigeria, 1968, v. IV, N 3; *Afigbo A. E.* The warrant chief system in Eastern Nigeria: direct or indirect rule? — Ibid., 1967, v. III, N 4; *Idem.* The warrant chiefs. Indirect rule in South-Eastern Nigeria, 1891—1929. L.; Bristol, 1972.

¹² См.: *Evans-Pritchard E. E.* The Nuer. A description of the modes of livelihood and political institution of a Nilotic people. Oxford, 1940; *Idem.* The divine kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan. Cambridge, 1948; *Gluekman M.* Custom and conflict in Africa. Oxford, 1955; *Idem.* Order and rebellion in tribal Africa. L., 1963; *Idem.* Politics, law, and ritual in tribal Africa. Oxford, 1965; *Turner V. W.* Schism and continuity in an African society: A study of a Ndombu village. Manchester, 1957, и др. См. также: *Веселкин Е. А.* Кризис британской социальной антропологии. М.: Наука, 1977, с. 109—129; *Lom-*

bard J. L'Anthropologie britannique contemporaine. P., 1972, p. 203—218.

¹³ *Арутюнов С. А., Чебоксаров Н. Н.* Передача информации как механизм существования этносоциальных и биологических групп человечества.— В кн.: *Расы и народы. 2. М.: Наука, 1972, с. 19; Куббель Л. Е.* Потестарно-политическая культура..., с. 14—15.

¹⁴ Ср.: *Shibutani T., Kwan K. M.* Ethnic stratification. A comparative approach.

N. Y.; L., 1965, p. 213.

¹⁵ См., например: *Яблочков Л. Д.* Проблемы..., с. 25—26.

¹⁶ О понятиях этического и эмического уровней (приблизительные значения — «внешний» и «внутренний») см.: *Pike K.* Etic and emic standpoints for the

138

description of behaviour.— In: *Communication and Culture. N. Y., 1966, p. 152—163; Harris M.* The rise of anthropological theory: A history of theories of culture. N. Y., 1968, p. 581—583; *Black M. B.* Belief systems.—In: *Handbook of Social and Cultural Anthropology. Chicago, 1973, p. 523—524.* См., например: *Kuklick H.* The imperial bureaucrat. The colonial administrative service in the Gold Coast, 1920—1939,— In: *Hoover Colonial Studies. Stanford, Cal., 1979, p. 44, 55.*

Koiniuroff J. L. Rules and rulers: political processes in A Tswana kingdom.— *Man, 1978, v. 13, N 1, p. 15.*

Komaroff J. Talking politics: oratory and authority in A Tswana chiefdom.— In: *Political Language and Oratory in Traditional Society. L. etc., 1975, p. 141 f.; Rowlands M. J.* Local and long distance trade and incipient state formation on the Bamenda plateau in the late 19th century.— *Paideuma. Mitteilungea zur Kulturkunde, 1979, B. 25, S. 11 f.*

Balandier G. Anthropologie politique. P., 1967, p. 120—121. Об этом см., например: *Куббель Л. Е.* Потестарная и политическая этнография.— В кн.: *Исследования по общей этнографии. М.: Наука, 1979, с. 249—250.*

См.: *Keattie J.* Checks on the abuse of political power in some African states: a preliminary framework for analysis.— In: *Comparative Political Systems, Studies in the Politics in Preindustrial Societies. Garden City, 1967, p. 355—373; Adefioye C. O.* Традиционные вожди..., с. 14—19; *Зотова Ю. Н.* Традиционные политические институты Нигерии, с. 36—43; *Балезин А. С.* Колониализм и традиционные институты в Уганде, 1918—1939 (Место традиционных властей в колониальном обществе). Автореф. канд. дисс. М.: Ин-т всеобщей истории АН СССР, 1979, с. 10—14; *Atanda J. A.* New Oyo empire.

Indirect rule and change in Western Nigeria, 1894—1934. L., 1973.

Stewart M. H. Kinship and succession to the throne of Bussa.— *Ethnology, 1978, v. XVIII, N 2, p. 172—175.*

Ср.: *Nadel S. F.* A Black Byzantium. The kingdom of Nupe in Nigeria. L. etc., 1942; *Arcns W.* The divine kingship of the Shilluk: A contemporary reevaluation.— *Ethnos, 1979, v. 44: III—IV, p. 167—181.*

См. например: *Cohen R.* The natural history of hierarchy: a case study.— In: *Power and Control. Social Structures and their Transformation. L.; Beverley Hills, 1976, p. 192—193.*

Roberts A. D. The sub-imperialism of (the) Baganda.— *Journal of African History, 1962, v. 3, N 3.*

Ifnilei/ W. M. Native administration in the British African territories. Pt. 1. L., 1950, p. 5.

Ср.: *Trlmingham I. S.* The influence of islam upon Africa. 2nd ed. L.; N. Y., 1980, p. 99.

Fullers L. A. Bantu bureaucracy: a study of integration and conflict in the political institutions of an East African people.

Cambridge, 1956. *Owusa M.* Ethnography of Africa: the usefulness of the useless.— *AA, 1978 v. 82, N 2, p. 322.*

См.: *Летнее Л. В.* Политическое пробуждение во Французской Западной Африке после первой мировой войны (1918—1923 гг.).— В кн.: *Тропическая Африка (проблемы истории). М.: Наука, 1973, с. 25—30; Letnev A.* L'Assimilation

culturelle vue par les assimilés (d'après les Cahiers William Ponty).— *Geneve — Afrique, 1979, v. XVII, N 2, p. 19—26.*

Летнее А. Б. Политическое пробуждение..., с. 31—32; *Glele M.* Naissance d'un Etat Noir (L'Evolution politique et constitutionnelle du Dahomey, de la colonisation a nos jours). P., 1969, p. 57—58.

См., например: *Parkin D.* The rhetoric of responsibility: bureaucratic communication in a Kenya farming area.— In: *Political Language and Oratory in Traditional Society, p. 113—119.*

Б. А. ФРОЛОВ

ОТ ПЕРВОБЫТНЫХ ФОРМ РАЦИОНАЛЬНЫХ ЗНАНИЙ К НАУКЕ ДРЕВНЕГО МИРА

историко-культурный и этнографический аспекты проблемы

Возникновение и развитие науки в качестве предмета специального исследования связано с целым рядом проблем. Среди них одной из важнейших, но вместе с тем и одной из наименее разработанных является проблема генезиса первобытных форм рациональных знаний и становления науки Древнего мира. Все более пристальный интерес к этой проблеме философов, науковедов, психологов, математиков и представителей других научных дисциплин ясно показывает не только ее актуальность, но и комплексный, многоаспектный характер.

В данной статье предпринята попытка рассмотреть два аспекта проблемы: историко-культурный и этнографический. Разработка первого из них опирается прежде всего на опыт археологического изучения рационально-познавательной сферы материальной и духовной культуры первобытного общества. Для древнейшей — палеолитической эпохи основным объектом такого изучения стали памятники изобразительной деятельности первобытных людей. Открытие палеолитического искусства и опыт его исследования в XIX в. поставили вопрос об уровне позитивных знаний у творцов этого искусства. Дальнейшее изучение вопроса привело, в частности, к тому, что современные обобщающие труды по истории науки нередко начинаются с раздела о первобытных истоках научных представлений у охотников палеолита*.

Иными словами, современному специалисту в области истории науки уже ясно, что корни научных знаний уходят в древнейшее прошлое человечества и что памятники первобытной эпохи могут дать

достоверные сведения об истоках науки.

Что касается второго, этнографического аспекта нашей темы, то он до сих пор рассматривался, как правило, под одним углом зрения: данные этнографии наряду с данными психологии и лингвистики служили важными, но лишь косвенными свидетельствами для суждения о тех познавательных процессах, которые формировались и протекали в древнейшем прошлом человечества до развития письменности и науки классовых обществ. Между тем этнография, на наш взгляд, располагает значительно большими потенциальными возможностями для раскрытия данной темы, хотя

использование этнографических аналогий в интерпретации археологических памят-

140
пиков каменного века затрудняется целым рядом обстоятельств и само по себе представляет большую и сложную проблему.

В целом на современном уровне наших знаний представляется неоспоримым тезис о том, что смена социально-экономических формаций при переходе от первобытного к раннему классовому обществу является решающим фактором становления в Древнем мире науки как особой формы общественного сознания и профессиональной деятельности. Вместе с тем многообразное и богатое историко-культурное содержание предистории и ранней истории становления науки пока не имеет достаточно подробного освещения, а этнографический аспект преобразования первобытных форм рациональных знаний в науку Древнего мира еще не был предметом специального исследования.

Специфика темы и рамки данной статьи не позволяют подробно остановиться на вопросах, связанных с терминологией, начиная с понятия «науки», имеющего широкий спектр определений в современной литературе, как и понятия «рациональное знание». Для раскрытия темы здесь вполне достаточно исходить из той трактовки этих понятий, на которой основываются упомянутые выше обобщающие труды по истории науки. Коротко говоря, она сводится к следующему. Под *рациональными знаниями* понимаются продукты общественно-трудовой и мыслительной (интеллектуальной, основанной на разуме) деятельности людей, достоверно воспроизводящие объективные свойства практически осваиваемой действительности, переводящие разрозненные представления в форму всеобщности и передаваемые другим людям в качестве устойчивой основы практических действий; под *наукой* понимается форма общественного сознания, представляющая исторически сложившуюся систему логически упорядоченных рациональных знаний, истинность которых проверяется и уточняется общественной практикой.

В центре нашего внимания будут прежде всего вопросы, относящиеся к генезису исторически исходных понятий математики, в первую очередь понятия о числе. Если понятия о величине или о геометрической фигуре, по мнению историков науки и философов, достаточно наглядно обнаруживают свое эмпирическое происхождение, то относительно понятия о числе со времен Пифагора и Платона сложилась прочная традиция объяснять его как априорное, вне опыта человеческой истории приобретенное свойство разума, особенно глубоко характеризующее сущность научного познания. С другой стороны, именно вокруг понятия о числе и о развитии процедур счета в первобытном обществе каменного века шли наиболее длительные и острые дискуссии на протяжении всей истории интересующей нас проблемы. Здесь мы коснемся лишь нескольких основных моментов этих дискуссий.

Со второй половины XIX в. в трудах Буше де Перта, Э. Лар-гэ, Г. Кристи² и других исследователей палеолита и изобразительной деятельности палеолитических людей отмечались определенные закономерности в повторении на костях, бивнях, камнях, кусках

141

оленьего рога правильных рядов зарубок, нарезок, насечек, оставленных рукой палеолитического охотника. Ж. К. Буше де Перт, изучая нарезки на костях по материалам своих раскопок у Аббе-вилля на р. Сомме, отметил совпадения рядов нарезок по их количественному значению: соответственно 25 и другим числам, кратным пяти. Лартэ и Кристи в коллекции палеолитической графики, добытой их раскопками на юге Франции, выделили категорию «счетных насечек» и сопоставили ее со счетными записями эскимосов и других племен и народностей, изучаемых этнографами.

Большие возможности для дальнейших археолого-этнографических исследований вопроса о развитии счетных процедур, представлений о числе и других форм рациональных знаний в первобытном обществе начиная с древнекаменного века открылись благодаря систематизации Э. Б. Тайлором этнографических данных об арифметических, геометрических, биологических, астрономических знаниях «дикарей» и «варваров». Тайлор трактовал эти знания как основу для постепенного становления науки в эпоху возникновения письменности и вступления общества в период цивилизации, рассматривая данный процесс как самостоятельный, не зависящий от других, эволюционный ряд в рамках общей эволюционистской концепции истории культуры³.

Однако применительно к археологическим памятникам эпохи палеолита последовательная реализация принципов эволюционной школы довольно скоро обнаружила ограниченность последних. В частности,

Г. де Мортилье категорически отверг подход к сериям насечек на изделиях палеолита как к памятникам древнейших счетных операций, полагая «троглодитов» ледниковой эпохи неспособными к интеллектуальной деятельности на столь высоком уровне и отводя насечкам лишь технологическое значение⁴. Инерция такого подхода к проблеме сохранялась и в археологии XX в. Многочисленные попытки преодолеть эту инерцию, как правило, не шли дальше осторожных предположений о числовом значении графики на отдельных вещах из палеолитических стоянок. Поэтому крупным событием стал доклад М. Ферворна о происхождении понятия числа, сделанный в Антропологическом обществе в Гёттингене⁵.

Ферворн показал несостоятельность возражений Мортилье против числового значения нарезок на палеолитических изделиях и с помощью анализа 11 костяных изделий из французских стоянок Брюникель, Плакар, Ла Грез, Лоссель, Эйзи обосновал тезис о развитии в палеолите «штриховой системы» фиксации счета и изображения чисел. По мнению Ферворна, археологические открытия к началу XX в. уже давали возможность проследить сохранение такой системы числовой записи в мезолите и неолите, вплоть до древнеегипетской числовой системы, в которой для первых простых чисел применялся простой наклонный штрих, а ряды из нужного количества штрихов изображали соответствующее число. Происхождение короткой черты как знака единицы в математике Древнего Египта из простейшей зарубки признано современными историками

142

математики, но основное направление исследований Ферворна долгое время не привлекало внимания археологов.

С начала XX в. центр тяжести в изучении изобразительной деятельности людей палеолитической эпохи переместился на проблему магической символики древнейших изображений и их эстетического содержания. В литературе Франции по этому вопросу (а затем других стран) утвердилась концепция магического происхождения первобытного творчества, в тесной связи с гипотезой Л. Леви-Брюля об изначальной «пралогичности» и мистической направленности первобытного коллективного мышления⁶. Утверждался тезис о глубоком качественном отличии, принципиальной противоположности логического мышления и рационального знания (как продуктов высокого уровня развития цивилизации) всему наследию первобытной культуры, где будто бы безраздельно царили мистика, иррациональные представления об окружающем мире. Поэтому, по мнению многих археологов и этнографов, первобытная культура связана с магией и ранними формами религии, но отнюдь не с формированием научного знания. Это утверждение теперь подтверждалось соответствующим набором примеров из этнографии (прежде всего племен и народностей Южного полушария) и соответствующей трактовкой этих примеров. Так опровергал идею о счетном значении палеолитической графики Ж. А. Люке в обобщающем труде о духовной жизни древнейших людей⁷. Однако археологические раскопки палеолитических стоянок с каждым годом увеличивали массив находок, побуждавших археологов вновь обращаться к изучению количественных закономерностей в древнейшей графике. С 20-х годов XX в. раскопки в Моравии стали приносить наряду с многочисленными произведениями мелкой пластики множество костяных предметов с насечками. В 1937 г. К. Абсолон на стоянке Дольни Вестоницы нашел кость волка с 55 насечками, разделенными двумя длинными чертами на две группы — 25 и 30. Эта кость стала первым древнейшим документом, который историки математики стали рассматривать как прообраз бирок и счетных палочек, применяемых разными народами мира. В 1957 г. Абсолон подытожил результаты своего изучения 24 предметов с подобными насечками, найденными в Пшедмости, Пекарна и Дольни Вестоницы, и заключил, что частая группировка насечек по 5 и 10 свидетельствует о систематическом счете, который фиксировали палеолитические охотники Моравии⁸.

Исследование Абсолона основывалось на широком круге вещественных данных эпохи палеолита, и все же его вывод о счете в палеолите не нашел в те годы поддержки. Среди причин этого в первую очередь следует отметить уязвимость методики исследования и слабость его методологической основы.

Методика анализа, например, с точки зрения теории вероятности не гарантировала достоверности вывода. Абсолон (как, впрочем, и все его предшественники) указывал лишь «благоприятные» для гипотезы о счете по 5 и 10 случаи группировки насечек, опуская множество остальных случаев и не рассматривая всю их совокупность. Встречая рядом с

143

группировками по 5 и 10 часто повторяющиеся группировки по 4 и 8, Абсолон утверждал, что здесь уже речь должна идти не о счете, а о декоративном назначении насечек. Отсутствие кратности 5 означало, с его точки зрения, отсутствие счета (такие насечки — лишь украшение), кратность 5 должна была лишать насечки декоративной функции в пользу арифметической. Явное преобладание групп насечек, не кратных 5, даже на специально отобранных исследователем немногих вещах из коллекций моравских стоянок делало его гипотезу статистически не доказанной. Этнография могла значительно расширить возможности решения вопроса об истоках счета, ибо давала массу примеров способов счета

без опоры на числа 5 и 10 и т. д.

Решение вопроса об исторически исходных формах математических знаний совершенно очевидно требовало нового, комплексного подхода, учитывающего недостатки прежних попыток, предпринятых в археологии и смежных с нею науках. Методологическую, методическую и фактическую базу для такого подхода заложили работы советских исследователей первобытного общества, начиная с открытия и планомерного изучения долговременных жилых комплексов палеолитических охотничьих коллективов на Дону, Днепре, Ангаре и в других районах. Результаты этих исследований привели к глубоким и многогранным изменениям в понимании многих проблем истории первобытной культуры. Для нашей темы важно в этой связи подчеркнуть как введение в научный обиход новых обширных коллекций орнамента и мелкой пластики («мобильного искусства») палеолита, так и разработку новых принципов анализа палеолитических изображений (прежде всего серийный анализ комплексов изображений в контексте их топографии и в системе внутренних смысловых взаимосвязей между отдельными изображениями). Кардинальный сдвиг в понимании первобытного творчества стимулировал «новое дыхание» в изучении монументального пещерного искусства Европы эпохи палеолита, возрождение интереса к первобытным формам рациональных знаний, преодоление концепции «пралогического мышления» как не соответствующей современному уровню исторических и психологических исследований⁹.

Исследование всех памятников палеолитической графики, открытых на территории СССР, с точки зрения присущих этой графике числовых закономерностей основывалось прежде всего на полном статистическом анализе наиболее обширных целостных комплексов любых проявлений изобразительной деятельности палеолитических людей: от простейших штрихов, насечек, точек, ямок до сложных орнаментальных композиций. Методика исследования, позволяющая избежать недостатков прежних попыток доказательства, применена при анализе палеолитических коллекций из жилищ Мальты и Бурети в бассейне Ангары, Костенок 1 и 4 в бассейне Дона, Авдеева у Курска, Мезина в бассейне Десны и других стоянок охотников древнекаменного века. Первым результатом исследования был статистически обоснованный вывод: в разных палеолитических культурах Евразии для изобразительной дея-

144

тельности типична универсальная роль чисел, кратных 5 и 7 и, очевидно, связанных со счетом на пальцах и простейшими астрономическими наблюдениями — лунным календарем беременности¹⁰. Вывод о выделении чисел 5 и 7 людьми палеолита подтверждается исследованиями монументального пещерного искусства Западной Европы" (точный серийный анализ полных комплексов изображений с учетом топографии их размещения в каждой пещере). В центре картины первобытного творчества (как и полагали исследователи палеолитических жилищ в СССР с 30-х годов) был образ — женщины-матери, а также образы диких быков и лошадей, тогда как на периферию отодвигались реалистические образы остальной промысловой фауны плейстоцена и охотничья (мужская) символика. Французские археологи и этнологи, поддержанные затем коллегами в других странах, стали трактовать пещерное искусство палеолита как отражение сложного мифологического мира первобытного человека, несущее позитивное знание о природной и социальной среде жизнедеятельности первобытных людей (вопреки прежней концепции пралогичности и мистической направленности первобытного мышления и творчества). При этом подчеркивалась необходимость отказаться вместе с магической концепцией (основанной на этнографических аналогиях) вообще от каких бы то ни было этнографических параллелей ради чисто археологического изучения новых данных о палеолитическом творчестве¹². В методическом отношении здесь важно выделить два взаимосвязанных момента. За последние 20 лет изучение археологических данных верхнего палеолита выявило весьма сложную и развитую систему математических и календарно-астрономических процедур в изобразительной деятельности первобытных людей. Микроскопический анализ целого ряда памятников древнейшей графики, от ориньяка до мезолита в Европе, осуществленный А. Маршаком, обнаружил особую систему фиксации графических элементов, серии которых соответствовали месячной цикличности движения Луны, хотя отдельные группы элементов в этих сериях могли наноситься разными инструментами в разное время. Неоднократные обсуждения этих исследований специалистами подтвердили несомненную достоверность результатов А. Маршака и вместе с тем необходимость учитывать, для полноты их интерпретации, во-первых, облик вещей при их восприятии невооруженным глазом, т. е. самими палеолитическими людьми, а во-вторых — данные по целому комплексу вещей каждого местонахождения каменного века, ибо А. Маршаком изучались лишь отдельные вещи. В достаточно обширных комплексах палеолитической графики ее числовые и геометрические свойства видны невооруженным глазом. Поэтому процесс работы и ее результат — творческий продукт в виде законченной графической композиции с определенными математическими и календарно-астрономическими свойствами — не могут рассматриваться изолированно один от другого при интерпретации первобытного творчества^{1а}.

Второй момент относится к изучению возможных этнографических аналогов палеолитической традиции первобытного творчества. Можно полагать, что их массив использован далеко не полно. Например, первые же публикации данных о системе лунно-календарных записей в палеолите привлекли внимание к интересным, но почти не обсуждавшимся ранее в этой связи этнографическим материалам. Так, бытовавшие у североамериканских индейцев, по А. Р. Пиллингу, системы фиксации женщинами циклов регул и беременности (в одной системе учитывались только дни лунного месяца, в другой же, связанной с первой, только лунные месяцы как самостоятельные единицы — до 10 месяцев-единиц) позволяли им точно предсказывать день родов. У нганасан существовали аналогичные представления о совпадении физиологических циклов у женщин с лунной цикличностью; эти представления у многих малых народов Северной Азии весьма архаичны. Орнамент на одежде нганасан имел поло-возрастные обозначения и 10 орнаментальных полос соответствовали статусу зрелой женщины-матери (по Ю. Б. Симченко)¹⁴. Здесь важны не сами по себе географические и экологические условия тундры или лесостепи, наиболее близкие к природным условиям приледниковой зоны палеолита Евразии. Жизненный уклад, производственная и хозяйственная деятельность первобытных охотников палеолита (постройка и оборудование долговременных жилищ, шитье теплой одежды, заготовка запасов пищи на длительный период и т. п.), так же как и у коренного населения Севера Сибири, требуя активной, систематической и разносторонней ориентации в количественных и временных свойствах окружающего мира, определяли облик их традиционной культуры (наиболее близка к палеолитической культуре приледниковой Евразии культура охотничьих народов Северной Азии и Северной Америки). Близость жизненного уклада, производственной и хозяйственной деятельности позволяет предполагать возможность соответствующей близости и связанных с ними представлений о мире и человеке, в том числе рациональных знаний.

Многообразные формы использования лунного календаря в палеолите Западной и Центральной Европы (фиксация связи лунного ритма с физиологией женского организма¹⁵), следы 10-месячного лунного календаря беременности в графике Восточной Европы и Сибири нельзя не сопоставить с данными сибирской этнографии о том, что именно женщины у народностей Севера хранили древнейший лунный календарь, вычисляя по нему сроки беременности. Такое сопоставление многое позволяет объяснить в данной синкретической форме первобытных знаний, объединяющей элементарные биологические и астрономические наблюдения с начатками десятиричной системы счета. Этим общим положением можно объяснить совпадение традиционного 10-месячного календаря у индейцев Северной Америки и у далеких предков древних римлян¹⁶.

Календарь палеолитических охотников на северных оленей стоянки Мальта на Ангаре был ориентирован на физиологический цикл самки оленя, подобно календарю изученных этнографами оленевод-

чоких и охотничьих народностей Арктики. Такой цикл было необходимо знать коллективу, главным источником существования которого являлась охота в приледниковой тундре. В системе знаний первобытного человека зафиксированы циклы беременности самок диких быков (10 месяцев — как и у женщин) и лошадей (практически год) — важнейших промысловых животных палеолита. Этим объясняется совпадение центральной темы мобильных и монументальных комплексов палеолитического искусства: женщина, бык, лошадь (10 лунных месяцев, солнечный год)".

Иными словами, речь идет о реальных, практически важных совпадениях по астрономическому времени двух доминант бытия и сознания палеолитических охотников. Очевидно, первая из них была связана с организацией сезонных промыслов, вторая — с организацией общественной жизни внутри первобытных коллективов, когда стала осознаваться роль женщины в продолжении рода.

Счетные операции и понятия развивались на протяжении тысячелетий. Так, от способности к различению малых количеств некоторых предметов (обычно до 5—6) у ряда животных и птиц, которую изучал уже Ч. Дарвин и которую современные психологи и математики не относят к счету и числу в строгом смысле этих понятий¹⁸, считающего человека отделяли многие сотни тысячелетий эволюции. Важную роль играли разделение целого на части (первая стадия обработки орудий, раздел добычи), составление нового целого из частей (жилища, составные орудия), установление взаимно однозначного соответствия (новое орудие — и тип, шаблон), единообразное повторение сходных элементов в пространстве и времени (симметрия и ритм в обработке ашельских рубил и других орудий), простейшие парные соотношения (две руки, тепло и холод, день и ночь, восход и заход), сопоставление ряда пальцев с рядом каких-либо предметов, замена пальцевого счета «посредниками» — от камешков, палок и т. п. до групп прямых параллельных нарезок, ямок, точек, пятен краски.

С этой точки зрения история техники в нижнем палеолите предстает как история постоянного роста числа орудий, числа типов орудий, числа производственных операций (как непосредственных, так и опосредованных предварительной подготовкой). Различение всевозрастающего количества орудий, их

типов, операций и т. п., передача соответствующих обозначений во времени и в пространстве в условиях первобытного общества неизбежно вели к развитию количественных обозначений в языке, к становлению категории количества в сознании. В итоге к концу мустьерской эпохи известные нам образцы графической фиксации определенного множества одинаковых элементов обладали общим свойством математической структуры, по Бурбаки, и, возможно, предпосылками культурно-этнических особенностей позднейшей графики¹⁹.

Сущность последних в верхнем палеолите четко выявляется при сопоставлении двух этнокультурных традиций, соседствовавших на Русской равнине, — памятников типа Костенки — I и Мезина. Во всем спектре различий их материальной культуры нам важно вы-

147

делить следующие моменты: на фоне одинаково частого использо вания в графике чисел, кратных 5 и 7, следующие по частоте числа кратны 4 — в первом типе и 3 — во втором. При этом варьируются мотивы орнаментации изделий и сюжеты анималистической мелкой пластики. Для первого типа характерны простые крестовидные и т. п. 4-конечные элементы орнамента и образы исключительно сухопутных крупных млекопитающих; во втором типе все это отсутствует, но максимального развития достигают сложнейшие мотивы орнаментации (меандр, спираль), в фауне на первый план выступают образы птиц как символов верхнего мира и символизирующие нижний мир образы змей, рыб и воды с ее обитателями. Иными словами, речь идет о связи основ счета с первобытными делениями космоса по горизонтали (4 стороны света) и вертикали (верхний, средний, нижний миры), хорошо изученными этнографами в традиционных культурах всех континентов. В палеолите первый тип (или вариант) этой традиции отчетливо выявляется также в Дольни Вестоницы, Пешедмости, других памятниках Восточной и Центральной Европы. Второй — ярко представлен в Сибири в культуре соседствующих поселений Мальты и Бурети на Ангаре, а также на юге Франции у Пиренеев в стоянках Лурд, Арюди и др.²⁰

В настоящее время из всех памятников верхнего палеолита наиболее древним надежно датированным нужно признать Дольни Вестоницы, где геологическая и археологическая датировка согласуется с радиоуглеродной: 25600±170 лет. Отсюда следует, что в конце ранней поры верхнего палеолита, примерно за 15 тысячелетий до перехода к мезолиту и неолиту, процесс становления первобытных форм математических и космологических представлений уже характеризовался отчетливо выраженными этнокультурными различиями при бесспорном единстве познавательной сути этого процесса и средств его выражения в материальной культуре. В ряду последних мы уже отмечали сам принцип графической фиксации счета и числа, кратное повторение (или ритмичное повторение, дающее кратность) одних и тех же опорных чисел 5 и 7 как отражение простейших биологических и астрономических наблюдений. Не рассматривая пока вопросы, связанные с числом 7, чтобы специально обратиться к ним несколько позже, еще раз подчеркнем значение числа 5 и следующего за ним кратного числа 10 как базы древнейшего «осязательного» счета с помощью пальцев рук, основы самой распространенной, поистине универсальной системы счисления у всех последующих племен и народов. От Аристотеля и других мыслителей античности до современных этнографов, математиков, историков науки, психологов, философов может быть прослежена именно такая трактовка происхождения 10-ричной системы счисления и ее места в истории мировой культуры.

Очевидно, вполне закономерно именно эта система счисления играла первоочередную роль в развитии математики и других областей научных знаний Древнего мира. Вместе с тем современные знания о науке древнейших классовых обществ свидетельствуют о том, что десятиричная система счета не была в этих обществах

148

единственной, но в разной степени дополнялась или модифицировалась иными системами счисления, широко распространенными в первобытном мире с эпохи палеолита.

Так, еще первый историк древних майя в Центральной Америке Диего де Ланда отмечал, что счет у них велся по 5 до 20, по 20 до 100, по 100 до 400, по 400 до 8000, т. е. на основе чисел 5, 4, 20.

Арифметика Древнего Египта при господствующей 10-ричной системе сохраняла пережитки древнейшей двоичной системы. В Древней Индии развитие 10-ричной системы счисления сопровождалось длительным сохранением в некоторых районах особой роли чисел 4 и 20 как узловых чисел счета. В Древнем Китае арифметика строилась на основе 10-ричной системы, но специально для астрономических вычислений применялась другая, 60-ричная, а таблица умножения имела вид 9X9. Древнейшая шумеро-вавилон-ская математика основывалась на десятирично-шестиричной непозиционной и 60-ричной позиционной системах, вследствие чего запись результатов вычислений, проведенных в позиционной 60-ричной системе, производилась затем в системах нумерации с основами 10 и 6. Дискуссии о причинах этого феномена в истории математики продолжаются с XIX в. и пока не дали окончательного ответа".

Как уже говорилось, современный опыт изучения палеолитической графики Евразии с точки зрения

запечатленных в ней первобытных форм рациональных знаний позволяет характеризовать их развитие в двух этнокультурных вариантах, один из которых делал акцент на числа, кратные 4, и горизонтальную протяженность космоса, другой — на числа, кратные 3 (6, 9), и вертикальную ось космического пространства. В то же время числа 5 и 10 и кратные им, женская символика, календарная ритмическая запись и другие элементы графики оставались типичными для того и другого вариантов, инвариантными.

Отсюда естественно возникает вопрос: если истоки счета, календаря, биологических знаний классовых обществ и их первобытной периферии равно могли восходить к палеолитической традиции первобытного общества, то не следует ли искать в этнокультурных вариантах этой традиции истоки того «обрамления» числами 4, 5, 20, 6, 60 основного, магистрального пути развития универсальной десятиричной системы счисления от науки Древнего мира к средневековью и новому времени?

Попытка положительного ответа на этот вопрос неизбежно приводит к постановке следующих двух вопросов: продолжалась ли палеолитическая культурная традиция, сложившаяся в плейстоцене, после наступления голоцена или на рубеже плейстоцена и голоцена произошел разрыв в этой традиции (хиатус)? Вычленились ли палеолитические формы рациональных знаний из общего синкретичного облика первобытной культуры?

Первый вопрос почти столь же древен, как и наука о палеолите, но особую остроту он приобрел в связи с открытием и изучением многообразных ярких памятников мобильного и затем монументального пещерного искусства верхнего палеолита. Все более

149

идотная концентрация их находок на территории Франции разительно контрастировала с весьма скромными художественными произведениями эпохи неолита, затем бронзового века Франции. Угасание художественного творчества к концу «века северного оленя», полная утрата творческих достижений палеолитических охотников в новых природных условиях с началом голоцена казались несомненными тем исследователям, которые ограничивались географическими рамками одной страны, но выводу о «хиатусе» придавали глобальное значение.

С 1870-х годов против такого вывода последовательно выступали Г. де Мортилье, Э. Пьетт, С. Рейнак. Последний подчеркивал в 1894 г., что «с точки зрения искусства имеется тенденция к полному заполнению хиатуса между палеолитом и современностью» и что «достаточно одного счастливого открытия», чтобы закончить обсуждение этого вопроса²². Вскоре раскопки Пьетта у Пиренеев на юге Франции в пещере Мае д'Азиль, в слое, находящемся над финальным палеолитическим слоем с яркими образцами художественной мелкой пластики, позволили собрать коллекцию из более чем 200 галек, раскрашенных охрой, — стратиграфически ясное связующее звено мезолита между традициями изобразительной деятельности палеолита и неолита.

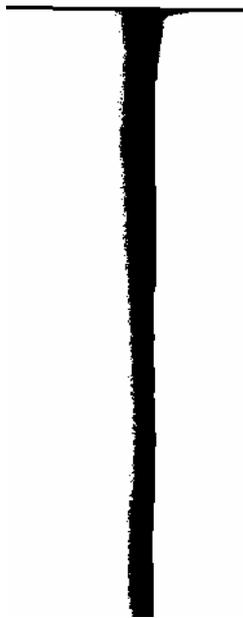
Современные археологи констатируют, что азильские расписные гальки несут на себе серии знаков, аналогичных открытым позднее красочным знакам на стенах палеолитических пещер и в то же время сравнимых с изображениями на скалах в послепалеолитическом схематическом искусстве Южной Испании. Ученые справедливо подчеркивают несомненное доказательство в этом тесных связей верхнепалеолитической и неолитической культур на крайнем западе Европы²³,

Принимая этот тезис, мы имеем возможность конкретизировать его в этнокультурном аспекте.

Характерные черты узоров на азильских гальках: отмеченное еще Пьеттом выделение числа 9 как возможной основы счета, группировка по 3 и по кратному 3 числу полосок и пятен вместе с изображениями змей — полностью соответствуют именно тому варианту («вертикальному») изобразительной традиции палеолита, которая до азиль существовала именно в этом припиренейском районе Франции, как уже отмечалось выше. Для этой традиции нетипичны изображения крупных сухопутных млекопитающих; опыт совершенного художественного воплощения их в мелкой пластике и на стенах пещер, очевидно, складывался в рамках другой этнокультурной традиции — «горизонтальной». Лишь «этническая стабильность», по словам крупнейшего исследователя палеолитического искусства во Франции А. Леруа-Гурана, могла обеспечить столь яркий расцвет этого анималистического творчества, в центре которого всегда находились образы млекопитающих²⁴.

Видимое угасание этой второй этнокультурной ветви («горизонтального» варианта) палеолитического творчества на территории Франции и отождествлялось с глобальным хиатусом. Отождествлялось, как теперь выясняется, неправомерно. Во-первых, на юге

150



Франции существовал в палеолите, а затем продолжил свое существование в мезолите и неолите иной, «вертикальный» вариант изобразительной традиции первобытного общества. Во-вторых, распространение «горизонтального» ее варианта отнюдь не ограничивалось пещерами Франции (как это представлялось до начала XX в.). Современная археология знает монументальную пещерную живопись Испании и Португалии, по датировкам и стилю (красочное изображение крупных млекопитающих в контексте женской и охотничьей, мужской символики) представляющей полную аналогию французской палеолитической живописи²⁵. Следы распространения канонов этой «франко-испанской школы» пещерной живописи в эпоху палеолита обнаруживаются на Урале²⁶, в Северной Азии²⁷, представляя близкую аналогию ей не только в стилистическом, но и в основном семантическом ключе. Та же семантика, но иной стиль ее художественного выражения присущи «средиземноморской школе» монументального анималистического искусства, наиболее подробно изученной на территории Италии²⁸.

Если на территории Франции с переходом от плейстоцена к голоцену памятники «франко-испанской школы» анималистического монументального творчества исчезают (или, во всяком случае, следы продолжения ее традиций пока не выявляются), то совсем иначе обстоит дело на Пиренейском полуострове. В Восточной Испании изучены многочисленные красочные росписи под скальными навесами, изображающие многофигурные сцены охоты с луком и собакой на оленей и других крупных млекопитающих, праздничные сцены, в которых объединены, повторяя центральную тему палеолитических композиций, изображения женщин и быков, а также другие стороны жизни местного населения в мезолитический и последующие периоды. Группировка фигур животных, людей, графических знаков в композициях восточноиспанского послепалеолитического наскального искусства наряду с числом 5 повторяет числа 4 и 8²⁹. Очевидно, мы имеем дело с продолжением именно тех особенностей первобытного изобразительного творчества, которыми характеризовался «горизонтальный» вариант палеолитической художественно-семантической традиции. Длительные дискуссии о датировании восточноиспанских наскальных росписей и о непосредственной связи их с «четвертичным искусством» самой Испании и Франции привели к заключению о том, что «хиатуса» на стыке палеолита и мезолита здесь не существовало. В эпипалеолите Испании сохранялись традиции палеолитических индустрий, причем в слое, связывающем палеолит и мезолит, найдены рисунки, подобные наскальным мезолитическим рисункам Восточной Испании³⁰. Усложнившиеся композиции последних, в сравнении с палеолитическими фресками, новые сюжеты монументального искусства отражают не только продолжение, но и переосмысление палеолитической традиции". В конечном счете это переосмысление соответствовало кардинальным хозяйственным и социальным сдвигам в среде охотничьих племен крайнего запада Европы на рубеже плейстоцена и голоцена.

151

Тем интереснее факты несомненного сохранения типичных признаков «горизонтального» варианта художественно-семантической традиции охотников палеолита (изображения млекопитающих, числа, кратные 4) у их мезолитических преемников, а также в последующие периоды, вплоть до эры металлов. Об этом наглядно свидетельствуют первобытные наскальные изображения в западной части Пиренейского полуострова — в Португалии: здесь помимо группировок с числом, кратным 4, прямых линий, кружков, квадратов и других элементов повторяются различные варианты изображений прямоугольного 4-конечного креста³². Таким образом, все основные признаки, характеризующие

«горизонтальный» вариант первобытных форм познания и творчества в палеолите, перешли в послепалеолитическое изобразительное искусство первобытного населения Пиренейского полуострова, претерпев при этом соответствующие преобразования. Мы не касаемся здесь аналогичной судьбы чисел, кратных 5, и других инвариантных параметров палеолитической картины мира, ибо не имеем данных о роли их в выделении черт этнокультурной специфики на фоне общих для всего ареала овразиатского палеолитического искусства путей развития первобытного творчества. В данном случае нам важно констатировать следующий факт. На крайнем западе Европы два этнокультурных варианта палеолитической традиции познавательной и творческой деятельности сохранялись и развивались в послепалеолитический период первобытного творчества местного населения.

При этом важно отметить известную обособленность каждого из этих вариантов в памятниках изобразительной деятельности ранних периодов голоценовой эпохи истории первобытного общества, несмотря на то что условия для взаимных влияний, переплетений, смешений могли возникать еще в конце палеолита и начале мезолита. Свидетельство этому — появление в конце мэдлена изображений отдельных млекопитающих в комплексах мелкой пластики при-пиренейских стоянок Франции с ярко выраженной «вертикальной» художественно-семантической ориентацией или изображения 4-конечного креста на мезолитической гальке в Мае д'Азиле, выходящего за рамки «вертикального» варианта традиции, отчетливо выраженной в общем облике графического оформления всего комплекса азильских галек.

Несколько иная картина выявилась в ходе исследований итальянских археологов за последние десятилетия. Общая тенденция этих исследований также ведет к успешному заполнению «хиатуса» между искусством и изобразительной деятельностью в целом палеолитического и позднейшего населения Италии. Открытия многочисленных памятников «средиземноморской школы» пещерного наскального искусства на Апеннинах (тяготеющей к схематизму и стабильности рисунков и начертаний на скалах) приводят к заключению, что на протяжении поздней поры верхнего палеолита и всего мезолита здесь трудно уловить изменения в стиле и сюжетах³³. Это мнение и итальянских археологов, и их французских коллег. Особый интерес представляет комплекс грота Леванцо на юге Италии,

152



хорошо согласующийся с радиоуглеродной датировкой 9694±110

³⁴

В датированном слое грота Леванцо обнаружена галька, на которую красной краской нанесены 7 параллельных полос (точная аналогия с гальками Мае д'Азилия и тот же период). На стенах грота группы из 7 и 5 полос начерчены на контурах антропоморфной фигуры, повторены в других изображениях, сделанных резцом и краской. Вместе с несомненным сохранением этих инвариантных признаков палеолитической традиции эпипалеолитический комплекс грота Леванцо содержит серию изображений крупных млекопитающих: быка, лошади, оленя, что можно было бы поставить в связь с вероятным сохранением «горизонтального» варианта этой традиции.

О более позднем этапе развития «горизонтального» варианта первобытной изобразительной традиции на юге Италии вполне определенно можно говорить применительно к комплексу грота Порто Бадиско, недавно открытому и исследованному П. Грациози у Отранто, Грациози достаточно обоснованно полагает, что создателями росписей на сводах этого грота были первобытные земледельцы и скотоводы. Вместе с тем по содержанию и стилю многие изображения и знаки Порто Бадиско, как убедительно доказывает Грациози, являются несомненным продолжением палеолитической и эпипалеолитической традиции первобытного Средиземноморья. Поскольку центральное место в этом комплексе занимают 4-конечные крестообразные фигуры (их более 20 разновидностей) и

схематизированные изображения крупных млекопитающих, мы можем заключить о продолжении здесь именно «горизонтального» варианта традиции. Проведенная Грациози работа по систематизации аналогий между изображениями Порто Бадиско и другими местонахождениями первобытного искусства в Италии и первобытным искусством сопредельных территорий наглядно показывает существование сходных художественных и семантических тенденций развития первобытного творчества в Средиземноморье, от Пиренеев до Балкан и Анатолии, в мезолитическую и неолитическую эпохи³⁵.

Хронологические рамки развития первобытной изобразительной традиции раздвигаются значительно шире исследованиями на севере Италии. Здесь особенно интересна 50-километровая долина Валькамоники в Альпах у г. Бергамо, где открыты и изучаются до 40 тыс. наскальных изображений. Планомерная археологическая работа на скалах Валькамоники позволила установить уникальную по непрерывности «колонку» последовательных периодов изобразительного творчества почти за 6 тыс. лет — до расцвета Римской империи. Основанием этой «колонки» служит искусство первобытных охотников: крупные фигуры оленей, быков, лосей и других млекопитающих выполнены в традициях пещерного палеолитического искусства. «Хиатус» здесь возможен лишь между эппалеолитическим и неолитическим периодами (ок. 7 тыс. лет назад), однако весь опыт изучения древностей этого региона заставляет исследователя Э. Анати сомневаться

153

в разрыве традиции. Он употребляет термин «хиатус» со знаком вопроса³⁶.

По изученным и опубликованным к настоящему времени материалам Валькамоники пока трудно судить о развитии взаимовлияния, взаимопроникновения интересующих нас вариантов первобытной изобразительной традиции. Можно лишь констатировать, что в общем перечне анималистических сюжетов искусства Валькамоники резко преобладают крупные млекопитающие, среди знаков частыми являются 4-конечные крестовидные фигуры, прямоугольные решетки из 4 и 5 элементов. Позже появляются фигуры змей, птиц, спирали, астральные символы, изображения металлических орудий, оружия, воинов, колесного транспорта и т. п., что позволяет судить о кардинальных изменениях экономики и идеологии населения Валькамоники в условиях разложения первобытнообщинных отношений.

Особый интерес представляет появление на скалах Валькамоники на стыке бронзового и железного веков изображения нового персонажа — мужской фигуры, главным атрибутом которой является ореол над головой, образованный радиально расходящимися лучами, в том числе 7 лучами". Аналогичный, но несколько иначе трактованный персонаж с 7 лучами над головой занимает важное место и в росписях Порто Бадиско³⁸. Изучение такого рода изображений от Средиземноморья до Тихоокеанского побережья позволяет предполагать их связь с глубокими изменениями в социальной структуре и идеологии первобытного общества, одним из следствий которых становилась замена мужчинами женщин в роли хранителей точных знаний и других традиционных сфер духовной культуры первобытности³⁹.

В этой связи необходимо подчеркнуть, что первобытное искусство Европы до сих пор специально не исследовалось с точки зрения связанных с ним первобытных форм рациональных знаний и их развития в условиях перехода от охоты и собирательства к земледелию и скотоводству, от каменных и костяных орудий к широкому использованию металлических орудий. Археология накапливает огромный фактический материал по изобразительной деятельности в условиях разложения первобытного общества, но интерпретация этого материала, как правило, проводится в двух аспектах: художественно-эстетическом и ритуально-религиозном. Ограниченность такой исследовательской установки становится все очевиднее. Так, крупнейшие специалисты из 36 стран на симпозиуме в 1972 г. в Валькамонике, рассматривая семантику первобытного искусства в плане отражения в ней первобытной религии, констатировали крайнюю гипотетичность интерпретаций в этой области, результатом чего стала ориентация следующего симпозиума (1979г.) на проблемы интеллектуальных достижений первобытного человека.

Аналогичные перемены происходят в исследовательских установках специалистов по искусству палеолита. Первые попытки интерпретации статистических данных по искусству палеолита Европы А. Леруа-Гуран ограничивал сферой первобытной религии

154

(считая любые внеутилитарные функции изображений религиозными), но дальнейшее углубление исследования привело к более корректному подходу: специальному рассмотрению «мифологии», «метафизики» (зачатков философии), «мышления» как самостоятельных факторов первобытного творчества⁴⁰.

Очевидно, начинающийся переход к специальному анализу рационально-познавательных факторов первобытного творчества позволит в дальнейшем яснее представить историко-культурные и этнографические аспекты становления науки Древнего мира. Сейчас, например, почти ничего не

известно о той роли, которую в этом процессе играли «горизонтальный» и «вертикальный» варианты рационально-познавательной традиции палеолита, все более тесно переплетающиеся в последующие периоды первобытной истории. Но предпосылки для такого исследования есть.

Из памятников «вертикального» варианта на территории Восточной Европы наиболее подробно изученным (в том числе и в плане этнокультурной специфики) является Мезин. В его орнаментах из меандров, шевронов и других сложных геометрических узоров наиболее часты, после чисел, кратных 5 и 7, числа 3 и 6. Орнаментация браслетов отражает практику использования 10-месячного лунного календаря беременности и годового солнечного календаря. В пластике лишь один анималистический сюжет — птицы. Трактовка мезинских птиц тяготеет к схематическому изображению женской фигуры, меандры и зигзаги в орнаментации «женщин-птиц», как и спиральные орнаменты палеолита, соотносятся с изображением змей как космических (лунных) символов⁴¹.

Художественно-семантический комплекс Мезина давно привлек внимание археологов разных школ. Древнейшие образцы геометрически четких меандров (ранее считавшихся изобретением древних греков) и другие мотивы мезинских орнаментов имеют многочисленные аналогии в культурах неолита и бронзы Европы. Давно поставлен вопрос о продолжении мезинской традиции в неолитических культурах Дуная⁴².

В свете новейших археологических данных о первобытном искусстве и возникновении древнейших цивилизаций на Балканах⁴³ местные аналогии с мезинской традицией приобретают особое значение. Выявленное к настоящему времени рациональное содержание мезинского искусства показывает важную роль счета и числа в фиксации представлений о времени и пространстве, причем как те, так и другие в свою очередь опираются на биологический, астрономический и космологический «ингредиенты» в достаточно сложной картине мира (при всей ее первобытной синкретичности). Числа, кратные 5 и 7, используются в календарно-астрономических расчетах циклов беременности, соотносимых с движением Луны и Солнца, с физиологией женского организма. Числа 3 и 6 связаны с выделением вертикальной оси космического пространства; символом неба является птица.

Упорядоченные в числах количественные соотношения и динамика времени имеют свое пространственное воплощение в объемных (трехмерных), плоских (двухмерных) и ли-

155
яйных формах, причем сложные фигуры типа меандра для геометрически правильного построения требовали соответствующих предварительных соизмерений, разметки и т. п. В этих формах рациональных знаний и их фиксации мы не находим элементов, которые не восходили бы к реальной практике ориентации первобытных коллективов в пространстве, во времени, в качественных и количественных соотношениях окружающего мира. Можно говорить о сложном синкретизме, глубокой внутренней взаимообусловленности первобытных форм рациональных знаний в верхнем палеолите. Так же синкретично палеолитическое художественное творчество: скульптура пронизана графикой, украшение может быть музыкальным инструментом, орнамент переходит в живопись и т. п. Внутренний синкретизм первобытного художественного творчества, как и первобытных форм рациональных знаний, может иметь корректное объяснение вне категорий сверхъестественного, мистического, иррационального. То же самое, очевидно, следует сказать и относительно их взаимного синкретизма, т. е. взаимопроникновения, взаимооплодотворения художественных и рационально-познавательных сфер первобытного творчества.

Наглядным примером взаимопроникновения двух указанных сфер в палеолитическом изобразительном творчестве может служить знаменитый «шумящий» браслет из Мезина. Браслет состоит из 5 пластин, вырезанных из бивня мамонта и покрытых резным линейным орнаментом по общему принципу: одинаково симметрично расположенные прямые линии сгруппированы в одинаковые ряды так, что на каждой пластине их ритмичное повторение соответствует одной и той же величине — четырежды повторенной половине лунного месяца, а весь браслет на 5 пластинах имеет, соответственно, линейную «запись» 10 лунных месяцев. В итоге этот составной браслет сочетает в себе элементы счетной бирки, календаря, геометрически четкого орнамента, нарядного украшения и простейшего музыкального инструмента типа кастаньет. В дальнейшем элементы, соединившиеся в подобных синкретических формах первобытного знания и эстетики, как бы «расщепляются» на специальные арифметические, геометрические, астрономические инструменты и соответствующие им разделы познания в древнейших цивилизациях, с одной стороны, а с другой — на самостоятельные декоративно-художественные мотивы изобразительного искусства^{43а}. Что же касается формирования в духовной жизни первобытного общества магико-религиозного мироощущения, то как бы сложно ни переплеталось оно с «внешним синкретизмом» художественных и познавательно-рациональных сфер первобытного творчества, оно не определяло ни их внутренней структуры, ни внутренней обусловленности их развития. Применительно к понятию о числе и к счету в первобытном обществе это констатировал уже Л. Леви-Брюль, когда говорил о том, что на низших стадиях первобытного общества невозможна мистика чисел, ибо сами они еще недостаточно абстрагированы в сознании, не

имеют соответствующих числительных. (Кстати, такого рода констатации представляются важными и для понимания

156

общей эволюции взглядов Леви-Брюля, приведшей его в итоге к отказу от «рабочей гипотезы» об изначальности пралогического мышления)⁴⁴.

С еще большей определенностью этот тезис характеризует истоки календарно-астрономических наблюдений. На том уровне их развития, который зафиксирован в орнаментах Мезина или Мальты, невозможно доказать, как некие мистические представления могли бы обеспечить построение достаточно четких в арифметическом и астрономическом отношении, сложных в геометрическом и технологическом отношении промысловых и родовых календарей, в итоге воплощенных в ярких произведениях первобытного художественного творчества.

Такого рода обстоятельства обычно выпадают из поля зрения тех авторов, которые пытаются доказать мистические истоки математики и астрономии, как умозрительно, так и ссылаясь на «доказанный» якобы Леви-Брюлем тезис об изначальной мистической стадии мышления в первобытном обществе". Ограниченность такого подхода к истории духовной культуры первобытного общества (а эта ограниченность, к сожалению, стала традиционной и для многих исследователей первобытной истории европейского Средиземноморья) приходится учитывать при оценке капитального исследования М. Гимбутас о религиозных представлениях населения Европы между 70 и 35 вв. до н. э. Тщательно систематизировав новые массивы археологических данных о цивилизациях эпохи неолита и бронзы на Балканах, Гимбутас пришла к выводу о проникновении в Средиземноморье из этих цивилизаций, начиная с неолита, таких явлений культуры, как «богиня-птица» и «богиня-змея». Пластические воплощения в скульптуре «богинь-птиц» неолита, по мнению Гимбутас, так близки скульптурным «птицам» Мезина, что последние следует считать первоисточником образа, перешедшего затем из палеолита в неолит. С другой стороны, этот же путь должны были проделать меандры, широко-распространившись затем на Балканах, в Средиземноморье; Гимбутас трактует меандры как космические символы, связанные с водной стихией (нижним миром первобытной космологии). Наконец, она констатирует особую роль чисел 3 и 6 (наряду с 7) в меандрах и других видах графического оформления фигур «богинь» и керамики энеолита и продолжение этой числовой символики и пластики (художественно-символических ее решений) в минойском (кри-то-микенском) и греческом искусстве⁴⁶.

Нужно отметить, что после изложения М. Гимбутас итогов ее исследований в докладе на симпозиуме в Валькамоники " в весьма активной дискуссии по ее докладу крупнейшие специалисты по древним культурам Европы не выдвинули каких-либо принципиальных возражений против того раздела ее концепции, о котором выше шла речь и который в конечном счете ставит в единый генетический ряд палеолитическое искусство Мезина — у его основания, искусство и религию Древней Греции — на его вершине. Степень достоверности указанного ряда повышается по мере углубления

157

археологического его исследования. Но даже исходя из того, что излагалось выше, можно прийти к выводу о все возрастающей вероятности палеолитических истоков греческого меандра, греческой мифологии с ее «вертикальным» вариантом космологии, числами, кратными 3 и 7, «совоокой» Афиной со змеей в качестве неперемennого атрибута; Артемидой, совмещавшей функции богини Луны, прокровительницы женщин-рожениц и животных, богини плодородия и прокровительницы охоты. Этот ряд нетрудно продолжить, но важнее отметить другое обстоятельство.

Отнюдь не простая и не прямая цепь культурной преемственности между обществом палеолита и античностью не получит адекватного освещения, пока эта преемственность трактуется лишь в художественном и религиозном планах. Поэтому в исследовании Гимбутас, как и ее предшественников, изначальный смысл семантических пар типа «женщина и змея», «женщина и Луна», «женщина и бык» и сопровождавшей их числовой символики остается не раскрытым: указанных двух планов трактовки недостаточно без обращения к третьему, рационально-познавательному.

Опыт такой трактовки основывается на взаимопроникающем соединении в палеолитических комплексах типа мезинского основных элементов (и форм) рационально-познавательной традиции первобытного общества: проясняется первоначальное естественное и позитивное значение элементов в этом первобытном синкретизме познания и творчества. Взаимодополняющий смысл числовых, пространственных, временных, биологических характеристик первобытной картины мира в охотничьем коллективе, где древнейший — лунный — календарь и связанный с ним массив знаний, очевидно, хранились женской частью коллектива,— этот смысл разрушался с разложением первобытного общества, развитием земледелия и скотоводства, изменением семейно-родовых отношений и роли женщины в обществе, вытеснением лунного календаря солнечным, зарождением частной собственности, классов и государства.

В орнаментике от палеолита Средней Европы до неолита Чатал Гуюка в Анатолии особенно долго сохранялась женская символика, довольно единообразная и консервативная в ее счетных построениях и мотивах⁴⁸. Со временем все меньшее соответствие ее меняющимся общественным, духовным потребностям неизбежно переводило ее из реального контекста общественной жизни в мифологический. Но ограничиваясь рамками последнего, невозможно выявить первоначальный — естественный, рациональный в его истоках — генезис этой символики. Неолитические земледельцы и скотоводы Чатал Гуюка (VII—VI тыс. до н. э.)⁴⁹ в многочисленных произведениях искусства бесспорно следовали изобразительной традиции первобытных охотников⁵⁰, тем более что охота здесь сохраняла хозяйственное значение. Примечательно, что на юге Турции в Окюзини у Анталы обнаружены произведения позднепалеолитического искусства с типичным для Чатал Гуюка сюжетом: фигуры быка и женщины в единой композиции, а также орнаментика из четырех и восьми линий^М.

Очевидно, и здесь речь должна идти о сохране-

нии в неолите как художественной, так и рационально-познавательной традиции палеолита.

Таким образом, современные археологические данные позволяют проследить уже целый ряд линий передачи разных этнокультурных форм рационально-познавательной традиции палеолита неолитическим и позднейшим культурам Средиземноморья, традиционно признанного колыбелью европейской науки. Но если первобытные формы рациональных знаний могли питать мифологию этого региона до возникновения античной цивилизации, то есть основания полагать, что процесс становления античной науки не равнозначен сравнительно быстрому переходу «от мифа к логосу», что греческий логос имел более глубокие корни.

Подобно тому как в пластике неолита и энеолита обоснованно выявляются промежуточные звенья между искусством палеолита и художественно-мифологическим миром античности, аналогичные связи могут быть, вероятно, прослежены и по отношению к предыстории науки. Например, среди дошедших до нас сведений о первой научной школе античности, пифагорейской, немало таких, которые, строго говоря, не сводимы ни к мифотворчеству в традициях архаической Греции, ни к опыту математики Древнего Востока, стимулировавшей развитие древнегреческой математики.

В истории пифагорейской школы «верховными» числами, «правлящими миром», считались сменявшие последовательно друг друга числа 7, 10, 4, 3⁵². Неизбежен вопрос: почему этот ряд чисел точно соответствует узловым числам первобытной графики, начиная с палеолита, где 7 и 10 выступают как инвариантные, 4 и 3 характеризуют, соответственно, два этнокультурных варианта традиции. Далее, подобно первобытным, пифагорейские числа полны космологических и биологических ассоциаций, это как бы живые организмы: они сравниваются как «рождаемые» и «рождающие», по их художественным достоинствам и т. п. Этот явно первобытный синкретизм, как уже говорилось, в самой своей природе имеет рациональное, а не мистическое начало в палеолитической традиции. Как бы следуя ей, пифагорейцы главными достоинствами числа 10 признали его роль как основы счета («ибо все эллины и все варвары считают до 10, дойдя же до этого числа, они снова возвращаются к единице»), символа плодородия (в отличие от семерки, которая «не имеет матери и детей») и «основной идеи» мироздания. Такая направленность пифагорейских представлений о числах резко контрастировала с высшими для той поры достижениями шумеро-вавилонской математики, которая «была скорее математикой «бухгалтеров» и «экономистов»⁵³ и не определяла поисков античной мыслью объяснения мира как единого целого. Такая ориентация созвучнее первобытным формам познания, традиция которых имела самостоятельные истоки в палеолите. Во всяком случае, огромные потенциальные возможности первобытной традиции в эпохи крупных хозяйственных и социальных изменений проявлялись как в ее изменчивости, позволявшей гибко вписываться в новые общественные условия, так и в стабильности ее инвариан-

158

159

тов и этнокультурных вариаций, длительно сохранявшихся в первоначальном архаическом облике на обширных территориях.

Весьма интересно в этой связи, что на противоположной части Евразии сходные со средиземноморскими формы почитания «богини-матери», быка, змеи также восходили к материнскому родовому строю первобытных доземледельческих обществ⁵⁴, как и связанные с истоками этих представлений календарно-астрономические и зачаточные математические знания⁵⁵. Эти сферы общественного сознания в культурах доклассовых и раннеклассовых обществ традиционно изучались, как правило, лишь в религиозно-мифологическом плане⁵⁶.

Советскими историками предложено другое объяснение этого феномена. Современные археолого-этнографические данные свидетельствуют, что в Сибири многообразные творческие достижения местных палеолитических культур во многом определяли духовную жизнь неолитических и позднейших племен охотников, скотоводов, земледельцев⁵⁷. Истоки этнической специфики и этногенеза ряда народов Северной Азии ныне могут быть прослежены до неолита и мезолита⁵⁸. При

этом палеолитическая традиция в двух этнокультурных вариантах сохранялась до этнографической современности в материальной и духовной культуре⁵⁹.

В изобразительном искусстве и устно-поэтических традициях коренного населения Сибири ярко выражены два варианта космологических представлений. Один сопряжен с горизонтальным развертыванием космогонического процесса (символически выраженным в преследовании охотником лосихи или иного промыслового млекопитающего животного), другой — с вертикальным (символическая борьба птицы и обитателя водной стихии, нижнего мира)⁶⁰. Древнейшие истоки «вертикального» варианта подробно изучены в обширном комплексе палеолитической культуры Мальты и Вуре-ти; здесь он ярко выражен сериями скульптурных изображений птиц, графических изображений змей, чисел, кратных 3 (особенно 6 и 9). Этот исходный сплав биолого-космологических и арифметических представлений затем широко распространился в Северной Азии и на сопредельных территориях континента.

Очевидно, отдельные элементы этого спектра первобытных рациональных знаний могли выступать в качестве этнических символов, хотя такая функция не вытекала из их внутреннего содержания и могла проявиться лишь в условиях контактов между этносами⁶¹. Применительно к генезису науки эта обширная и сложная область этнографии специально не разрабатывалась. Но нельзя не обратить внимания на исключительную в ряде случаев устойчивость связей между некоторыми элементами данного варианта первобытной рационально-познавательной традиции.

Так, убедительный пример устойчивости «горизонтального» варианта традиции дает первобытная Америка. В культурах индейцев доминирующее значение имеет символика числа 4 и кратных 4 чисел, 4-конечного креста как символа четырех сторон света, четырех ветров и других «горизонтальных» характеристик простран-

160

uv[^]iprtii^{''}

ства^{''2}. В практике их счета также доминирует число 4, после уни-нерсального числа 5: на них основана 20-ричная система счисления. Изучение 307 систем счета индейцев дало следующее их распределение: 146 десятичных; 106 с основанием 20 или 10X20; 35 систем с основанием только 20; еще 15 систем с основами 4 или 8; простейших бинарных систем 81; лишь в единичных случаях счет по 3⁶³. Развитие в государстве майя 20-ричной системы счисления, связанной с повторением чисел 4 и 5, являются, следовательно, естественным для этнических традиций региона продолжением «горизонтального» варианта первобытных математико-космо-логических знаний. Сами майя продолжали называть себя «охотниками на оленей», перейдя к земледелию; они глубоко чтит оленей и других млекопитающих, 4-конечный крест, 4 стороны света и связанную с ними символику; числа 4 и 20 постоянно фигурировали в их счете времени, от дней земледельческого цикла до сложнейших астрономических расчетов. При этом известное значение элементов «вертикального» варианта в их пантеоне, по-видимому, сохранялось как след периода этнических контактов в предыстории данной цивилизации, ибо в старом языке майя числа 3 и 9 уже утратили свою количественную определенность^{''4}. Возможную аналогию первоначальной ситуации мы найдем у индейцев прерий, где в сезонном празднестве мандапы следовали вертикальному, арапа-хо — горизонтальному варианту⁶⁵. Последний возобладал и в регионе в целом, и в этнической культуре майя, определяя особый колорит их науки в классовом обществе.

Одно из возможных доказательств происхождения из палеолита Северной Азии доминирующего варианта познавательной традиции и науки индейцев обнаружено на Камчатке в жилом комплексе Ушки 1: резное изображение 4-конечного креста рядами круглых ямок, зооморфная пластика^{''}. Здесь уместно вспомнить, что кружки служили у майя для обозначения чисел 1, 2, 3, 4.

Начала наиболее распространенных счетных систем первобытности и ранних классовых обществ и основные элементы знаков для обозначения нумерации содержатся в графике палеолита. Разумеется, реальная, живая арифметика должна была представлять значительно более сложный и многогранный процесс, чем зафиксированный в дошедших до нас памятниках. Так, глиняки разными словами обозначали одно и то же число людей, рыб, сетей, лодок, палок, небесных тел и т. п.^{''}

Североамериканские чимшиены употребляли 7 разных видов чисел для счета разных предметов; в старом языке майя числительные употреблялись с классификационными суффиксами, изменявшимися в зависимости от того, какой из семи классов объектов стал предметом счета^{''8}. Не менее разнообразными были и формы астрономических наблюдений, времяисчисления, календарей^{''9}. Ранние классовые общества постепенно преодолевали это свое первобытное наследие в общей тенденции к единообразию, стандартизации математико-астрономических знаний. Консерватизм первобытной традиции в шумеро-вавилонской математике, при ее утилитарной направленности, приводил к таким характер-

ным явлениям, как специальные списки «коэффициентов» вычислений: для кирпичей, для стен, для асфальта, золота, грузового судна, ячменя, диагонали, наследования, резки тростника и т. д.⁷⁰ Необходимость такого рода «списков коэффициентов», их бессистемность и привязанность к строго определенным качественным особенностям объектов счета были возможны лишь при таком развитии, абстракции числа и теоретических основ вычислений, который характерен для практики счета у гиляков или чимшиенов. А это не могло не способствовать устойчивому сохранению и тех сторон первобытной традиции, которые связаны с ее этнической спецификой. Если у айнов, например, связанный с «вертикальным» вариантом традиции счет, кратный 3, часто дает числа 3, 6 «дважды 6» и, наконец, 60", то не прояснят ли такого рода аналогии происхождение шумерских систем счета с основами 6 и 60? Собственно, переход от счета с основами 10 и 6 к 60-ричному завершился до оформления шумеро-вавилонской математики, а крупнейший ее исследователь О. Нейгебауэр пришел к заключению, что этот процесс был «неразрывно связан с гораздо более сложной проблемой истории многих конкурировавших систем нумерации и их бесчисленных местных и хронологических вариаций»⁷². По сути этот вывод подтверждает тезис о доминирующем влиянии одного из этнокультурных вариантов (вертикального) на становление шумеро-вавилонской математики. Ее консерватизм в следовании лишь этому первобытному варианту, преодолевшему стык общественно-экономических формаций и неизменному в сложной мозаике переменных факторов истории раннеклассового общества, представляется особенно любопытным.

Не менее интересна судьба семиричной системы счета, следы которой теперь выявляются в кетском, древнемонгольском, ненецком, мансийском языках, т. е. соответственно к северу, югу и западу от палеолитической мальтино-буретьской культуры, в памятниках которой она ярко выражена⁷³.

Специальное изучение вопроса позволяет заключить, что древняя практика арифметического счета с основой 7 обусловила затем появление «магической семерки», одного из центральных символов позднейших магико-религиозных учений и мировых религий, подобно тому как арифметические счетные системы с основой 4 в «горизонтальном» варианте первобытной традиции обусловили выдающееся место «магической четверки» в культурах индейцев Америки. Согласно данным современной психологии и социологии, а также антропологии и лингвистики, числом 7 выражается постоянный предел оперативных возможностей психики индивида, проявляющийся в размерах первичных производственных коллективов, в структуре различных видов человеческой деятельности. Для первичных ячеек первобытного общества этот факт не мог не проявляться с особой наглядностью, пренебрежение им снижало уровень жизнедеятельности родовых и общинных коллективов, их шансы на победу в борьбе за существование. Сопряжение многообразных явлений окружающего мира с семейнородовыми и общинными отноше-

162

ниями во многом определяло особенности первоначального оформления рационально-познавательного опыта, отсюда становится понятной основная предпосылка семиричности первобытной картины мира, например, в Северной Азии, где для основных языковых групп ее коренного населения было типичным обозначение числом 7 важнейших моментов космологических, биологических, общинно-родовых представлений: 7 основателей рода у тунгусов или гиляков, 7 матерей-прародительниц у нганасан (ср. 7 вождей у маори или мадьярских племен, 7 богов у шумеров и скифов). Это могло отражать и соответствующие черты духовной культуры, их динамику в смене формаций.

Примечательны такие совпадения: созвездие Плеяд олицетворялось в образах 7 красавиц (сестер) у аборигенов Австралии, Америки, Восточной Сибири и в средиземноморской традиции, 7 дней считали переломным сроком в течении болезней индейцы Америки, ненцы и античные медики начиная с Гиппократов (вероятнее всего, следовавшего не только пифагорейскому учению, но и более древней традиции). Наиболее естественное объяснение подобных совпадений — их связь с палеолитической традицией Евразии в период заселения Америки и Австралии. Для понимания генезиса древней науки интересно сопоставить образы семи мудрецов Древней Греции и семи мудрецов-риши Древней Индии. Если последние еще олицетворяли 7 звезд Большой Медведицы, в согласии с первобытной традицией, то имена древнегреческих мудрецов уже указывают на конкретных творцов античной науки. В действительности их было значительно больше семи, и сама процедура ограничения их ряда постоянным числом (оптимальным, как уже говорилось, для оперативных возможностей психики) не несла в себе ничего мистического, что еще раз говорит о

вторичном характере мистико-религиозных трактовок данной области рационального знания и науки в древности.

По-видимому, число 7 как основание счета было наиболее удобным с индивидуально-психологической точки зрения, как с точки зрения «чисто математической» наиболее удобным было бы число 12, также распространенное в первобытных счетных системах, или число 2, лежавшее в основе древнейших счетных систем⁷⁴. И если все же в первобытном, а затем и в классовом обществе возобладали в итоге 10-ричная система счисления, неудобная с указанных точек зрения, этот факт имеет исключительно важное значение.

Конечно, 10 пальцев рук чаще любого другого постоянного и расчлененного множества присутствовали перед глазами людей в различных видах практической деятельности. Для формирующихся людей палеолитической эпохи с самого ее начала руки были первым орудием труда, самым прочным связующим звеном между объектом труда и мыслью, первым инструментом для количественного членения предметов материального мира. Вся техника каменного века, развитие земледелия, строительства, ремесла, торговли в первичных очагах цивилизации сопровождалась все более сложным упорядочиванием количественных отношений в природной и

163

б*

культурной сферах деятельности, при котором 10 пальцев оставались стандартным множеством для сравнения с любыми другими множествами, независимо от степени освоения той или иной системы счисления, от характера считаемых предметов. Эта непосредственная связь с материальным производством сыграла решающую роль в итоговом закреплении 10-ричной системы счисления наукой Древнего мира, после предварительного «отсева» остальных счетных систем, сформировавшихся в первобытном обществе.

Правда, в традиции первобытного общества существовала еще одна ипостась числа 10 — календарно-биологическая. О ее сопряжении с женским лунным календарем свидетельствует первобытная графика Евразии, соответствующая устная традиция в древнем Средиземноморье и у индейцев Северной Америки (счет по 10 пальцам, 10 месяцев беременности, 10 сезонов года). Для материнско-родового общества эта ипостась не менее важна, чем первая, но стык формаций оказывается для нее непреодолимым барьером.

Пифагорейская трактовка числа 10 как превосходящего 7 и другие числа по потенциальному плодородию, а не только по широте использования в нумерации и практическом счете, кажется отзвуком полифонического звучания декады в общем строе первобытной рационально-познавательной традиции. Платон и особенно Аристотель критиковали пифагорейскую концепцию чисел именно за этот чисто первобытный синкретизм. У Аристотеля арифметическая ипостась декады рассматривается отдельно от календарной, но и он полагает использование 10-месячного периода таким же простым и естественным, как и годового⁷⁵. Как видим, и этот простой пример позволяет еще раз убедиться в следующем: ни сам по себе первобытный внутренний синкретизм рационального знания, ни его расщепление на арифметическую, астрономическую и другие составные части в Древнем мире в принципе не содержат каких-либо мифических или мистико-религиозных элементов. Внутреннее развитие научных знаний древности питалось прежде всего предшествующим рационально-познавательным опытом человечества. Внешние ритуальные, мифические, религиозные оформления этого процесса могли создавать иллюзию происхождения науки из мифа или религии, по это лишь иллюзия. Разумеется, числа или астральные символы как в период перехода от первобытного общества к классовому, так и позже могли выполнять разнообразнейшие функции мифологического и религиозного порядка, но лишь при том условии, что переносились в соответствующие мифологические или религиозные системы из смежной с ними, но принципиально иной по своему строению системы рационального познания мира, внутри которой лишь и могли, собственно, сформироваться числа или астрономические понятия.

В пояснение последнего тезиса целесообразно рассмотреть следующие примеры из опыта археолого-этнографических исследований в Северной Азии. Архаический годовой и недельный календарь якутов по форме и способу изготовления имел фундаментальные аналогии с годовым календарем, найденным несколько южнее, на па-

164

леолитической стоянке Мальта на Ангаре. Последний вначале рассматривался лишь как атрибут ритуалов, связанных с культом Луны, женских предков и змей, но последующий анализ вещи, не опровергая этой ее интерпретации, обнаружил в ее «подтексте» более четкую структуру рациональных представлений о годовом цикле движения небесных светил, разделенном на сезоны соответственно физиологическим особенностям поведения северного оленя (как это делается и в календарях коренных

жителей Арктики, с которыми связан и мифический образ «солнечного оленя»⁷⁶). Анализ календаря из Мальты выявляет следы предварительной разметки его частей точками и прочерченными по ним линиями, своего рода «геометрический каркас», соразмеренный с числом (т. е. арифметической величиной) нанесенных затем ямок. Очевидно, на каждом этапе работы мастер сверял с некими эталонами каждую группу просверленных им ямок, внося коррективы, исправления в первичный «геометрический» план изображения, нарушал первоначальные ритм и симметрию в расположении ямок, менял их величину и расстояния между ними. Техника гравировки здесь явно зависит от «арифметической-геометрической» идеи, воплощать которую мастер мог лишь по частям, как ряд весьма сложных для него задач. Итог интересен и в художественном отношении, как яркая орнаментальная композиция, но этот аспект вторичен, ибо ритм и симметрия ее нарушены там, где они могли изменить числовые соответствия.

Смысл же последних — календарно-астрономический (и вместе с тем, как выясняется, биологический), он столь прост и четок для первобытного охотника за оленями, что нет оснований сомневаться в его исходном доминирующем значении для мотивации и цели всей работы первобытного мастера. Этапы его труда четко взаимно-обуславливают друг друга, следуя от «календарно-астрономическо-го» к «арифметическому», затем «геометрическому» и, наконец, «технологическому». Каждый этап относится к предшествующему как средство деятельности, к последующему — как ее цель, а такое превращение средства деятельности в самостоятельную цель действия рассматривается в современной психологии как проявление динамики внутренней мотивации творчества, в том числе научного творчества⁷⁷. Любая внешняя мотивация не меняет глубинную внутреннюю мотивацию творческой деятельности, определяющую структуру конечного продукта творчества (в нашем примере — календаря). Это общее правило применимо и к построению сложных календарей-орнаментов в Мальте (и в Мезине), которые содержат те же следы последовательных этапов работы. Следовательно, речь идет о достаточно определенной самостоятельности рационально-познавательных, логико-процедурных, внутренне мотивационных доминант первобытного творчества в тех его палеолитических памятниках, которые относятся к сфере предыстории науки.

Ни ритуал, ни миф, ни эстетика первобытности сами по себе не давали средств к построению четких в арифметическом и астрономическом, сложных в геометрическом и технологическом отно-

6* Заказ N5 937

165

шениях промысловых и родовых календарей. Их связь с этими календарями была вторичной и не меняла их внутренней структуры, рациональной сути. Можно предполагать какое-то использование мальтийского календаря в ритуалах почитания матерей-прародительниц, Луны, солнечного оленя, в новых общественных условиях он мог использоваться в иной ритуальной практике (якуты в XIX в. на аналогичный календарь наносили метки соответственно циклам и датам христианской обрядности). Однако ни позднейшие, ни первобытные ритуалы и мифы, совершенно очевидно, не могли детерминировать математико-астрономический каркас этого ЕРДОВОГО календаря и даже форму его изобразительного решения (в виде спирали с витками из ритмично расположенных круглых ямок или отверстий). Аналогия архаического календаря якутов палеолитическому из Мальты проводится в контексте ряда других аналогий между традиционной якутской и мальтино-буретской культурами. В том и другом случае перед нами «вертикальный» вариант первобытной рационально-познавательной традиции, с первостепенной ролью чисел кратных 3, образами трех вертикально расположенных миров. Вместе с тем в архаических чертах традиционной культуры якутов есть аналогии также инвариантным параметрам палеолитической традиции. Кратко коснемся этого на примере обрядности, связанной с почитанием Айысыт — богини плодородия женщин, лошадей, коров⁷⁸.

Специально для этого культа якуты изготавливали изображения Солнца, Луны, трех животных. Айысыт прилетала со стороны летнего восхода Солнца к людям, от зимнего — к лошадям, из-под земли — к рогатому скоту. Она проводила у роженицы 10 дней, прилетая за 7 дней до родов, улетая через 3 дня после них. Эти числа типичны для графики на женских статуэтках Мальты и Бурети, причем образ женщины-матери здесь связан с образами птиц и змей — космической символикой в ее вертикальном варианте. Еще яснее первоначальный рационально-познавательный каркас этой обрядности высвечивается инвариантными чертами первобытной традиции: совпадение сроков беременности женщин и коров по лунному календарю (у лошадей этот срок совпадает с годовым циклом Солнца); календарная, сезонная и космологическая символика образов быка и лошади; связь чисел 3, 7, 10—все это обнаруживает первобытную архаику этой обрядности якутов-скотоводов, ее связь, как подчеркивал А. П. Окладников, с обрядностью первобытных охотников и почитанием материнского плодородия⁷⁹. Вместе с тем подобная якутской обрядность у соседних с ними бурят совершается без каких-либо изображений⁸⁰. Такого

рода примеры иллюстрируют разнообразие внешних форм одного этнокультурного варианта архаической традиции у разных этносов, без кардинального изменения его исходной сути. Целесообразно учитывать указанные обстоятельства и при выяснении истоков 60-ричной системы астрономических вычислений, 9-ричной таблицы умножения и т. п. черт науки Древнего Китая. В истории математики Древнего Китая доминирующая роль 10-рич-

166

ной системы счисления очевидна. Но еще в бронзовом веке наряду со счетом, кратным 10, был распространен счет, кратный 3⁸¹, причем акцент на числа 3 и 6 прослеживается еще ранее, в неолитической керамике⁸². Не менее древними оказываются зооморфные черты главных персонажей мифологии и религии Древнего Китая, роднящие их либо со змеей, либо с птицей⁸³. Отчетливо выраженный «вертикальный» вариант первобытной космологии и в этом случае, как мы неоднократно констатировали и ранее, сопряжен со счетом, кратным 3. Видимо, здесь нужно искать объяснения ряду архаических черт древнекитайской науки. Так, «Математический трактат о гномоне» (V—III вв. до н. э.) приписывал легендарному первопредку Фуси создание таблицы умножения (9X9) и начала космологии: «Фуси составил для чисел «Девятью девять» и познал устройство Вселенной»⁸⁴. С другой стороны, при 60-ричной системе астрономических вычислений, особой фиксации знаками 60-дневных и 60-летних циклов (последние, в частности: 6 рядов по 10 знаков в каждом) формула 9X9 во множестве вариаций (каждая девятка образована троекратным повторением тройки; 9 цветков с 9 лепестками у каждого, 9 иероглифов по 9 черточек в каждом) определяла «девятью девять дней» сельскохозяйственного календаря крестьян⁸⁵. Такого рода сопряжения чисел, кратных 3, с разными сферами вычислений, при четкой 10-ричной системе, трудно объяснимы вне контекста «вертикального» варианта первобытной традиции.

Вместе с тем архаическая 4-членная модель мира, связанная с представлениями о четырех странах света, четырех ветрах, не оказала, по-видимому, столь же сильного влияния на математику, астрономию, календарь, на особый колорит науки Древнего Китая в целом⁸⁶. Интересным является предположение о том, что самое большое число, записанное на костях в иньскую эпоху (XVII—XII вв. до н. э.),—30000 и «предел» счета—10⁴ можно было бы рассматривать в связи с более древней ролью числа 4 в первобытном счете (по аналогии с математикой древних греков, у которых следы 4-ричного счета нашли отражение в языке)⁸⁷. Как бы то ни было, наличие и в Средиземноморье, и на противоположном конце Евразии задолго до первых классовых обществ двух этнокультурных вариантов палеолитической традиции рациональных знаний заставляет связывать специфический колорит науки в каждом из ранних государств со спецификой этнических процессов соответствующих регионов.

В таком случае яснее становится и загадочная «борьба чисел» 7 и 10, а особенно 4 и 3, в истории пифагорейской школы с VI в. до н. э., тем более что новейшие комплексные исследования связанных с ней данных выявляют реальную историческую подоплеку событий, трактованных до недавнего времени лишь как легендарные. Действительно, культура древних греков впитала в себя оба варианта первобытной традиции Средиземноморья, а первые научные школы были еще очень похожи на тайные мужские союзы первобытности. Важная роль различения четных и нечетных чисел,

167

6**

их связь с женским и мужским началами, пространственными противопоставлениями в учении пифагорейцев глубоко сходны с аналогичными представлениями в первобытных культурах Евразии. Этногенетический аспект таких представлений в каждом конкретном случае требует специального изучения. Так, трактовка чисел, кратных 3, как мужских, а кратных 4 — как женских у гиляков⁸⁸ не получает достаточного объяснения, если не учесть, что их этногенез и этническая история географически связаны с зоной древних контактов и размежеваний типичного для Северной Азии «вертикального» варианта и типичного для Америки «горизонтального» варианта первобытной традиции.

Здесь, на Амуре, уже в эпоху неолита соприкасались два обособленных мира культурных традиций, причем развитие одного из них в неолите и в последующее время ярко представлено петроглифами, изображающими змей, птиц, спирали, троичные деления, маски тайных мужских союзов, тогда как рядом с этим явно «вертикальным» вариантом первобытной традиции археологическими исследованиями выявлены следы совершенно иного культурного мира, более северного по его исходной локализации, с иными этническими чертами, с отчетливо выраженными 4-кратными делениями в прямоугольных узорах художественного оформления керамики и другими признаками

«горизонтального» варианта⁸⁹. И если переплетение вариантов фиксируется в этнографической современности, объяснение этому естественно видеть в древних этносоциальных процессах, объединивших в итоге носителей разных вариантов первобытной традиции в этнокультурное единство. Символическое отнесение четных чисел (т. е. кратных 4) к женскому роду, а нечетных (их дает ряд от числа 3) — к мужскому роду есть, очевидно, позднее отражение архаической брачной символики первобытности. Числа и другие элементы первобытных знаний выполняли этнодифференцирующие функции при контактах между этносами, последствия таких контактов получали затем символическое обозначение через соответствующую вторичную, этническую «нагрузку» на числа и т. д. Разумеется, «родовая» символика чисел или направлений в пространстве у пифагорейцев могла отражать и более широкий спектр ассоциаций с исторической реальностью: от разделения мужского и женского труда у первобытных охотников и собирателей до превращения в прерогативу мужчин труда по добыче и сохранению рациональных знаний и других культурных достижений в период разложения первобытного общества и классовобразования. Лишь в этих условиях от других сфер человеческой деятельности отделяется умственный труд как самостоятельная профессия. Значение этого события для развития науки хорошо известно; оно ускорило и расширило процессы получения и накопления знаний в ранних классовых обществах, обеспечило те выдающиеся достижения науки Древнего мира, которые резко отличают ее от первобытных форм рациональных знаний.

168

Общественная природа научных знаний и рационально-познавательной деятельности по их производству многогранна и сложна. Становление и развитие первобытного общества было бы невозможно без адекватных знаний об окружающем мире. Специфика первобытных форм рациональных знаний прежде всего в их непосредственной зависимости от порождавших их практических потребностей родовых и общинных коллективов охотников и собирателей палеолитической эпохи. Заключительные этапы палеолита связаны с вызреванием первой целостной картины мира в общей зачаточной-научной форме и в этнокультурных ее вариантах. С увеличением материальных свидетельств преемственности между палеолитической рационально-познавательной традицией и культурами неолита и эры металлов в регионах становления первых классовых обществ, а также и на их первобытной периферии, проявляются новые черты генезиса науки как длительного и сложного исторического процесса, не прерывавшегося и на стыке первобытного и классового общества. Все очевиднее становится, что первобытная традиция была благодатной почвой для появления и роста науки Древнего мира, но потенциальные возможности этой традиции осваивались довольно медленно. Тут различим ее внутренний и внешний синкретизм.

На первых этапах, судя по имеющимся данным, осваивалась и переосмысливалась прежде всего внешняя оболочка первобытного фонда знаний, пронизанная этническими и другими нитями непосредственной связи этого фонда с социальной и производственной жизнью первобытного общества. Этим объясняется, в частности, устойчивое, консервативное сохранение специфических признаков этнокультурных вариантов первобытных систем счета древнейшими математиками Старого и Нового Света, как и в целом неповторимый этнический колорит науки каждого из древних государств Мезоамерики, Юго-Восточной Азии, Передней Азии, Средиземноморья. Разумеется, первобытная целостная картина мира все менее соответствовала совокупности социальных и производственных отношений развивавшихся классовых обществ, потребности которых диктовали интенсивный рост одних областей знания (например, техники вычислений, астрономических наблюдений) при затухании других (так, медики Шумера не продвинулись далее первобытных охотников в представлениях о физиологии кровообращения, утрачивались знания о диких животных и т. п.). Особая прикладная направленность прогрессирующих отраслей знания, удаляя их от первобытной почвы и разрушая прежнюю целостность картины мира, не сообщала этим отраслям знания объясняющих, доказывающих оснований, теоретической направленности.

Достижения науки Древнего Востока в условиях древнегреческих полисов встретились с архаически-синкретичным продолжением первобытной традиции и с социальными условиями, стимулировавшими аргументированные подходы к ее переосмыслению. Внутренний синкретизм первобытной традиции обуславливал здесь целостное понимание природы, сохранявшееся в процессе объективации (освобождения от этнических, художественных, мифических,

169

ритуальных оболочек) количественных, пространственных и иных параметров картины мира. История античной науки свидетельствует о противоречивости и сложности этого процесса, требовавшего рационального объяснения мироздания, не зависящего от этнических и иных традиций, систематического доказательства логической безупречности выдвигаемых концепций. Первобытное наследие имело здесь многообразные влияния, связанные с расчленением его внутреннего синкретизма. Так, слитный зооморфно-числовой характер был присущ космогонической концепции пифагорейцев, их аргументация по поводу свойств чисел 7, 10, 4, 3 (узловых чисел первобытной тра-

диции) основана на биокосмологических представлениях. Пытаясь сводить классификации первоэлементов и других свойств природы к числу 4 (Эмпедокл, Филолай) или к числу 3 (Петров, Платон), древнегреческие мыслители как бы вновь возвращались к этнокультурным вариантам первобытной традиции⁹⁰. Даже у Аристотеля, при его подчеркнуто скептическом отношении к пифагорейскому учению, всеобъемлющая систематизация научных знаний в соответствии с принципами формальной логики не свободна от типичных для первобытно-познавательной традиции моментов. Он полагает 10-месячный период столь же естественным для счета времени, сколь и 12-месячный, а Луну считает «принимающей участие» в физиологических процессах и циклах; основывает свои классификации на упоминавшихся узловых числах, допускает вероятность качественной неоднородности единиц, составляющих число и т. п.⁹¹ Вместе с тем все большее число фактов свидетельствует в пользу того, что процесс формирования теоретической науки в эпоху античности, освобождая знание от этнических и иных компонентов его прежних секретичных форм, не исчерпал внутренних потенциальных возможностей первобытной традиции⁹². А это обстоятельство весьма существенно для разработки проблем этнографии и истории культуры.

¹ *Singer Ch.* A short history of science. Oxford, 1941; *Bernal J. D.* Science in history. L., 1954; *Histoire generate des sciences*, t. 1. P., 1957; *Vogel K.* Vorgrie-chische Mathematik. T. 1. Wurzburg, 1958; История отечественной математики, т. 1. Клев, 1966; История биологин, т. 1. М.: Наука, 1972; *Стройк Д. Я* Краткий очерк истории математики. М.: Наука, 1984; Очерки истории естественнонаучных знаний в древности. М.: Наука, 1982.

² *Boucher de Perthes [J. C.]*. Antiquites celtiques et antediluviennees, v. II. P., 1857 p. 296—298, 312; *Lartet E., Christy H.* Reliquiae aquitanicae. L. 1865—1875' p. 183—191.

³ *Tylor E. B.* Primitive culture, L., 1891.

⁴ *Mortillet G. el A. de.* Musee prehistorique. P., 1881, p. XXII, N 153, 154

* *Verworn M.* Die Anfange des Zahlens.—KDGAEU, 1911, t. 42 N 7 S 53—55

⁶ *Levy-Bruhl L.* La mentalite primitive. P., 1922.

⁷ *Luquet G. H.* L'art et la religion des homines fossiles. P., 1926, p. 132.

⁸ *Absolon K.* Dokumente und Beweise der Fahigkeiten des fossilen Menschen zu Zahlen in mahrischen Palaolithikum.—ArA, 1957, v. 20, N 2/3, S. 123—150.

⁹ *Фролов Б. А.* Изучение палеолитических жилищ на Русской равнине и проблемы содержания палеолитического искусства.—В кн.: Проблемы палеолита Восточной и Центральной Европы. Л.: Наука, 1977.

170

¹⁰ *Фролов Б. А.* Применение счета в палеолите и вопрос об истоках математики.—Изв. СО АН СССР, 1965, № 9, сер. обществ. наук, вып. 3, с. 97—104; *Он же.* К семантике палеолитического орнамента в Сибири.— В кн.: Бахрушинские чтения, 1. Новосибирск: Наука, 1965, с. 15—22; *Он же.* Счет в жизни человека позднего палеолита.— БМОИП, отд. биолог., 1966, т. 71, вып. 5, с. 157—158.

¹¹ *Laming-Emperaire A.* Systeme de pensee et organisation sociale dans Fart ru-pestre paleolithique.— In: L'Homme de Cromagnon. P., 1970, p. 209—210; *La Prehistoire Franchise*, t. 1. P., 1976, p. 757; *Leroi-Gourhan A.* Prehistoire.— In: Annuaire du College de France. 1977—1978, p. 533; *Leroi-Gourhan Arl, Attain J. et al* Lascaux inconnu.— In: XII⁰ supplement a «Gallia Prehistoire», P., 1979, p. 301—311, 320, 365, 366, 383—385.

¹² *Laming-Emperaire A.* La signification de l'art rupestre paleolithique. P., 1962; *Leroi-Gourhan A.* Prehistoire de Fart occidental. P., 1965.

¹³ Ср.: *Valcamonica Symposium.* Capo di Ponte, 1970, p. 475—494, 539—547; *Mar-shack A.* Cognitive'aspects of Upper Paleolithic engraving.—CA, 1972, v. 13, N 3—4, p. 445—461; *Comments*, p. 461—477; *Ib.* On upper paleolithic symbol systems.— CA, 1979, v. 20, N 2, p. 271—296; *Discussion*.— CA, N 3, p. 604—608.

¹⁴ См.: *Frolov B.* Stone age astronomers.— MN, 1965, N 36, p. 11; *Marshack A.* Les racines de la civilisation. P., 1972, p. 346;

Фролов Б. А. К семантике..., с. 15—22; *Он же.* Числа в графике палеолита. Новосибирск. Наука, 1974, с. 131.

¹⁵ *Vertes L.* «Lunar Calendar» from the Hungarian upper palaeolithic.— Science, 1965, v. 147, N 3686, p. 855—856.

¹⁶ Ср. *Tylor E. B.* Primitive culture. N. Y., 1957, v. 1, p. 261; *Devi-Strauss Cl.* My-thologiques. 3. P., 1968, p. 280—282.

¹⁷ *Фролов Б. А.* Числа в графике палеолита, с. 145.

¹⁸ *Piaget I.* Biologie et connaissance. P., 1967, p. 356—357; *Taton R.* Le calcul mental. P., 1961, p. 115.

¹⁹ Ср.: *Бурбаки Н.* Очерки по истории математики. М., 1963, с. 251; *Фролов Б. А.* Числа..., с. 94—102; История первобытного общества. М.: Наука, 1983, с. 397—406.

²⁰ *Фролов Б. А.* Числа...; *Frolov B. A.* Variations cognitives et creatnces dans Fart mobilier au Paleolithique Superieur: rythmes, nombre, images.— IX CISPP, Colloque XIV. Nice, 1976, p. 8—23.

²¹ Кроме упомянутых историко-научных работ см.: *Ланда Д. де.* Сообщение о делах в Юкатане. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955; Энциклопедия элементарной математики, т. 1. М.; Л., 1951, с. 17, 45 и др.; *Березкина д. И.* Математика Древнего Китая. М.: Наука, 1980; *Ван дер Варден Б. Л.* Пробуждающаяся наука. М., 1959.

²² *Reinach S.* La sculpture en Europe avant les influences greco-romaines.— A, 1894, v. 5, p. 19—20.

²³ *Piette E.* Les galets colories du Mas d'Azil.— A, 1896, v. 7, p. 383—427; ср.: *Bourdier F.* Prehistoire de France. P., 1967, p. 302—307.

²⁴ *Leroi-Gourhan A.* Interpretation esthetique et religieuse des figures el symbo-les dans la Prehistoire.— ASSR, 1976, N 42, p. 14.

²⁵ *Leroi-Gourhan A.* Prehistoire de Fart occidental.

²⁶ *Бадер О. Н.* Капова пещера. М.: Наука, 1965; *Он же.* Северная палеолитическая экспедиция.— АО, 1973, с. 133.

²⁷ *Окладников А. И.* Шишкинские писаницы. Иркутск, 1959; *Он же.* Утро искусства. Л., 1967.

²⁸ *Graziosi P.* L'arte dell'antica eta della Pietra. Firenze, 1956, p. 207—226.

²⁹ *Cabre Aguilo J.* El arte rupestre en Espana. Madrid, 1915; *Bandi H. G., Marin-ger J.* Kunst der Eiszeit. Basel, 1952, s. 115—121, pi. 145—152.

- ³⁰ Fortea Perez J. Los Complejos microlaminares y geometricos del Epipaleolitico Mediterraneo Espanol. Salamanca, 1973.
- ³¹ Prehistoric Art of the Western Mediterranean and the Sahara. Chicago, 1964, p. 103—175; Valcamonica Symposium, p. 97—124.
- ³² Anati E. Arte rupestre nelle Region! Occidental! della Penisola Iberica. Brescia, 1968, p. 12, 95—101.
- ³³ Breu. il H. Quatre cents siecles d'art parietal. Montignac, 1952; Graziosi P. L'arte..., p. 207—226; Bourdier F. Prehistoire..., p. 304—306.
- 171
- ¹⁴ Graziosi P. Levanzo. Firenze, 1962, p. 67, 75.
- ³⁵ Graziosi P. L'arte preistorica in Italia. Firenze, 1973; *Idem*. Le pitture preisto-riche della grotta di Porto Badisco. Firenze, 1980, p. 93—106, 128, tav. VI—VII.
- ³⁶ Anati E. Evoluzione e stile nell'arte rupestre Camuna. Brescia, 1975, p. 36, 42.
- ³⁷ Anati E. Capo di Ponte. Brescia, 1968, p. 18, f. 5.
- ³⁸ Graziosi P. Le pitture..., tav. 76—77.
- ³⁹ Фролов В. А. Персонаж с семью лучами в наскальном искусстве.— В кн.: Археология Северной и Центральной Азии. Новосибирск: Наука, 1975, с. 58—62; Frolov B. A. Les personnages a 7 rayons de l'art primitif.— Annali del Museo Civico «U. Formontini» della Spezia, 1982, v. 2, p. 107—113.
- ⁴⁰ Leroi-Gourhan A. Les religions de la Prehistoire. P., 1964; ср.: Leroi-Gourhan A. Interpretation..., p. 12—15.
- ⁴¹ Ср.: Hentze C. Mythes et symboles lunaires. Anvers, 1932; Beninger E. Spirale und Maander in der eiszeitlichen Bildneri.— Quartar, 1959, Bd. 10/11, S. 63—78; Окладников А. П. Утро искусства, с. 113 и др.; Фролов В. А. Числа... с. 63—67, 133—144 и др.
- ⁴² Laszlo G. L'art parietal: remarques et problemes.— AAr, 1958, v. 9, f. 1/4, p. 35—47.
- ⁴³ Dimitrescu V. Arta preistorica in Romania. Bucuresti, 1974; Srejovic D. New discoveries at Lepenski Vir. L., 1972; Радунчева А. Доисторическое искусство в Болгарии. София, 1973.
- ⁴³³ Ср.: Очерки истории естественных наук..., с. 42—50, 159—166, 179—187; Моран А. де. История декоративно-прикладного искусства. М., 1982, с. 13—16; Гельб И. Е. Опыт изучения письма. М., 1983, с. 318, 323—334.
- ⁴⁴ Levy-Bruhl L. Les fonctions mentales dans les societies inferieures. P., 1951, p. 256. Ср.: Les camels de Lucien Levy-Bruhl. P., 1949, p. 60—62, 135—137, 299.
- ⁴⁵ Ср.: Scidenberg A. The ritual origin of counting.—AHES, 1962, v. 2, n. 1, p. 1—40; Brunet T. The secrets of ancient geometry and its use. T. 1—2. Copenhagen, 1967; Couderc P. Histoire de l'astronomie. P., 1945.
- ⁴⁶ Gimbutas M. The gods and goddesses of old Europe. Berkley; Los Angeles, 1974.
- ⁴⁷ Valcamonica Symposium 72. Les religions de la Prehistoire. Capo di Ponte, 1975. Ср.: Nougier L.-R. La Genese de la «Crecque» a Mezin (Ukraine) — PrA, 1972, t. 27, p. 83—101; *Idem*. Nonveautes.— PrA, 1980, t. 35, p. 171—172.
- ⁴⁸ Soudsky B., Pavlu f. Interpretation historique de l'ornement lineaire.— PA 1966, v. 57, p. 91—124.
- ⁴⁹ Mellaart J. gatal Hiiyiik. P., 1971.
- ⁵⁰ Leroi-Gourhan L. La memoire et les rythmes. P., 1965, p. 159.
- ⁵¹ Annil E. Anatolia's earliest art.—Archaeology, N. Y., 1968, v. 21, N 1, p. 22—35.
- ⁵² Макоевский А. Досократики, ч. 3. Казань, 1919, с. XII—XVIII; ср.: Гайден-ко П. П. Эволюция понятия пауки. М.: Наука, 1980, с. 16—56.
- ¹³ Вайман А. А. Шумеро-вавилонская математика. М., 1961, с. 207.
- " История Сибири, т. 1. Л.: Наука, 1968; Окладников А. П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья.— МИА, 1950, № 18; Он же. Петроглифы Нижнего Амура. Л.: Наука, 1971; Окладников А. П., Фролов П. А. Древнейшее искусство Северной Азии: петроглифы, орнаменты, мифы.— В кн.: Наука стран социализма. Семидесятые годы. М., 1980; Чеснов Я. В. Историческая этнография стран Индокитая. М.: Наука, 1976, с. 185—187.
- ⁵⁵ Фролов В. А. Числа..., с. 118—145.
- ⁵⁶ Ср.: Mythologies de la Mediterranee au Gange. P., 1963; Conrad J. R. Le culte du taureau. P., 1961; Eliade M. Traite d'histoire des religions. P., 1964.
- ⁵⁷ История Сибири, т. 1; Окладников А. П. Неолит...; Он же. Утро искусства; Окладников А. П., Фролов В. А. Древнейшее искусство..., с. 343—353.
- ⁵⁸ Этногенез народов Севера. М.: Наука, 1980.
- ⁵⁹ Окладников А. П., Васильевский П. С. Северная Азия на заре истории. Новосибирск: Наука, 1980.
- *⁰ Окладников А. П., Фролов В. А. Древнейшее искусство..., с. 343—353. " Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М.: Наука, 1973, с. 66. ¹² Levi-Strauss Cl. Mythologiques; ср.: Levy-Bruhl L. Les fonctions..., p. 240—247. ¹³ Eels W. C. Number systems of North American Indians.—A mer. Math. Monthly, 1913, N 20; Struik D. J. Stone age mathematics.— SA, 1948, Dec., p. 46.
- 172
- ⁶⁴ См.: Кнорозов Ю. В. Письменность индейцев майя. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1963 с. 29—30, 249 и др.; Он же. Иероглифические рукописи майя. Л.: Наука, 1975, с. 229—238.
- ⁶⁵ Levi-Strauss Cl. Mythologiques, 3, p. 240, 183.
- ⁶⁶ Диков Н. Н. Древние культуры Северо-Восточной Азии. М.: Наука, 1979, с. 54—68.
- ⁶⁷ Крейнович Е. А. Гиляцкие числительные.—Тр. научно-исслед. ассоциации Ин-та народов Севера, 1932, т. 1, вып. 3, с. 3—24.
- ⁶⁸ Кнорозов Ю. В. Письменность..., с. 120.
- ⁶⁹ Орлова Е. П. Календари народов севера Сибири и Дальнего Востока.— В кн.: Древняя Сибирь, вып. 2. Новосибирск: Наука, 1966, с. 297—321; Caso A. Los calendarios prehispanicos. Mexico, 1967.
- ⁷⁰ Нейгебауэр О. Точные науки в древности. М.: Наука, 1968, с. 59.
- ⁷¹ Невский Н. А. Айнский фольклор. М.: Наука, 1972, с. 37, 44, 84—115.
- ⁷² Нейгебауэр О. Точные науки..., с. 32.
- ⁷³ Языки и письменность народов Севера. М.; Л., ч. 1, 1937, с. 177; ч. 3, 1954, с. 231; Иславин В. Самоеды в домашнем быту. СПб., 1847; Хомич Л. В. Материалы по народным знаниям ненцев.— В кн.: Социальная организация и культура народов Севера. М.: Наука, 1974, с. 237; Фролов В. А. Числа..., с. 141.
- ⁷⁴ См., например: Энциклопедия элементарной математики, с. 17, 23; Кальман Э. Я. История математики в

древности. М., 1961, с. 21.

⁷⁵ *Аристотель*. О возникновении животных. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940, с. 127.

⁷⁶ *Фролов В. А.* Числа..., с. 124—126, 142—146.

⁷⁷ См., например: Проблемы научного творчества в современной психологии. М.: Наука, 1971, с. 204—264; *Fraisse P., Piaget J.* Traite de psychologie experimentale. Fasc. IX, P., 1965; *Meyerson Ign.* Les fonctions psychologiques et les oeuvres. P., 1948.

⁷⁸ *Серошевский В. Л.* Якуты, т. 1.— ИРГО, 1896, с. 43; *Пекарский Э. К.* Словарь якутского языка, т. 1. М.: Изд-во АН СССР, 1958, с. 54; *Куликовский А. Е.* Материалы для изучения верований древних якутов.— ЗЯКГО, кн. 1, 1923; *Понов А. А.* Культ богини Аисыт у якутов.— В кн.: Культура и письменность Востока, кн. 3" Баку, 1928, с. 124—132.

⁷⁹ *Окладников А. П.* Утро искусства, с. 78 и др.

⁸⁰ *Иванов С. В.* Старинный якутский обряд, связанный с рождением ребенка.— Сб. МАЭ, 1971, т. 27, с. 142—149.

⁸¹ *Hentze C.* Friihchinesische Bronzen und Kultdarstellungen. Antwerpen, 1937; *Idem.* Funde in Alt China. Gottingen, 1967; *Idem.* Bronzegerat, Kultbauten, Religion im altesten China der Shang-Zeit. Bd. 1, Antwerpen, 1951, S. 86—87; *Menninger K.* Zahlwort und Ziffer. Bd. 1. Gottingen, 1957, S. 27—29.

⁸² *Кожин П. М.* Значение орнамента керамики и бронзовых изделий Северного Китая эпохи неолита и бронзы для исследования этногенеза.— В кн.: Этническая история народов Восточной и Юго-Восточной Азии в древности и средние века. М.: Наука, 1981, с. 144, таб. 10 и др.

⁸³ *Юань Кэ.* Мифы Древнего Китая. М.: Наука, 1965; *Рифтин Б. Л.* От мифа к роману. М.: Наука, 1979, с. 72, 73, 306 и др. Ср. акцент на 3 пальца в изображении персонажей нижнего мира: *Евсюков В. В.* Об одном космологическом мотиве искусства Китая эпохи неолита.— В кн.: XII научн. конф. «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады, ч. 1. М.: Наука, 1981, с. 27—34

⁸⁴ См.: *Березкина Э. И.* Математики..., с. 57, 67, 93.

⁸⁵ *Старцев П. А.* О китайском календаре.— В кн.: Историко-астрономические исследования, вып. 12. М.: Наука, 1975, с. 253—287.

⁸⁶ *Крюков М. В.* Об этнической картине мира в древнекитайских письменных памятниках II—I тыс. до п. э.— В кн.: Этнонимы. М.: Наука, 1970, с. 34—45.

⁸⁷ Ср. *Березкина Э. И.* Математика... с. 73, 81; *Кольман Э.* История математики..., с. 74—75.

⁸⁸ *Штернберг Л. Я.* Материалы по изучению гилацкого языка и фольклора, т. 1, ч. 1. СПб., 1908, с. 176.

⁸⁹ История Сибири, т. 1, с. 127—150; *Окладников А. П.* Петроглифы Нижнего Амура; *Деревянко А. П.* Ранний железный век Приамурья. Новосибирск: Наука, 1973, с. 281—342, табл. 8, 10, 68. Ср.: Кетский сборник. М.: Наука, 1969, с. 143—144.

173

⁹⁰ Ср.: *Маковельский А.* Досократики, с. XV—XVIII; *Рожанский И. Д.* Анаксагор. М.: Наука, 1972; *Он же.*

Развитие естествознания в эпоху античности. М.: Наука, 1979; *Он же.* Античная наука. М.: Наука, 1980; *Vernant J. P.* Les origines de la pensee grecque. P., 1962; *Idem.* Mythe et pensee chez les Grecs. P., 1965.

⁹¹ Очерки истории естественнонаучных знаний в древности. М.: Наука, 1982, с. 35, 50, 237—244; Энциклопедия элементарной математики, с. 24.

⁹² См., например: *Кожин П. М., Фролов В. А.* Представления о пространстве в творчестве населения палеолитической Европы.— СЭ, 1973, № 2, с. 10—22; *Они же.* Изображение палеолитическим человеком прямоугольных фигур.— В кн.: Общая биология. М.: Наука, 1972; *Они же.* Представления о пространстве и времени в творчестве палеолитического человека.— Там же, 1975; *Файнберг Л. А.* Представления о времени в первобытном обществе.— СЭ, 1977, № 1, с. 128—136; *Франкфорт Г. и др.* В преддверии философии. М.: Наука, 1984, с. 3—21.

В. Б. МИРИМАНОВ СТАНОВЛЕНИЕ И ЭВОЛЮЦИЯ ИСКУССТВА РАННЕКЛАССОВЫХ ОБЩЕСТВ ТРОПИЧЕСКОЙ АФРИКИ

Как известно, диахронное исследование африканского изобразительного искусства представляет серьезные трудности. Скучность, разрозненность и фрагментарность материала делают малопродуктивным диахронный анализ в соответствии с существующей стратиграфией.

Располагая материал в хронологическом порядке, мы получаем бессвязные ряды, перебиваемые лакунами; нередко архаические пласты перекрывают более продвинутые (например, культуры Ифе, Бакуба и других государственных образований перекрываются местными традиционными культурами). Отсутствие корреляции между хронологическими и стадийными уровнями, очевидно, и выражается в том, что специфические виды профессионально-ремесленного искусства, соответствующие раннеклассовым обществам, в большинстве случаев оказываются значительно старше основной массы памятников родо-племенного искусства, хотя нет никакого сомнения в том, что в стадийном плане народное традиционное искусство повсеместно *предшествует* искусству придворных ремесленников.

Стихия народного искусства повсюду является общим субстратом, на основе которого складываются профессионально-ремесленные формы искусства. Имеющийся материал позволяет проследить трансформацию местных художественных школ, вычленение из них придворного искусства, превращение традиционных мастеров в придворных ремесленников и их последующую интеграцию в специализированных цехах (ср. искусство фон, ашанти, бауле, бами-леке).

Стилистический анализ традиционной скульптуры подтверждает тезис относительно общей замедленности развития на ранних этапах. Признаки эволюции налицо (постепенная геометризация форм, вычленение племенных стилей и подстилей, перерождение сакральных идеографических элементов в декоративные и т. д.), но пока существует родо-племенная идеологическая и социально-экономическая структура, эти изменения не затрагивают формообразующих основ художественной деятельности. На всех уровнях традиционного искусства, повсюду, где оно существует, мы обнаруживаем более или менее условные, стилизованные зоантропоморфные и зооморфные идеопластические изображения. Чтобы понять природу этого искусства, степень его гомогенности, необходимо отвлечься от локальных стилистических характеристик и провести системный анализ, который, в частности, выявляет наличие единого субстрата,

175

перекрывающего региональные специфические особенности, и обнаруживает их вторичный характер (4) *.

Системное исследование позволяет сделать следующие выводы: традиционное изобразительное искусство, сохранившееся до наших дней у большинства народов Тропической Африки, составляло во все времена материальную канву родо-племенной культуры, иначе говоря, нижняя хронологическая граница (XVII—XVIII вв.) указывает лишь на срок сохранности материала; субстрат традиционного искусства отличается высокой однородностью и не претерпевает существенных изменений в процессе эволюции вторичных признаков; стилистическая эволюция традиционного искусства замедленна и неравномерна, поэтому дошедшие до нас архаические формы позволяют судить о ранних этапах его развития.

Неравномерность культурно-исторического развития объясняет отсутствие корреляции между хронологическими и стадийными пластами: эпизодические возникновения в прошлом раннеклассовых государств и, соответственно, очагов профессионально-ремесленного придворного искусства. Эти очаги, представляющие собой следующую по отношению к традиционной ступень развития художественной культуры, периодически разгораются и угасают, поглощенные породившей их стихией традиционной культуры, подобно тому как участки возделанной земли поглощаются тропическим лесом. Уже с первых веков н. э. в Тропической Африке возникают государственные образования, однако мера энтропии традиционной культуры в местных условиях всегда обеспечивала ей более высокий уровень стабильности. В итоге в хронологическом плане эпизодически выявляется инверсия стадийных пластов, соответствующих родо-племенному и раннеклассовому обществам.

Таким образом, чтобы уяснить основные тенденции художественного процесса, необходимо в известных случаях отвлечься от абсолютной хронологии и обратить удвоенное внимание на стратиграфию отдельных пластов. Четко локализованные и относительно датированные ряды, которые дает, например, искусство Бенина **, выявляют закономерности эволюции данного комплекса и в то же время намечают определенные ориентиры, проясняющие общую картину.

Смещение хронологических и стадийных пластов — следствие региональной неравномерности развития в эпоху классового образования и раннеклассовых государств — позволяет преодолеть дискретность, дает возможность составить достаточно полную картину, так как в конечном счете мы располагаем материалом всех отмеченных стадийных уровней и можем свести к минимуму гипотетические элементы.

* Цифра в скобках означает номер источника в списке литературы. ** Имеется в виду средневековое государство, основанное народом бини и существовавшее в дельте р. Нигер до конца XIX в.

176

Древнейшим комплексом художественных памятников, который следует отнести к числу очагов раннеклассового профессионально-ремесленного искусства Тропической Африки, является собрание скульптуры Нок (V в. до н. э.,—II в. н. э.). Терракоты Нок по меньшей мере на тысячелетие старше древнейших памятников круга Ифе-Бенин и на полтора тысячелетия — всех остальных памятников скульптуры, найденных до сих пор в Тропической Африке¹.

Вопрос о происхождении культуры Нок остается открытым. Автор находок Б. Фэгг считает, что создателями этой скульптуры были предки тех племен, которые в настоящее время живут в центральной Нигерии. Брат археолога У. Фэгг считает вполне вероятным, что многие современные племена сохранили ту же религию, которая процветала в период культуры Нок (культ мифических предков, представляющихся как основной источник жизненной силы, как посредники, через которых та сила распространялась на живых людей). «Мы имеем достаточно оснований предполагать,— пишет У. Фэгг,— что терракотовые фигуры Нок выполняли ту же функцию... что и современные деревянные, а иногда и терракотовые фигурки предков, которые, возможно, являются потомками культуры Нок» (11, 22).

Основываясь на результатах стилистического анализа различных групп скульптуры Нок, можно прийти к заключению, что, несмотря на наличие некоторых общих черт, эта скульптура существенно отличается от традиционной и ее вместе с некоторыми другими комплексами старой скульптуры следует отнести к тому кругу профессионально-ремесленного («придворного») искусства, классические образцы которого дают искусство Ифе и Бенина. Не только зрелость стиля, рафинированность, отточенность форм, но и совершенство техники (особенности фактуры, толщина стенок, качество обжига) свидетельствуют о весьма развитой традиции. Сравнение этой скульптуры с аналогичными предметами традиционного («племенного») искусства ясно указывает на то, что эта древнейшая в хронологическом плане африканская скульптура отнюдь не представляет ее наиболее архаический пласт.

Как уже было замечено, исходя из анализа стиля, техники, сюжета, мы пришли к заключению, что к тому же кругу, что и Нок, следует отнести некоторые ископаемые культуры Западной Тропической Африки — в частности, каменные изваяния махан яфе² в Сьерра Леоне.

Сопоставление скульптуры махан яфе и Нок дает пример удивительного параллелизма; все же не вызывает сомнения, что они являются созданием разных народов. Утверждая это, мы исходим не только из их территориальной разобщенности: мы знаем о постоянной миграции этнических групп Западной Африки. Нельзя считать также абсолютно надежной существующую датировку этих памятников. В частности, датировка скульптуры махан яфе, базирующаяся на косвенных данных, колеблется от XIII в. до «эпохи неолита». Наиболее убедительными показателями здесь являются

177

типологические характеристики стилей. Нас не должна вводить в заблуждение двусмысленность этих показателей. Какими бы убедительными ни казались стилистические параллели, они не более чем результат некоего стадийного соответствия, социальной, идеологической, интеллектуальной общности, сходного уровня развития художественного сознания.

Сравним каменные головы махан яфе с терракотовыми головами Нок. Возможно, что последние в некоторых случаях представляют собой фрагменты фигур, однако большие головы, найденные в селениях Джемаа и Нок, несомненно являются такими же законченными произведениями, как и головы махан яфе (ср. головы Ифе, Бенина, сао, Эзие и т. д.). Таким образом, вероятнее всего мы имеем дело с однотипными изделиями, что само по себе достаточно показательно. В данном случае это может указывать на то, что они предназначались для выполнения сходных функций. Определенная натуралистичность, тщательность моделировки, детализация, не оставляющая без внимания своеобразие этнических черт, указывают на то, что скульпторы Нок и махан яфе опирались в своей работе на живую натуру, а быть может, даже имели в виду конкретную модель. Правда, рассматриваемая скульптура не достигает в этом направлении такого технического и художественного совершенства, как, например, искусство Ифе, но она также далека от безличной условности, характерной для поздней антропоморфной традиционной пластики. Скульптура махан яфе и Нок не просто антропоморфна, она — антропосущна, человечна по замыслу и по смыслу. Понятно, что когда речь идет об архаических формах, направленность такого рода не может быть случайной, она должна соответствовать определенной функциональной структуре и через нее — социально-экономическому укладу, как и определенному уровню художественного сознания. Принципы, на которых базируется позднее традиционное искусство, существенно отличаются от тех, которые лежат в основе этой скульптуры. Изобразительные формы в антропоморфной деревянной скульптуре в пределах одного стиля полностью унифицированы. Каждая школа создала свои образы, выработала свои

приемы моделировки каждой детали. Традиционного скульптора, чье творчество не выходит из русла канонизированных приемов, не смущают любые деформации, нарушение пропорций, фантастические сочетания разнородных элементов. Это понятно, поскольку его создания, как правило, не претендуют на то, чтобы быть отражением или отображением зримых предметов окружающего мира.

Совершенно иными нормами руководствуются создатели скульптуры Нок и махан яфе. Здесь полностью отсутствуют зооантропо-морфные сочетания традиционной скульптуры, фантастические образы, характерные для позднего искусства сао, или даже черты гротеска, обычные для большинства фигур номоли, помдо. Экспрессия некоторых голов Нок и махан яфе довольно высока, но никогда не переходит грань, отделяющую реальное от фантастического. Естественные пропорции не нарушены, черты лица не искажены. Подчеркнем, что все эти качества, необычные для традиционного

178

африканского искусства, в равной мере относятся как к скульптуре Нок, так и к махан яфе. Сопоставляя отдельные детали, мы обнаруживаем параллелизм и на более глубоком уровне. И те и другие головы имеют высокий округлый лоб, фактура волос часто трактуется сходным образом — насечкой в виде параллельных борозд. Некоторые головы махан яфе имеют свисающие книзу усы, заплетенные наподобие шнура (ту же форму шнура имеют брови большинства голов Нок). У одной из голов махан яфе³ такой же приоткрытый рот и широкий приплюснутый нос, как и у знаменитой большой головы из селения Нок⁴, причем в обоих случаях моделировка отличается жесткостью, формы резко очерчены. На статуэтках и фрагментах фигур Нок можно видеть украшения в виде ручных и ножных колец-браслетов, иногда — головные уборы. На всех известных нам головах махан яфе также имеются украшения в виде колец-серег, а одна из них⁵, кроме того, имеет кольчатый цилиндрический головной убор, точно такой же, как и у реставрированной полуфигуры Нок⁶.

Мы отдаем себе отчет в том, что аналогии столь частного порядка могут навести на мысль о возможности какой-то непосредственной специфической связи между этими культурами. Но, как уже было сказано, более чем стадильная общность этих культур представляется маловероятной. Известно, как часто приходится сталкиваться с подобными и еще более поразительными аналогиями при сравнении художественных памятников древних культур, включая и случаи, когда какая-либо связь между ними полностью исключена (ср., например, мезолитическое наскальное искусство восточной Испании и Южной Африки, Сахары и Белого моря, традиционное искусство Океании, Америки и Тропической Африки и т. д.). Кроме того, фундаментальная общность не должна заслонять ощутимого различия в манере исполнения, специфических особенностей стиля и отчасти натуры. Вместе с тем, такие показатели, как ориентированность на живую модель, отсутствие зооморфных и фантастических элементов, тенденция к сохранению естественных пропорций, средний или низкий уровень стилизации, определенная тематическая общность, позволяют отнести к тому же стадильному пласту редкие ранние натуралистические головы сао, а также каменную скульптуру Узле, найденную при раскопках на северо-востоке Заира.

Показательно, что, несмотря на широкий диапазон традиционного искусства, здесь нельзя обнаружить ничего, соответствующего этому типу скульптуры.

Значительно больше материала дает следующий этап. На этой стадии в эволюционном процессе появляются две противоположные направленности, находящие свое воплощение в традиционном и придворном искусстве. Последнее идет по пути приближения к натуре, сокращает расстояние между художественным образом и моделью и достигает своего предела в идеализирующем натурализме искусства Ифе⁷. Потенции обоих направлений отчетливо проявляются в равновесии реалистических и условных элементов стиля культуры Нок и махан яфе.

179

На новом этапе направленность художественного процесса определяется множеством факторов. Среди них особую роль играет фаза общественно-экономического развития и соответствующих ей институтов. Художественная эволюция представляет определенный аспект культурно-исторического процесса, связана с видоизменениями социально-политической структуры, в частности с процессами централизации и децентрализации власти, с ее сакральным или профанным характером, с соответствующей ей официальной идеологией или системой коллективных представлений.

Вместе с тем наряду с переменными действуют постоянные факторы художественной эволюции, внутренние закономерности, имманентные направляющие процесса развития изобразительных

форм. Эволюция скульптуры (так же как и наскального искусства) показывает, что содержание этого процесса можно определить как упорядочение, кристаллизацию структуры, ее очищение от помех. Образно говоря, каждая пластическая форма стремится к тому, чтобы стать геометрически правильной. Как показывает стилистическая эволюция, процесс кристаллизации, «сворачивания» художественной формы становится ведущей тенденцией в период стабилизации традиционной культуры.

Как известно, здесь мы располагаем скудным и разрозненным материалом ранних периодов, поэтому все, что относится к архаическим пластам, даже самые незначительные группы и отдельные памятники, представляют огромную ценность. Ценность таких памятников возрастает многократно, если между ними выявляются признаки преемственности. И все же, несмотря на то, что в некоторых случаях удалось обнаружить черты преемственности между отдельными традициями (Ифе — Бенин, махан яфе — номоли и др.), вопрос стилистической эволюции африканской скульптуры остается открытым. А между тем сравнительный анализ скульптуры махан яфе, шербро-номоли, киси, менде, теллем, догонов показывает, что возможность диахронного анализа существует не только в плане сопоставления стадийных пластов, но и на конкретном примере взаимосвязанных, последовательно сменяющих друг друга художественных традиций. Родство каменной скульптуры махан яфе с более поздней шербро-номоли не вызывает сомнения. Специальное исследование К. Дитмера не только подтверждает наличие связи между этими памятниками, но и прямо относит их к разным фазам одной художественной традиции (стиль махан яфе Дитмер определяет как «ранний номоли», см. 9). Действительно, скульптура номоли имеет общую территорию распространения с махан яфе (Сьерра-Леоне), она изготовлена из того же мягкого камня (стеатит) и в той же технике (резьба с последующей шлифовкой). Для обеих групп характерно полное отсутствие зооморфности, мягкость моделировки, специфичность трактовки некоторых деталей (глаза, рот, нос). Вместе с тем номоли менее натуралистичны, нежели махан яфе. Глаза, например, хотя и имеют такие же толстые, тяжелые веки, как и головы махан яфе, выглядят как условные геометрические формы. Фигуры сидят и лежат в разнообразных позах, но

№

в их строении и чертах лица полностью отсутствуют какие бы то ни было индивидуальные признаки. Все формы унифицированы и тяготеют к гротеску: выкаченные шарообразные глаза, толстый и широкий нос, толстые выпяченные губы, оттопыренные уши и т. д. Все говорит о том, что эта скульптура идет не от живой природы, а тем более — не от конкретной живой модели. Все эти статуэтки лишь с большей или меньшей точностью воспроизводят определенный сложившийся стереотип. Хотя позы фигур различны, но и они также унифицированы, набор их ограничен.

В основе построения фигур лежит общий принцип компактности; параметры композиции тяготеют к шарообразной форме. Отклонения от этого принципа, по-видимому, очень редки. Нам известна только одна «развернутая» фигура — горельефное изображение лежащей женщины со скрещенными ногами⁸.

Народность шербро (или булло), чьим далеким предкам приписывают создание статуэток номоли, родственны киси, которые населяют пограничные районы Гвинеи и Сьерра Леоне. Найденная здесь каменная скульптура помдо несомненно представляет более продвинутую ветвь той же традиции.

В массе помдо заметно отличаются от номоли. Композиция статуэток (главным образом, это стоящие антропоморфные фигуры) строится по вертикали, они моделируются более жесткими, часто ограненными, угловатыми объемами. Эта традиция представлена большим количеством памятников: от близких к номоли относительно натуралистических изображений до абстрактных геометрических фигур. Сходство с номоли в одних случаях выражается в трактовке головы, типе лица, в других — в позе и общей компоновке фигуры. Сидящие фигурки помдо с руками, прижатыми к ушам или подбородку, в точности повторяют те же самые позы номоли⁹. Такое же сходство отмечается при сравнении физиономических черт: типичные стоящие фигуры помдо с характерной для этой скульптуры улыбкой имеют точно такие же огромные, свисающие вниз носы и выпуклые глаза, как и большинство номоли¹⁰. Вместе с тем в собственно стилистическом плане такого сходства не наблюдается. Статуэтки помдо во всех случаях более условны; их резкие сухие линии контрастируют с одутловатыми формами номоли. Упрощенность моделировки выражается прежде всего в небрежной трактовке нижней части фигуры, которая может быть едва

намечена, что абсолютно не типично для номоли. В более обобщенном виде помдо принимают выраженную цилиндрическую форму. Торс одной из таких, по-видимому, относительно поздних статуэток¹¹ имеет вид колонны на круглой базе. Ее лицо — неправильный плоский овал с едва обозначенными глазами, носом и ртом — напоминает простейшую идеограмму антропоморфной маски.

Абстрактные формы помдо имеют вид грубо обработанного цилиндра или призмы на небольшой подставке-цоколе. На этой стадии эволютивные возможности данной художественной традиции, направленные к упрощению, обобщению, «сворачиванию» формы, по-видимому, исчерпываются (7, 40). Зато в традиционном искус-

181

стве соседей более или менее явно обнаруживаются черты, родственные художественному кругу номоли-помдо. Некоторые аналогии с искусством бага, менде и др. отмечены У. Фэггом, Ж. Деланж. Однако авторы не сделали никаких заключений, ограничившись констатацией. А между тем детальный анализ обнаруживает значительно больше общего, чем представляется на первый взгляд, и дает достаточно убедительные доводы в пользу того, что речь здесь идет отнюдь не о случайных совпадениях.

Уже такие отмеченные выше особенности скульптуры помдо, как высокая степень обобщения, специфический характер стилизации (кристаллизация и унификация форм), ориентация на ранне созданные образцы, а также наличие зооморфных элементов соответствуют параметрам собственно традиционной скульптуры. Кроме того, как было сказано, в скульптуре помдо обнаруживаются не только общие принципы, но и некоторые специфические формы, бытующие в традиционной скульптуре. Особенности моделировки, пропорции и композиции некоторых фигур, элементы декора, орнаментальные формы, форма прически и головных уборов, аналогии которым встречаются в традиционном искусстве, позволяют рассматривать этот круг скульптуры как широкий пласт, с которым связаны и от которого берут начало местные художественные школы.

Достаточно уже простого сравнения скульптуры бага со статуями номоли и помдо, чтобы убедиться в их самой непосредственной близости. Необычная форма носа и глаз маски нимба имеет аналогию только в каменной скульптуре номоли и помдо. Чрезвычайно интересные результаты дает анализ одной из фигурок помдо, хранящейся в частной коллекции¹². Столбообразная коленопреклоненная статуэтка с типичной архаической улыбкой имеет характерные для традиционной скульптуры убывающие сверху вниз пропорции (в данном случае размер головы несколько превышает длину туловища). Высокая прическа в виде гребня напоминает верхнюю часть масок-шлемов менде.

Подчеркнутый прогнатизм — лоб, нависающий под прямым углом к носу, и выдвинутая вперед нижняя часть лица — образует силуэт, характерный для многих традиционных стилей, но особенно типичный для масок дан-гере и скульптуры бена-лулуа. Как это ни странно, но наибольшее сходство статуэтка имеет именно с этой последней. Типичный для бена-лулуа рельефный узор покрывает лоб, шею, живот каменной статуэтки. Причем и местоположение и рисунок орнамента точно соответствуют его местоположению и рисунку на деревянных статуях бена-лулуа (шея покрыта шашечным узором, вокруг сильно выступающего пупка — концентрические круги, на лбу — шевроны). Фигурка отнюдь не является исключением; элементы, сближающие помдо с тем или иным стилем традиционной скульптуры, обнаруживаются достаточно часто. После сопоставления помдо с конголезской скульптурой уже не покажется удивительной ее связь с художественной традицией догонов.

182

Сравнительно недавно в одном из селений догонов обнаружена древняя каменная статуэтка. Скульптура представляет собой круглую композицию, состоящую из одной крупной центральной фигуры и восьми окружающих ее более мелких. Ж. Лод, опубликовавший эту уникальную статуэтку (15), отмечает, что по композиции, по стилю восьми мелких антропоморфных фигур она сближается с ритуальной скульптурой догонов, изображающей восемь предков и «образ мироздания»: «Голова основной фигуры имеет необычные черты: мы не находим в ней того, что типично для скульптуры догонов, той скульптуры, которая известна в настоящее время» (курсив автора). Действительно, центральная фигура (точнее — голова, так как торс не виден) отличается натуралистичностью, не свойственной условному стилю догонов. Однако форма голов и позы окружающих ее мелких, более обобщенных фигур имеют определенное сходство с деревянной скульптурой теллем-догонов. Сравнение этой каменной статуэтки с подобными круглыми многофигурными деревянными статуями догонов — с одной стороны, и аналогичной каменной скульптурой помдо — с другой, не оставляет сомнения в том, что данный памятник обладает стилистическими чертами как той, так и другой группы. Любопытно отметить, что зачатки этой не совсем обычной композиции появляются на стадии номоли. Уже здесь встречаются статуэтки, состоящие из одной крупной, центральной, и двух-трех фланкирующих мелких фигур¹³. Статуэтки этого рода сохраняют типичный для номоли относительно

натуралистический характер. Фигуры проработаны достаточно детально, но неравномерно: сверху вниз вместе с укорачивающимися пропорциями уменьшается внимание к деталям. Наиболее тщательно моделирована голова, более общо — груди и живот, нижние части ног едва намечены.

В скульптуре помдо та же композиция — с большой центральной и несколькими мелкими периферийными фигурами — принимает более четкую цилиндрическую форму (напомним, что цилиндрическая форма вообще характерна для скульптуры помдо). Помдо этого типа отличаются от описанных выше номоли значительно более низким рельефом, не столь энергичной моделировкой, менее экспрессивными формами. Одна из таких статуэток¹⁴ во многих чертах аналогична каменной статуэтке, найденной у догонов. Наибольшее сходство имеют головы центральных фигур: общие пропорции, выступающая вперед нижняя часть лица, форма рта, носа, глаз, способ трактовки волос. Периферийные фигуры у помдо трактованы менее условно, нежели аналогичные фигурки догонской статуэтки. В деревянной же скульптуре догонов эта композиция принимает идеально уравновешенный вид. Это уже почти абстрактная скульптура¹⁵. Все формы предельно обобщены, геометризованы и унифицированы. Восемь абсолютно одинаковых стилизованных фигур расположены по кругу строго симметрично в отношении центральной оси. Восемь пар полусогнутых ног и сомкнутых внизу рук¹⁶, так же как и другие детали, воспринимаются как отвлеченные пластические формы. Эти формы образуют ажурную авхитек-

183

1

турную композицию. Причем место головы центральной фигуры занимает сфероидальный объем (нечто вроде круглой вазы с выпуклой крышкой). Можно привести и другие примеры, указывающие на связь скульптуры догонов с помдо¹⁷, а через нее — с но-люли и махан яфе. Таким образом, представленные типологические ряды дают возможность хотя бы фрагментарно осветить самый темный период в истории африканского искусства — период становления традиционной идеопластики.

Учитывая высокую степень гомогенности первобытной культуры, мы имеем основание рассматривать морфологический (неспецифические) элементы художественной структуры памятников круга номоли-помдо как инвариантные для данного стадияльного пласта. Это, в частности, подтверждается анализом старой керамической и каменной скульптуры, найденной в разных частях Тропической Африки — от южной границы Сахары до глубинных районов Конго: малийских керамических статуэток, погребальной скульптуры ании, терракотовых голов ашанти, древней статуэтки из Джимона (Камерун), антропоморфных рельефов на погребальных урнах из Заира (кисальская культура), а также каменных статуй из Оре, скульптуры из Эзие, древней каменной головы с р. Уэле. Для всех этих памятников (значительно более древних, нежели самые старые образцы традиционной деревянной пластики) характерна *полная антропоморфность и относительная натуралистичность*, т. е. те же самые черты, которые отличают скульптуру махан яфе, номоли и ранний период помдо от более продвинутых форм, представленных, в частности, скульптурой догонов. Искусство догонов можно рассматривать как образец, дающий представление о структурных особенностях развитого традиционного искусства¹⁸.

Достаточно ясное представление об идеографическом и полисемантическом характере зрелых форм традиционного искусства дает догонская маска — канага. Скульптурные и графические изображения, варьирующие форму лотарингского креста (навершие маски канага), ассоциируются как с фигурой человека, так и животного (черепаха, ящерица, крокодил, а в развернутой проекции — любое четвероногое). Эта форма очень широко распространена в африканском искусстве; если же ограничиться одним только кругом теллем-догонов, то ее прототип можно видеть в приписываемых теллем статуях гермафродитов с поднятыми вверх руками (номмо), но также и в рельефах, изображающих крокодила и ящерицу, на дверях древних святилищ теллем и более поздних — догонов. Интересно, что в наскальной живописи догонов существует столько же вариантов этой формы (которые могут быть интерпретированы как человеческие изображения), сколько и зооморфных. Существуют и зоантропоморфные фигуры, повторяющие ту же схему (в частности, один из рельефов помдо).

На полисемантическую эту форму указывает также еще одна ее разновидность (возможность прочтения). Среди наскальных рисунков, в орнаменте на ткани и т. д. известны случаи, когда почти та же схема явно служит для изображения акта соития (ср. палео-

184

литический барельеф из Лоссея (Дордонь, Франция) с наскальными рисунками из Сангие (Мали), рисунками на ткани бамбара и др.).

Если «окончательный», очищенный, абстрактный вариант (канага) вбирает в себя все указанные значения и они, таким образом, сливаются в некий общий пластический символ, то его можно интерпретировать как символ единственности человека и животного и в то же время — как знак единства и протяженности (бесконечности?) бытия.

В этом смысле канага догонов не представляет исключения. Маски, синтезирующие черты животного и человека, распространены повсеместно (ср., например, маски бага «банда», маски сенуфо, гуру, марка, иджо, огони, баквеле, балуба и др.). Однако лишь немногие из них достигают такой высокой степени лаконизма и полисемантической. Скульптура догонов дает не только великолепные образцы пластической идеограммы; вариации некоторых форм (в частности, канага) колеблются между художественным образом и знаком, т. е. в процессе «освобождения от помех», от всего частного художественная форма достигает того порога, за которым она переходит в новое качество. Именно такие, до предела сжатые почти абстрактные формы, которые, кроме догонов, встречаются в скульптуре бамбара, бага, гере, бобо, ибо, батеке, басонге и многих других, типичны для последней фазы традиционного искусства. Показательно, что эта фаза совпадает с концом предписьменного периода и появлением первых местных систем письма¹⁹.

Отметим, что на этом этапе различные способы аккумуляции и передачи информации складываются естественно, вне связи с европейским влиянием, в процессе эволюции изобразительных форм. «Негры,— пишет Ж.-П. Лебёф,— используют для передачи идей графические изобразительные средства, которые образуют одну из упорядоченных систем связи и сообщения и являются зачатками собственно письменности» (16, 129).

Определить общие параметры эволюционного процесса, его уникальные и универсальные аспекты важно не только для адекватного восприятия традиционного искусства, но также и для уяснения общих особенностей культурно-исторического развития, поскольку в условиях первобытного синкретизма искусство является одним из важнейших формообразующих элементов культуры. Очевидно, что на этой стадии художественный процесс существует как нерасторжимое единство, в котором только условно можно различать «составные»: обряд, культовые предметы, текст и т. д.²⁰

Нельзя смотреть на мифологический текст как на некий сюжет или сценарий, существующий самостоятельно, отдельно от обряда, культовых предметов — всего, что дает мифу зримую, слышимую, осязаемую форму. Поскольку чтение текста (так же как пение, танец, музыка и т. п.) и есть само священнодействие", а культовые предметы (в частности, маски и статуи) сами и являются предметами культа, все элементы этой системы равнозначны (в том смысле, что вопрос об их первичности или вторичности бесперспективен) .

185

Именно повторение, регулярность, ритмичность, обеспечивающие преемственность, структурность, упорядоченность, составляют основное ядро традиционного комплекса, пафос художественного процесса. Однако, как можно видеть, даже наиболее устойчивые, фиксирующие элементы этой системы, чьей фундаментальной функцией, является стабильность, сами подвержены трансформации. Эволюция одних элементов системы неизбежно связана с трансформацией других. Причем трудно решить, что здесь первично: кристаллизация мифологических представлений, их развитие от конкретного (реальный умерший монарх, вождь племени и т. п.) к отвлеченному, архитипическому (культурный герой, первопредок и т. п.) или постепенная стилизация изображения, сворачивание художественной формы, ее эволюция от конкретного к абстрактному. Но каково' бы ни было это соотношение, очевидно, что в искусстве первобытно-традиционного цикла устойчивые, условные идеографические формы повсеместно являются продуктом длительной эволюции.

С другой стороны, натуралистическая тенденция, наличие в художественной структуре конкретных и частных признаков чаще всего ассоциируются с начальным этапом художественной традиции (иногда — с внедрением новых сюжетов). Это положение не только не противоречит тезису относительно соответствия стиля функции, но, как показывают конкретные примеры, подтверждает его (ср. имитативные маски-наголовники экои-аньянг, портретно-описатель-ные статуи королей бакуба и более продвинутые варианты скульптуры того же рода: например, маски-наголовники бамбара, статуи номмо теллем-догонов и многие другие).

Как можно видеть уже на примере наскальной живописи, первобытный первичный натурализм обладает широкой перспективой в плане углубления, развития натуралистической тенденции — разворачивания формы, ее конкретизации, индивидуализации. Однако на каждой стадии эти возможности реализуются лишь частично; на определенном этапе изображение перестает корректироваться натурой, формы постепенно стилизуются, канонизируются, затем происходит их сворачивание, кристаллизация художественной структуры, что в конечном счете приводит к той или иной степени схематизма. Затем

следует возврат к природе и процесс повторяется. Причем в натуралистической фазе появляются новые признаки более адекватного, точного и всестороннего отображения природы, тогда как во второй половине этого цикла углубляется тенденция к обобщению, оттачиваются приемы стилизации. Можно при этом заметить, что движение в направлении абстракции происходит, как правило, чрезвычайно замедленно, переход же к натурализму может иметь, по-видимому, характер «мутации». По крайней мере, именно такая картина обнаруживается в результате анализа традиционного искусства. В рамках традиционной культуры мы не располагаем материалом, который позволил бы проследить «обратную» эволюцию — от абстрактного к конкретному²². Вместе с тем, изучая художественные школы сравнительно позднего времени и искусство отдаленных периодов, мы обнаруживаем как бы ничем не подготовленные, вне-

186
запные вспышки натурализма, высокоразвитые натуралистические, реалистические стили. Самым ярким примером тому является искусство Ифе.

В результате многочисленных исследований, в особенности полевых изысканий археолога Б. Фэгга и искусствоведческих работ У. Фэгга, удалось, по-видимому, окончательно установить местный характер искусства Ифе. Тем не менее оно остается по-прежнему «неожиданным», «загадочным» и «необъяснимым» (как, впрочем, и многое другое в истории искусства Тропической Африки). Неожиданным является прежде всего никак не подготовленное появление своеобразного идеализирующего реалистического стиля, немыслимого в рамках традиционной художественной культуры. Сохранившиеся памятники Ифе датированы XII—XIV вв.; причем предыдущие десять веков не дают материала, предвещающего появление подобной культуры. Примитивные каменные изваяния из окрестностей Ифе (роща Оре), возможно хронологически близкие к ифской скульптуре, по-видимому, не могут рассматриваться в качестве ее прототипа. Скульптура Эзие, имеющая определенное сходство с Ифе (см., например, 11, № 74—76), в лучшем случае представляет периферийную позднюю ветвь этой культуры.

В конце пятидесятых годов Б. Фэггу удалось обнаружить в художественном наследии Ифе-Бенина бронзовую статую, аналогичную терракотовой, найденной в Джемаа (культура Нок). Аналогии в искусстве Нок и Ифе, общие особенности моделировки, пропорций и даже некоторая стилистическая общность были отмечены уже в ранних работах Б. Фэгга. На основании сопоставлений скульптуры Ифе со скульптурой Нок, йоруба был сделан окончательный вывод относительно местного происхождения ифской художественной культуры. Но сходство статуй, обнаруженных Б. Фэггом, слишком тесное для того, чтобы оно само по себе могло внести какую-либо ясность в вопрос о связи между этими культурами, учитывая, что разрыв между ними измеряется по меньшей мере десятью веками. Как при этом объяснить то, что статуи соотносятся между собой почти как копия и оригинал? Можно ли предположить, что художественная традиция Нок за этот период не претерпела существенных изменений? Или, оставляя в стороне этот частный случай, — что искусство Ифе является прямым продуктом ее линейной эволюции? И то и другое представляется мало вероятным.

Нам ничего не известно и о том, что непосредственно предшествует культуре Ифе, каков характер дальнейшего развития скульптуры Нок. Вместе с тем можно считать установленным, что между этими культурами, отстоящими друг от друга более чем на тысячелетие, существует какая-то генетическая связь.

Реконструировать стилистическую эволюцию Нок можно, лишь основываясь на исторической аналогии. Такую аналогию, причем очень близкую, дает эволюция скульптуры махан яфе — номоли-помдо. Если наша схема верна и если искусство Нок следовало этой линии развития, то ко времени создания скульптуры Ифе стиль Нок должен был, очевидно, эволюционировать к крайнему схема-

187
тизму. Если к эпохе расцвета Ифе традиция Нок не пресеклась и изготовление терракотовых голов продолжалось, то их стиль должен был достичь максимальной степени обобщения.

Именно так выглядит часть скульптуры, извлеченной в 1949 г. Б. Фэггом из погребения в Абири (15 км от Ифе). В этом небольшом захоронении была обнаружена скульптура двух диаметрально противоположных стилей: три терракотовые головы, выполненные в лучших реалистических традициях Ифе, и четыре другие, крайне условные, почти абстрактные: одна — конической и три — цилиндрической формы со схематическим изображением глаз и рта.

Это открытие, озадачившее специалистов, так и не нашло объяснения²³. А между тем существует только одна древняя традиция, предшествующая Ифе, в которой мы обнаруживаем терракотовые головы конической и цилиндрической формы, — культура Нок. Правда, эти необычной формы головы были значительно менее стилизованы, а иногда почти реалистичны. Но именно такими и должны были быть, согласно предложенной схеме, исходные формы «абстрактной» скульптуры из Абири. Если наше предположение правильно и «абстрактные» головы, соседствующие с головами Ифе в одном погребении, действительно принадлежат традиции Нок, тогда эта находка является еще одним,

причем самым веским, аргументом в пользу генетической связи между культурами Нок и Ифе. В то же время обостряется вопрос относительно прямой художественной преемственности между ними. Здесь нам вновь придется обратиться к исторической аналогии. Вспомним то, как обстоит дело со статуэтками махан яфе, номоли и помдо. Эта скульптура создана, как считают, далекими предками шербро, менде и киси, которые сегодня ничего не знают о ее происхождении. Однако они не только используют в своих обрядах случайно находимые в земле статуэтки, но и копируют их. В свое время скульптура Нок, по-видимому, также была обнаружена " далекими предками йоруба и воспринята так, как была воспринята догонами художественная традиция теллем.

Такое открытие должно было послужить импульсом, способствующим рождению новой художественной традиции. Подобная ситуация отнюдь не уникальна. В разных масштабах она многократно повторяется в мировой истории, на протяжении которой достижения древних культур не раз оплодотворяли новые традиции. Известно, что «открытия», дающие импульс культурному, художественному развитию, когда новое настраивается в резонанс со старым, не бывают случайными. Действительно случайные открытия происходят постоянно. Они не оставляют следа. «Открытие» античной культуры в эпоху Возрождения или — традиционного искусства в начале XX в. были обусловлены и подготовлены множеством факторов и не в последнюю очередь — потребностью в заполнении некоторого вакуума, образовавшегося в результате несоответствия изживших себя форм культуры ее новым функциям.

«Абстрактная» скульптура из Абири безусловно является про-
188

дуктом очень древней художественной традиции, полностью исчерпавшей свои эволютивные возможности. Такое состояние художественной формы (в немалой степени свидетельствующее о застойности других элементов культуры) неизбежно ведет именно к тому виду «мутации», о котором говорилось выше. Это не означает, что подобное состояние, особенно в условиях традиционной культуры, уже само по себе обуславливает необходимость подобного перехода, но будучи тупиковым, оно в дальнейшем может привести лишь к более или менее резкой и радикальной перемене. Конечно, для такой перемены необходимы не только внешние, но и достаточно сильные внутренние импульсы. Нам неизвестно, какие именно факторы, какая сумма условий привели к расцвету культуры Ифе, к созданию сложной иерархической социальной и религиозной системы. Но основываясь на анализе художественных памятников, которые в данном случае являются единственным абсолютно аутентичным историческим материалом, мы приходим к выводу, что расцвет искусства Ифе можно рассматривать как своеобразный ренессанс на основе древнего искусства Нок. О том, что новая культура Ифе возникла на почве старой местной культуры и восприняла ее элементы²⁵, свидетельствуют сохранившиеся у йоруба предания (см. 1, 35; 21, 20-21; 6).

Таким образом, не только археологические, но и другие материалы указывают на то, что у истоков культуры Ифе соединяются две традиции. С одной из них — более древней, архаичной — связаны главным образом древние космогонические представления, другая складывается в процессе формирования новой социальной структуры и, соответственно, ориентирована на религиозно-политическую, идеологическую функции. Обеспечивая стабильность новой системы, утверждая «законный» характер и преемственность власти, эта традиция имеет более конкретный, прагматический характер. Трансформация мифологических представлений теснейшим образом связана с модификацией художественного процесса. Мало сказать, что искусство играет определенную роль в формировании таких представлений. В данном случае художественный процесс — это сам миф, его существование, а мифологические коллективные представления — отражение этого процесса. Иначе говоря, художественный процесс как фундаментальная функция культуры является одним из факторов модификации данного социума и соответствующей ему идеологии и поэтому может служить надежным источником информации относительно данной системы.

Ощутима определенная связь между безличными, символическими, канонизированными идеопластическими формами родо-племенного традиционного искусства и отвлеченными космогоническими представлениями, децентрализованной, относительно эгалитарной структурой родо-племенного общества, социальное расслоение которого минимально, а аппарат управления в сущности обнаруживает коллективный характер.

Еще более очевидна связь «придворного» профессионально-ре-
189

месленного искусства с иерархической структурой раннеклассовых обществ (Ифе, Бенин, Дагомей*). Для элитарного искусства ранних автократических обществ характерны натуралистичность, помпезность, мифологизированный историзм, пиктографичность. Все свидетельствует о том, что придворная скульптура обращена вовне, создана для обозрения²⁶. О

том, как именно должно было воздействовать на зрителя придворное искусство, ясно говорят его стиль и сюжеты.

Натурализм ифской скульптуры разительно отличен от первичных натуралистических форм. Стиль бронзовых и терракотовых голов Ифе свидетельствует о том, что здесь уже речь идет не об имитации человеческой головы вообще (как, например, в случае с масками-наголовниками экой), а о воссоздании черт конкретного человека и, более того, о создании идеализированного образа. Уже из самого факта существования портретных изображений можно заключить, что на этом этапе впервые осознается уникальность и относительная автономия личности". В функциональном же плане появление парадного идеализированного портрета связано со становлением авторитарной системы и персонификацией власти. Об этом свидетельствуют как исторические данные, так и развитие этой традиции в самом Ифе и в искусстве других раннефеодальных государств Тропической Африки, в частности бенинских ухув-элао.

Скульптура Ифе представлена сравнительно небольшим количеством памятников, однако тщательное изучение всего материала позволяет вычлнить несколько стилистических групп, указывающих на то, что созданию реалистических портретов предшествовал определенный период, к которому относится главным образом терракотовая, значительно менее портретная скульптура (см. 3). Эта ранняя скульптура, по-видимому, еще создается отдельными ремесленниками, на что указывает ее разнородность. Позднее в качестве материала чаще используется бронза. С возникновением цехов и их углубляющейся специализацией скульптура Ифе достигает своего апогея. Наряду с головами-портретами создаются большие бронзовые статуи и многофигурные композиции, роскошные ритуальные сосуды. Благородный материал, виртуозное техническое исполнение — отливка и чеканка, обилие и пышность украшений указывают на престижный характер этого искусства. В последнем периоде в портретах появляются признаки стереотипности, декоративные элементы начинают понемногу заслонять портретные качества. Эта тенденция отчетливо проявилась в эволюции скульптуры Бенина, который с оговорками можно считать преемником художественной традиции Ифе и прежде всего традиции «парадных портретов» — ухув-элао. Эти головы, помещавшиеся в алтарях, посвященных культу предков, создаются в Бенине с конца XIII до конца XIX в.

Имеется в виду феодальное государство XVII в. на побережье Гвинейского залива. Ныне — Народная Республика Бенин.

190

1

Головы конца XIII — начала XIV в. сохраняют некоторые особенности моделировки, отдаленно напоминающие скульптурные портреты Ифе. Ощущается связь с натурой, попытки анатомически точного и, может быть, даже портретного воспроизведения модели. Украшения и головные уборы еще не занимают много места. Постепенно начинают проявляться специфические особенности бенинско-го стиля, которые позднее складываются в форму жесткого канона. Но уже на раннем этапе бенинская скульптура отличается от скульптуры Ифе большей условностью, стилизацией отдельных деталей, жесткостью моделировки, стереотипными приемами.

XV—XVI века считаются периодом расцвета бенинской скульптуры. К этому времени относятся головы, отличающиеся высоким техническим совершенством. Толщина стенок отливки не превышает 3 мм, круглая скульптура и рельефы покрываются тонким чеканным орнаментом. Стиль уже имеет устоявшийся, зрелый характер, что в то же время не исключает некоторого разнообразия трактовки отдельных образов (см., например, голову из Британского музея, 14, 65-67).

С конца XVI — начала XVII в. количество художественных изделий из бронзы резко увеличивается, появляются новые сюжеты: изображения европейцев, фигурки трубачей, охотников, статуэтки придворных, всадников, богато орнаментированные фигурки леопардов, змей и т. п. Весьма разнообразны бронзовые рельефы, украшавшие дворец правителя Бенина. К середине XVIII в. скульптура, и особенно тип лица, полностью канонизируется. Головы царей и цариц отличаются друг от друга только элементами головных уборов. Одновременно ухудшается качество литья: толщина стенок и вес скульптуры увеличиваются по сравнению с ранним периодом в четыре раза. Учитывая общую направленность художественного процесса, можно думать, что увеличивающаяся массивность скульптуры объясняется не только утратой мастерства. Обнаруживается еще один аспект — престижный характер этого искусства, выдвигающего на

первый план всевозможные показатели и атрибуты власти, могущества, богатства. В это время в «парадном портрете» (ухув-элао) еще больше усиливаются черты декоративности и окончательно исчезает портретность. Ее заменяет набор символических изображений, индивидуальный для каждой головы²⁸. Ряды коралловых ожерелий превратились в высокий воротник, закрывающий всю нижнюю часть лица; плетеный головной убор, украшенный драгоценностями, низко надвинут на лоб, по бокам его ниспадают плотные нити коралловых бус. По форме, массивной и симметричной, головы напоминают архитектурную деталь — базу или капитель колонны. Такое сходство не случайно. Эти головы действительно служили подставкой для резных бивней, которые вставлялись в круглое отверстие в теменной части. Примерно с середины XVIII в. и до 1897 г. изготовление скульптуры представляло собой простое тиражирование устоявшихся образцов. Показательно, что и в это время стилистическая эволюция

191 не прекращается. Схематизация продолжается: трансформация позднего бенинского стиля — результаты постепенного стирания, упрощения штампа, пренебрежение деталями сочетается с неряшливым техническим исполнением.

Этот период в искусстве совпадает с периодом экономического и политического упадка, когда власть в Бенине выродилась в теократическую тиранию и фактически принадлежала жречеству. Придворный церемониал принимал все более пышные формы, а придворное искусство, особенно интенсивно используемое для демонстрации уже не существующей мощи, деградировало вместе с теократией, на содержании которой оно находилось.

Эволюция бенинской скульптуры отражает особенности развития элементарных форм придворного профессионально-ремесленного искусства. Несколько более развитые формы этого направления дает искусство королевства Дагомеи. Здесь, так же как и в Бенине, определенные виды художественных изделий (скульптура и украшения из меди, аппликации) составляли исключительную привилегию королевского двора. Так же как и там, ремесленники-специалисты жили в особых кварталах. Изготавливавшиеся ими предметы роскоши, атрибуты власти (троны, рекады, кубки и т. п.) должны были соответствовать определенным эталонам. Так же как и бенинское, это искусство выполняло различные социальные функции, и в первую очередь — политическую и религиозную. Причем эти функции тесно переплетаются: большие, окованные медью и серебром зооантропоморфные статуи представляют символические изображения монархов и в то же время являются предметами культа, тогда как статуи божеств часто играют декоративную роль, украшая парадные залы королевского дворца. Понятно, что в отличие от традиционной ритуальной скульптуры к этим статуям, как и ко всем придворным ремесленным изделиям, прямо предъявлялись определенные эстетические требования.

Все эти черты характерны и для менее продвинутых комплексов придворного искусства (ср. соответствующие формы искусства бауле, ашанти, бакуба, балуба, мангбету). Наряду с этим в Дагомею получают широкое распространение исторические повествовательные сюжеты. Раскрашенные глиняные рельефы, украшающие стены и квадратные колонны дворцовых сооружений в Абомее, изображают знаменитые сражения, королевские, личные и династические гербы, в аллегорической форме выражают идею престижа королевской власти. Аппликации на коврах и драпировках образуют сложные композиции на темы придворного церемониала, войны, охоты, полевых работ, рыбной ловли и многое другое.

Искусство Дагомеи в стилистическом плане незрело. Натуралистичность всех без исключения видов скульптуры и прикладного искусства указывает на относительную молодость этой традиции²⁹.

Символика, аллегория, пиктограмма, зачаточные формы письменности имеют конкретно-образный, иллюстративный характер. Лев — эмблема короля Глеле — символ храбрости; борьба двух персонажей изображает историческое событие — военное сражение; проды-

192

рвленный сосуд, поддерживаемый двумя руками, — аллегория, призывающая не утратить ни капли королевского наследия; в аппликативных идеограммах глаза выражают идею видения, сухое дерево — смерть. Часто изображения на тканях представляют собой рисуночное письмо.

Характерная особенность придворного искусства Дагомеи в том, что оно повествовательно, описательно, ориентировано на опосредованное восприятие, т. е. в значительно большей степени, нежели какое-либо другое, выполняет собственно коммуникативную функцию. Прибегая к метафоре, можно сказать, что это искусство чревато письменностью. В связи с этим полезно вспомнить о культурной деятельности одного из западноафриканских правителей того же позднего периода (конец XIX — начало XX в.) — султана Нджоя. Показательно, что этот просвещенный монарх Фумбана, проявлявший страстный интерес к истории своей страны, был создателем оригинальной письменности бамум.

В новое время, в период крушения монархий и становления нового государственного строя придворное искусство лишается своей социально-экономической, религиозно-политической основы. Весьма знаменательно, что различные виды художественной деятельности далеко не однозначно реагировали на эти перемены. Бывшие придворные мастера, точнее — кланы специализированных ремесленников, продолжают изготавливать свою продукцию отчасти для местной знати, но чаще — для европейских туристов. Переход к коммерческому производству резко меняет вначале качество, а затем и сам характер художественных изделий.

Работавший при дворе ремесленник не получал прямой платы за свой труд, но двор обеспечивал его нужды. Он был свободен от необходимости выбора, поскольку тип и форма его продукции были строго регламентированы. Ему оставалось лишь заботиться о качестве своих стереотипных изделий. После отмены королевских привилегий ремесленники продолжали изготавливать те же виды художественных изделий, с той разницей, что теперь они сами должны были заботиться об их сбыте. Поскольку покупателями становятся главным образом европейские туристы, художественная продукция начинает принимать все более сувенирный характер. Вначале меняются размеры, материал, затем и художественная, образная структура. Появляются новые сюжеты и типы изделий (пепельницы, вазы, подставки для карандашей и т. д.).

Бывший придворный художник, над которым прежде довели древние каноны и воля монарха, теперь оказался в ситуации, казалось бы, более благоприятной, но в действительности также жестко-ограничивающей поле его деятельности. «Мастера способны [...] создавать оригинальные произведения. Но прежде всего надо* жить [...] Скульптор, ювелир в Абомее легко объяснят вам, что содержание их семей обходится дорого и что они вынуждены изготавливать то, что продается, а это не всегда то, что они считают самым красивым», — пишет П. Мерсье (20, 161). Наблюдения этого автора относятся к концу сороковых годов, и теперь, почти сорок лет спустя,

193

сопоставляя их с нынешней ситуацией, собственными наблюдениями, мы можем сделать некоторые общие выводы.

Мерсье отмечает, что прежде всего деградировало именно придворное искусство, так как оно было тесно связано со старой социальной организацией. Ситуация традиционного искусства оказалась более благоприятной. Традиционные мастера не только не сокращали, но напротив — увеличивали изготовление масок, статуэток и других видов художественных изделий. Однако все художественные ремесла оказались в полной зависимости от законов рынка, с той разницей, что народные художественные промыслы, выросшие на почве традиционного искусства, оказались более жизнеспособными.

В данном случае при столкновении с современной индустриальной цивилизацией происходит глубокая (в известном смысле прогрессивная) перестройка всей функциональной структуры искусства Тропической Африки. В то же время на новом этапе творчество возвращается к элементарным формам. В частности, жанровая и -стилевая специфика современных художественных промыслов определяется соответствующей традиционной этнической спецификой.

Таким образом, наиболее существенные изменения в развитии африканской художественной культуры доколониальной эпохи отмечаются в процессе формирования раннеклассовых обществ. В новых условиях изготовление художественных изделий становится делом специалистов-ремесленников. Это еще не индивидуальное, но уже профессиональное искусство целиком ориентировано на зрителя. Помимо функций религиозной, идеологической в этом искусстве выражена собственно эстетическая функция. Появление различных индивидуальных изображений, вплоть до реалистического портрета, развитие повествовательных, в частности исторических, сюжетов также указывает на то, что в концептуальном плане это искусство принципиально не отличается от профессионального современного.

Обратим внимание на то, что все элементы, его составляющие, в свернутом виде содержатся в первобытной и традиционной изобразительной деятельности (ср. сценические композиции в наскальном искусстве, а также статуи предков и «близнецов», наверхия реликвариев, бенинские ухув-элао, которые хотя и не имеют индивидуальных портретных черт, тем не менее соотносятся с конкретными лицами). Традиционные маски всецело ориентированы на зрителя, их выразительность, экспрессивность, сложная гамма образов свидетельствуют о том, что они рассчитаны на определенный эмоциональный эффект; фактурные особенности различного рода украшений, предметов прикладного искусства указывают на их эстетическую направленность. Пиктографические и другие зачаточные «формы письменности в придворном искусстве также не являются чем-то принципиально новым (ср., например, скульптурные композиции на крышках традиционных сосудов, читающиеся как поговорки).

194

Придворное искусство, таким образом, целиком складывается на основе традиционного. На это указывают переходные формы: выполненные в традиционной манере деревянные рельефы, изображающие исторические сюжеты (бауле); архитектурный декор, галереи статуй вождей (бамилеке); натуралистические формы традиционной скульптуры йоруба, бауле, балуба и, наконец, статуи королей бакуба, обладающие всеми особенностями придворного и в то же время традиционного искусства. Придворное искусство сыграло определенную роль в процессе развития изобразительных форм, расширив сферу профанных функций искусства.

¹ Статуэтки помдо, номоли, махал яфе (Гвинея, Сьерра Леоне), минтади (Заир), каменная скульптура из Эзие (Нигерия), акванчи экой (Нигерия, Камерун), комплекс глиняной скульптуры сао (Камерун — Чад).

² Буквально «голова начальника» — как называют эту скульптуру, датируемую К. Диттмером XIII в. (см. 9).

³ Хранится в собрании Музея примитивного искусства, Нью-Йорк (19, 140).

⁴ Хранится в собрании Нигерийского музея, Лагос (17, 306).

⁵ Хранится в частном собрании, Базель (18, илл. F 2).

⁶ Хранится в Британском музее, Лондон (2, илл. 187).

⁷ Аналогии в искусстве Нок и Ифе впервые были отмечены Б. Фэггом. Он первый указал на их необъяснимую, с точки зрения хронологии, стилистическую близость (см. 24).

⁸ Хранится в Британском музее, Лондон (12, илл. 5).

⁹ Ср., например, статуэтку помдо из Музея антропологии и этнографии с номоли из Британского музея; помдо из Белградского музея этнографии и номоли из Музея народоведения, Базель.

¹⁰ Ср., например, статуэтку номоли из Музея искусств в Балтиморе (25, 178; 13, 21).

¹¹ Хранится в собрании Музея человека, Париж (22, 10).

¹² Коллекция Д. Дарбуа, Париж (17, илл. 279).

¹³ Ср., например, трехфигурную номоли из Музея искусств, Балтимор (19, 141).

¹⁴ Хранится в частной коллекции М. Нико, Париж (25, 178).

¹⁵ См. ритуальную статую догоцов, хранящуюся в Музее примитивного искусства, Нью-Йорк (19, 151).

¹⁶ Ср. положение рук периферийных фигурок стилизованной статуэтки помдо из собрания Артен (23, илл. 43).

¹⁷ В их числе барельефные изображения зооантропоморфных существ в позе лягушки на колоннообразных статуэтках помдо (хранятся в Музее человека, Париж — 8, 384), явно перекликающиеся с формой канага, и фигуры всадников — один из наиболее частых сюжетов в искусстве догонов.

¹⁸ Это действительно как для самого широкого, так и для узкого плана, поскольку искусство догонов, как и всякое другое, отражает черты, характерные для данной фазы художественного развития вообще, и те, которые в какой-то мере отличают искусство народов Экваториальной Африки от искусства других народов, находящихся на той же стадии развития. В более узком плане это искусство отражает особенности, объединяющие художественные школы данного региона (т. е. Зап. Судана); наконец, оно обладает своими собственными специфическими чертами («стиль догонов»).

¹⁹ В настоящее время в Западной Африке известны по крайней мере четыре местные системы слогового письма: менде (Сьерра Леоне), ваи (Либерия), нсибиди (Нигерия), бамум (Камерун).

²⁰ Эти элементы могут быть вычленены и исследованы в отдельности, но при этом необходимо отдавать себе отчет в том, что целостность ансамбля нарушена и что мы исследуем не автономную систему, а ее фрагмент.

²¹ Нельзя сказать, что важнее: смысл ритуального текста или процедура его повторения в определенный момент, в определенном месте. Напомним, что»

195

текст этот нередко читается на специальном секретном языке, доступном узкой группе жрецов, и уже поэтому не может иметь целью сообщение.

²² Поздние натуралистические направления, возникающие на базе традиционного искусства, уже не принадлежат традиционной культуре, они знаменуют ее распад, десакрализацию художественного творчества, переход к концептуальным формам искусства — т. е. современный переходный период. В отдельных случаях натуралистическая тенденция может быть связана с внешним влиянием, с внедрением новых сюжетов; тогда она развивается в стороне от магистральной линии, не затрагивая эволюцию канонизированных традиционных форм, за исключением тех редчайших случаев, когда имеет место сюжетная конвергенция (ср. образ женщины с ребенком в традиционной скульптуре, например, Одудува у йоруба и образ богоматери).

²³ Сообщая о находке в Абири, У. Фэгг писал: «Отметим, наконец, в культуре Ифе странное явление, чрезвычайно редкое в истории мировой культуры: речь идет о сосуществовании в рамках одной культуры искусства полностью натуралистического и почти совершенно абстрактного... Кажется, что два столь различных проявления человеческого духа следует приписать не внешним влияниям, но скорее мистическим верованиям древней религии йоруба» (10, 105).

²⁴ Если вспомнить, что в 1943 г. первые памятники Нок были открыты в процессе разработки оловянных рудников (причем до того, как они попали в руки археологов, на поверхность были выброшены сотни фрагментов скульптуры), а также то, что в эпоху Ифе и еще раньше олово добывалось тем же открытым способом и в тех же районах, — следует прийти к заключению, что в какое-то время эту скульптуру не только могло, но и должно было обнаружить местное население. Причем, вероятнее всего, народ, который был знаком с выплавкой бронзы.

²⁵ Только подобной связью между культурами Нок и Ифе можно, в частности, объяснить существующие здесь загадочные явления: от одновременного существования скульптуры диаметрально противоположных стилей до аналогичных по стилю статуй, созданных разными культурами с интервалом более чем в тысячелетие.

²⁸ Ср. статуи предков и некоторые другие предметы культа в родо-племенном обществе. Их формы, как правило, замкнуты на себя, не рассчитаны на внешнее восприятие. Их функция — служить «вместилищем духа». Некоторые элементы такой скульптуры (анатомические детали, орнаментальные формы и т. п.) вообще недоступны для зрительского восприятия.

²⁷ Правда, в этом случае речь идет не более чем о личности обожествленного монарха.

²⁸ Эти изображения, включающие несколько повторяющихся в разной последовательности сюжетов (каменный топор, пантера, бычья голова, хобот с трезубцем, птица), располагаются на ободке вокруг основания. Замечены и описаны Д. А. Ольдерогге, он же впервые указал, что «набор этих символов для каждого царя был особый» (см. 5).

²⁹ Королевство Дагомея было основано в конце XVII — начале XVIII в.; таким образом, эволюция придворного искусства здесь ограничена примерно двумя столетиями (ср. Бенин).

Литература

1. Давидсон Е. Африканцы. М.: Наука, 1975.

2. Искусство народов Африки. М.: Искусство, 1975.

3. Коцевская Н. Н. Искусство Ифе. Возможные истоки его реализма. Авто-реф. канд. дисс. Л.: Ин-т живописи, скульптуры и архитектуры им. И. Е. Репина, 1968.

4. Мириманов В. В. Традиционное искусство Западного Судана. К вопросу о стилистической эволюции традиционной скульптуры. — Сов. искусствоведение. М., 1978, с. 166—193.

5. Ольдерогге Д. А. Древности Бенина. I—III. — Сб. МАЭ, 1953—1957, т. 15—17.

6. Chefs-d'oeuvre du Musee de l'Homme. P., 1965.

196

7. Delange J. Arts et peuples de l'Afrique Noire. P. 1967.

8 Dictionnaire des civilisations africaines. P., 1968.

9! D^Um^K. Bedeutung, Datierung und Kulturhistorische Zusammenhänge der «praehistorischen» Steinfinguren aus Sierra-Leone und Gume. — Baessler-Archiv, 1967, Bd. XV/1.

10. Fagg W. De l'art des Yoruba. — In: L art negre. P., 196b.

11. Fagg W. Nigerian images. L.; N. Y., 1965.

12. Fagg W. Sculptures africaines. P., 1965.

13 Fagg W., Plass M. African sculpture. L.; N. Y., 1964.

14. L'art negre et civilisation universelle Dakar 1977.

15. Laude J Statuaire dogon. — Revue d'Esthetique P., 1964 t. XVII, fase. 1 A

16 Lebeuj J.-P. Systeme du monde et ecriture en Afrique Noire. — Presence africaine, 1965, 1^{er} trim., p. 129—135.

-

17 Leiris M., Deange J. Afrique Noire. La creatme plastique P., 1967..

18 Leuzinger E. Die Kunst von Schwarz-Africa, Zurich, 1970.

19 Leuzinger E. Die Kunst von Schwarz-Africa, Zurich, 1970. — Presence africaine, 1966, 1^{er} trim., p. 129—135.

1966

21. Parrinder G. African mythology. L., 1967.

22. Roy C. Arts sauvages. P., 1957.

25.

. Rencontre. Lausanne, 1969.

Ю. И. СЕМЕНОВ

ЭВОЛЮЦИЯ РЕЛИГИИ: СМЕНА ОБЩЕСТВЕННО-ЭКОНОМИЧЕСКИХ ФОРМАЦИЙ И КУЛЬТУРНАЯ ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ

Нельзя ни поставить, ни решить вопроса об эволюции религии, не выявив ее места в системе общественных явлений. Общеизвестным среди марксистов является взгляд на религию как на одну из форм общественного сознания. Однако сам термин «общественное сознание» требует уточнения. В марксистской философской литературе он употребляется в двух различных, хотя и тесно связанных смыслах. В широком смысле под общественным сознанием понимают все вообще продукты духовной деятельности людей, имеющие значение для общества. В этом смысле неотъемлемой частью общественного сознания являются физика, химия, биология и вообще все науки о природе. Хотя естественные науки отражают природу, а не общество, сами они, безусловно, представляют собой общественное, а не природное явление. В узком смысле под общественным сознанием понимают отображение исключительно только общественных явлений. Общественное сознание в узком смысле есть часть общественного сознания в широком смысле. Различение двух указанных выше значений термина «общественное сознание» очень важно. Только оно дает возможность правильно понять предложенное историческим материализмом решение вопроса об отношении между общественным сознанием и общественным бытием. Когда в марксистской литературе утверждается, что общественное бытие определяет общественное

сознание, что общественное сознание представляет собой отражение общественного бытия, термин «общественное сознание» употребляется здесь только в узком, но отнюдь не широком смысле.

Когда вопрос о религии ставится в самом общем плане, то ее нередко характеризуют как отражение общественного бытия, т. е. относят к общественному сознанию в узком смысле ⁴.

Среди философов-марксистов нет полного единства по вопросу о том, что понимать под общественным бытием². Из всех существующих точек зрения правильной представляется нам та, согласно которой общественное бытие есть не что иное, как система материальных общественных отношений, каковыми являются производственные, социально-экономические отношения. Именно такого взгляда придерживался В. И. Ленин. «Точно так же, как познание человека отражает независимо от него существующую природу, т. е. развивающуюся материю,— писал он,— так общественное по-

198

знание человека (т. е. разные взгляды и учения философские, религиозные, политические и т. п.) отражает *экономический строй* общества» ³.

Если рассматривать религию только как специфическое отображение одного лишь общественного бытия, то логично прийти к выводу, что смена одной системы социально-экономических отношений другой всегда с неизбежностью должна иметь своим следствием существенное изменение религиозных представлений. А отсюда соответственно следует, что основных этапов эволюции религии должно существовать столько, сколько существует докоммунистических общественно-экономических формаций. К такому заключению и пришли некоторые исследователи-марксисты. «Подлинно научная классификация религий,— писал итальянский марксист А. Дони-ни,— не может быть проведена без правильного понимания самого происхождения религиозной идеологии и ее развития в сменяющих друг друга фазисах развития общества. Таким образом, следует говорить только о религиях первобытного общества, рабовладельческого, феодального и капиталистического обществ. Тот, кто отступает от этого критерия, неизбежно придет, независимо от его научной подготовки, к вымышленной истории религии» ⁴.

Однако такой подход и к самой религии, и к ее эволюции в значительной степени является упрощенным, искажающим реальное положение вещей. Прежде всего следует отметить, что на ранних этапах своего развития религия не сводилась к отображению одного лишь общественного бытия. Даже более того, определяя религию как фантастическое отражение внешних сил, Ф. Энгельс специально подчеркивал, что «в начале истории объектами этого отражения являются прежде всего силы природы...» ⁵

Но если бы даже религия и была бы отражением одного лишь общественного бытия, то и в таком случае указанный выше подход был неоправданным. Суть в том, что религия никогда не была простым, непосредственным отражением общественного бытия. И это относится не только к религии, но в значительной степени и к другим формам общественного сознания, понимаемого в узком смысле.

Было бы крайним упрощением сводить отношение общественного сознания в узком смысле и общественного бытия к отношению познания и объекта познания. Общественное бытие было впервые открыто только К. Марксом и Ф. Энгельсом. До возникновения марксизма люди даже не подозревали о том, что общественное бытие существует и что их всевозможные общественные взгляды и представления имеют своим объективным источником систему социально-экономических отношений. И тем не менее общественное бытие отражалось в их сознании, определяло их сознание. В результате люди одновременно и отражали общественное бытие, и не знали о его существовании и его воздействии на их сознание. Такая, на первый взгляд, совершенно парадоксальная ситуация предполагала наличие по меньшей мере двух неразрывно связанных условий.

199

Первое из них состояло в том, что общественное бытие выступало в данном контексте не как непосредственный объект познания, а прежде всего как определенная объективная сила, которая давила на людей и заставляла их так, а не иначе действовать, ставить именно такие, а не иные цели, именно так, а не иначе оценивать общественные явления, именно так, а не иначе интерпретировать факты общественной жизни. Объективными силами, определявшими сознание и волю людей и приводившими их в движение, были объективные интересы общества или столь же объективные интересы классов, имевшие корни в социально-экономической структуре общества.

Как подчеркивал Ф. Энгельс: «Экономические отношения каждого данного общества проявляются прежде всего как *интересы*»⁶. Таким образом, общественное бытие было не столько объектом отражения, сколько материальным субстратом, порождавшим сознание; оно не столько отражалось в общественном сознании, сколько порождало его. И только порождая общественное сознание, общественное бытие тем самым отражалось в нем. А в силу этого общественное бытие отражалось в общественном сознании с необходимостью не в адекватной, а в иллюзорной форме. В этом состояло второе из условий, при наличии которых только и возможна была ситуация, когда люди отражали общественное бытие и одновременно даже и не подозревали о его существовании. Иллюзию обычно рассматривают как разновидность заблуждения. Однако она существенно отличается от обычного заблуждения. Последнее, как правило, — результат незнания. Поэтому переход от незнания к знанию обычно ведет к его преодолению. Иллюзия же есть такое искажение действительности, которое имеет своей причиной воздействие на человека какой-то объективной силы. Поэтому расширение знания само по себе не может привести к освобождению от иллюзии. Она с неизбежностью будет существовать, пока будет действовать вызвавшая ее к жизни объективная сила.

Вплоть до возникновения марксизма отражение общественного бытия в общественном сознании происходило в значительной степени в иллюзорной форме⁷. Но это отнюдь не означает, что до появления марксизма все общественное сознание в узком смысле целиком носило иллюзорный характер. Дело в том, что общественное сознание в узком смысле, взятое в целом, никогда не было отражением одного лишь общественного бытия. В нем отражались все вообще общественные явления. И эти всевозможные общественные явления были непосредственными объектами общественного познания.

У людей накопились многочисленные факты, относящиеся к самым разнообразным сферам общественной жизни. Эти факты ими так или иначе осмысливались, объяснялись, истолковывались. Самое общее истолкование этих фактов диктовалось объективными интересами людей, имевшими свою основу в социально-экономической структуре общества. Тем самым в сознании людей отражалось общественное бытие, и это отражение с неизбежностью носило иллюзорный характер. Однако в рамках этой общей иллюзии была масса моментов, адекватно отражавших социальную реальность. Объективными были накопленные факты. Истинными могли быть многие частные, а иногда и более общие истолкования. Для общественного сознания в узком смысле вплоть до появления марксизма было характерно переплетение иллюзорных и объективных моментов⁸.

Иллюзорной в целом является лишь одна форма общественного сознания. Это — религия. Но религия отличается от остальных форм общественного сознания не только тем, что является иллюзорной в целом. Суть религиозной иллюзии заключается в вере в сверхъестественную силу (или сверхъестественное влияние), от которого зависит исход конкретной человеческой деятельности и, шире, жизнь и судьба каждого конкретного человека. Каким бы фантастическим ни было представление человека о действительности, оно не является религиозным, если в нем отсутствует вера в такую силу, в такое влияние.

Тезис о том, что основным признаком религии является вера в сверхъестественную силу, вызывает возражение со стороны некоторых советских исследователей. Они утверждают, что такое определение является слишком узким. По их мнению, основным признаком религии следует считать веру просто в сверхъестественное без каких-либо дальнейших уточнений⁹.

Но независимо от того, считать ли основным признаком религии веру в сверхъестественную силу или сверхъестественное вообще, несомненно, что религия представляет собой целиком иллюзорное отображение действительности вообще, общественного бытия в особенности. И это обстоятельство само по себе, независимо от каких-либо других причин, с неизбежностью предопределяет огромную степень ее относительной самостоятельности по отношению к общественному бытию.

Одно и то же объективное содержание может быть облечено в сознании лишь в одну адекватную форму. Но иллюзорных форм его существования может быть множество. И в какую именно из этих возможных иллюзорных форм будет облечено на данном этапе развития объективное содержание, зависит от многих обстоятельств. Решающее значение среди них имеет обычно тот запас представлений, который сложился на предшествующем этапе развития. Говоря о воздействии экономического развития на эволюцию философии, Ф. Энгельс писал: «Экономика здесь ничего не создает заново, но она определяет вид изменения и дальнейшего развития имеющегося налицо мыслительного материала, но даже и это она производит по большей части

косвенным образом, между тем как важнейшее прямое действие на философию оказывают политические, юридические, моральные отражения»¹⁰. Преемственность играет важную роль в развитии любой сферы общественного сознания. Однако ни в одной из них она не является столь огромной, как в эволюции религии. Если взять ту или иную форму общественного сознания (в узком

200

7 Заказ JMi 937

201

смысле), то ее основные особенности в каждый данный момент определяются действием двух факторов. Одним из этих факторов является существующая в данном обществе система социально-экономических отношений. Здесь мы имеем дело с детерминированием состояния общественного сознания современным состоянием его объективного источника — общественного бытия. Это базисная детерминация общественного сознания. Другим фактором является вся предшествующая история данной формы общественного сознания, накопленный ранее мыслительный материал. Здесь мы имеем дело с исторической преемственностью, с детерминированием данного состояния общественного сознания прошлым его состоянием. Это историческая или культурная детерминация общественного сознания.

Из двух выделенных выше форм детерминаций главной является базисная. Общественное бытие, порождая общественное сознание и отражаясь в нем, определяют основное его содержание. Историческая, культурная детерминация обуславливает в основном лишь форму, в которую облекается это объективное содержание. Но в условиях, когда отражение общественного бытия в общественном сознании носит не адекватный, а иллюзорный характер, это означает, что именно культурная преемственность во многом определяет, в какую из множества возможных иллюзорных форм будет облечено объективное содержание.

До сих пор мы говорили об обществе вообще. Но человеческое общество всегда существовало как совокупность огромного количества отдельных, конкретных обществ — социальных организмов. Каждый такой социальный организм развивался относительно независимо от остальных подобного же рода образований, являлся относительно самостоятельной единицей исторической эволюции". Вполне понятно, что социальные организмы, даже относящиеся к одному типу, одной общественно-экономической формации, никогда не могли быть абсолютно одинаковыми. Между ними всегда существовали различия. Неодинаковыми были и их исторические судьбы. Поэтому общественно значимый опыт или культура членов каждого из таких организмов не могли в чем-то не отличаться от общезначимого опыта или культуры членов любого другого такого же социального организма.

Каждый социальный организм в принципе должен был иметь свою собственную культуру, отличную от культур других таких же социальных организмов, т. е. его члены должны были составлять определенную культурную общность. Совокупность людей, объединенных общностью культуры и сознающих эту свою общность и в то же время свое отличие от членов других таких же совокупностей, принято называть этнической общностью или этносом¹². Этническая общность есть одна из форм культурных общностей.

Если рассуждать абстрактно, то следовало бы прийти к выводу, что границы этнической общности должны совпадать с границами социального организма. Но в действительности все обстояло сложнее. Ни один социальный организм не мог существовать вечно.

202

Социальные организмы в ходе истории разделялись, сливались, исчезали, возникали. Результатом могло быть несовпадение границ социального организма с границами этнической общности. С одной стороны, население нескольких социальных организмов могло составлять одну этническую общность, а с другой, в состав одного социального организма могли входить люди, принадлежавшие к разным этническим общностям.

Вопрос о возникновении и развитии этнических общностей, об их соотношении с социальными

организмами выходит за рамки настоящей работы. Для нас важен лишь вывод о том, что в течение всей истории человечества на земле всегда существовало множество относительно самостоятельных культур. В применении к эволюции религии это означает, что в разных социальных организмах, находившихся на одной и той же стадии социально-экономического развития, могли существовать далеко не одинаковые по своей форме религиозные представления. Иными словами, развитие религии в разных социальных организмах не могло происходить абсолютно одинаково. В каждом из них оно имело свои особенности. И эти особенности невозможно понять, не принимая во внимание культурную преемственность. При этом важно отметить, что культурная преемственность не должна рассматриваться исключительно лишь в рамках одного данного социального организма. Необходимо принимать во внимание многообразные взаимные культурные влияния и заимствования. Однако все это отнюдь не означает, что можно говорить лишь о развитии множества конкретных религий, но не религии вообще, что нет общих закономерностей развития религии. Многообразие ни в малейшей степени не исключает единства. Единство эволюции религии обусловлено единством ее корней, единством причин, вызвавших ее к жизни и обусловивших ее существование. По мере того как религия все в большей степени становилась иллюзорным отражением общественного бытия, общее направление ее развития все в большей степени определялось эволюцией социально-экономического строя общества.

Единство эволюции религии было обусловлено и спецификой самой религиозной иллюзии. Характерной чертой каждой высокоразвитой религии является признание существования, наряду с миром естественным, природным, мира сверхъестественного, надприродного. Но вполне понятно, что представление о существовании двух качественно отличных и противостоящих друг другу миров не могло появиться сразу, в готовом виде. Оно могло развиваться и оформиться только постепенно. Поэтому эволюция религии, по крайней мере на первых этапах, была прежде всего процессом раздвоения мира в сознании человека. Иначе говоря, в развитии религии была своя внутренняя логика. И это обстоятельство наряду с культурной преемственностью обуславливало огромную относительную самостоятельность эволюции религии. Если при этом принять во внимание, что религия на раннем этапе была иллюзорным отражением не столько общественного бытия, сколько сил природы, то тем более

203

7*

представляется сомнительным ожидать полного совпадения этапов эволюции религии с этапами развития социально-экономического строя общества.

Эволюция общественного бытия могла определять развитие религии только в общем и целом, но ни в коем случае не в деталях. Поэтому, с одной стороны, только крупнейшие переломы в развитии социально-экономической структуры общества могли привести к изменению формы религии, да и то далеко не сразу, с другой — смена стадий в развитии религии могла происходить вне связи с изменением производственных отношений.

Основной признак всякой религии — вера в сверхъестественную силу, от которой зависит результат человеческих действий, — находит свое самое отчетливое проявление в наиболее развитых религиях классового общества. Для последних характерна вера в сверхъестественную силу, которая безраздельно господствует над человеком, которой человек не способен противостоять, перед которой он полностью беспомощен. Появление такой веры невозможно объяснить с позиций материализма, не допустив существование каких-то сил, которые действительно господствовали над человеком, но только, разумеется, сил не сверхъестественных, а естественных. Вера в сверхъестественные силы не может быть не чем иным, кроме как иллюзорным отражением действительно господствующих над человеком естественных сил. «...всякая религия, — писал Ф. Энгельс, — является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, — отражением, в котором земные силы приобретают форму неземных»¹³.

Господство над людьми естественных сил есть одна сторона явления, другая сторона которого — беспомощность людей перед этими естественными силами. Поэтому безразлично, называть ли в качестве основного корня религии господство над людьми естественных сил или же говорить, что основным ее корнем является бессилие людей перед последними.

В нашей философской и религиоведческой литературе широким признанием пользуется положение, что первоначальным корнем религии является бессилие людей перед природой. Однако само понятие бессилия перед природой до сих пор теоретически недостаточно разработано, в результате чего одни авторы, говоря о нем как о корне религии, имеют в виду не столько реальное бессилие, сколько чувство бессилия, а другие чаще всего сводят его к беспомощности человека перед грозными стихийными явлениями природы: землетрясениями,

извержениями вулканов, ураганами и т. п. В действительности, же корнем религии является реальное бессилие человека, проявляющееся в его повседневной жизни. И природы этого реального бессилия человека невозможно понять, не разобравшись в сущности человеческой деятельности, не раскрыв ее отли-

204

чия от деятельности животных. Только такой подход может позволить ответить на вопрос, который нередко встает перед исследователями: если первоначальный корень религии заключается в бессилии перед природой, то почему религия не возникла у животных, которые еще в большей степени, чем первые люди, бессильны перед природой.

С. А. Токарев в одной из работ, пытаясь найти ответ на этот вопрос, пришел к выводу, что причина появления религии именно у человека заключается в наличии у него чувства бессилия. И люди, и животные бессильны перед природой, но при этом первые чувствуют это свое бессилие, а вторые — нет. «Если нет чувства бессилия перед природой (а его нет у животных, у неодушевленных предметов), то,— писал С. А. Токарев,— не может возникнуть ни религия, ни иное какое-либо явление общественного сознания»¹⁴. С этим связано и его утверждение, что противопоставление реального бессилия и чувства бессилия не имеет под собой никакого основания и что для марксизма совершенно безразлично, выводить ли религию из реального бессилия или чувства бессилия, ибо по существу это одно и то же¹⁵.

Если в данной работе С. А. Токарев все же формально продолжал признавать, что бессилие перед природой есть «подлинный корень» религии, то в более поздней он прямо заявил, что оно всего лишь «психологическая предпосылка религии, а не ее реальный корень»¹⁶. Обращаясь к вопросу о возникновении религии, С. А. Токарев теперь приходит к выводу, что не только человек, но и животное ощущает свое бессилие перед природой. Но если животное его только ощущает, то человек не только ощущает, но и осознает¹⁷. В результате получается, что религия возникла у человека только потому, что лишь он в отличие от животных обладает сознанием.

Бесспорно, что без появления у человека сознания вообще не возникла бы у него и такая его своеобразная форма, как религия. Однако видеть причину появления религии в возникновении сознания было бы ошибкой. Человек отличается от животного, конечно, и наличием сознания, но суть его отличия от последнего заключается вовсе не в этом. Исходный пункт отличия человека от животных заключен в характере его деятельности. Животное только приспосабливается к среде, человек же производит. Деятельность человека качественно отличается от деятельности животных, и поэтому выражение «бессилие перед природой» в применении к человеку имеет совершенно иной смысл, чем в том случае, когда оно применяется к животным.

Бессилие буквально означает отсутствие силы. И важно разобраться, о какой силе идет речь. Ясно, что имеется в виду не мускульная и вообще не физическая сила. Ведь в этом отношении некоторые животные явно превосходят человека. Под силой здесь понимается способность преобразовывать, изменять природу, подчинять ее себе, властвовать над ней. Эта способность предполагает наличие определенных средств воздействия на природу, отличных

205

от органов тела, т. е. определенных орудий. Сила, таким образом, заключается в наличии у людей определенных искусственных средств, с помощью которых они могут изменять, подчинять себе те или иные природные явления.

И подобной силой люди обладали с самого момента своего появления. Поэтому бессилие перед природой по отношению к человеку всегда означало не полное отсутствие силы, а лишь недостаточность этой силы, ее отсутствие в тех или иных сферах деятельности, но ни в коем случае не во всех.

Конечно, в животном мире нет ничего похожего на обрисованную выше силу. Это бросается в глаза. Менее заметно, но столь же несомненно отсутствие в животном мире и охарактеризованного выше бессилия. А только такое и никакое другое бессилие могло породить религию.

И сила, и бессилие человека могли проявиться только в одном — в практической (прежде всего производственной) деятельности человека. Сила человека есть его практическая сила. Бессилие человека есть его практическое бессилие, бессилие его практической деятельности. Человек всегда ставит перед собой определенные цели и стремится добиться их реализации. Сила человека проявляется (в том, что он успешно в соответствии с намеченным планом добивается реализации поставленной цели; отсутствие силы — в том, что он не может обеспечить успеха своей деятельности.

Чтобы добиться реализации цели, человек должен, во-первых, располагать необходимыми для этого материальными средствами, во-вторых, предвидеть ход событий и результаты своих действий, что в свою очередь предполагает знание внутренних связей явлений. В таком случае он знает путь, ведущий к реализации цели, знает, какой образ действий нужно избрать, какие средства использовать. Человек в таком случае свободен. Он свободно принимает решения и свободно действует. Он направляет не только ход своих действий, но и ход событий. Он не только предполагает, но и располагает. Человек в таком случае властвует над объективным миром, является хозяином, господином.

Когда человек не обладает материальными средствами, которые могли бы гарантировать ему успех его практической деятельности, он, как правило, оказывается и неспособным проникнуть во внутренние связи явлений, раскрыть их внутреннюю необходимость. Практика есть основа познания. Недостаточная развитость практической деятельности человека всегда с необходимостью обуславливает и недостаточную развитость его познавательной деятельности. Когда человек не обладает материальными средствами, которые могли бы гарантировать реализацию целей, и не знает внутренних связей явлений, он тем самым оказывается не в состоянии предвидеть ход событий и результаты своих собственных действий. Он вынужден действовать вслепую, ошупью, впотьмах. Принятие того или иного решения, выбор того или иного образа действий зависят в такой ситуации не столько от сознания и воли человека, сколько от случайного стечения не зависящих от него обстоятельств. Он в

206

Т такой ситуации не направляет ход собственных действий, а тем более ход событий. Случайности, обуславливая образ действий человека, во многом определяют и результаты его действий. Именно от их неподдающегося учету и контролю стечения, а не от собственных усилий человека зависит, увенчается его деятельность успехом или же его постигнет неудача.

Человек в таких условиях находится во власти случайностей, в которых проявляется слепая необходимость природы. Последняя в форме случайностей господствует над человеком, делая его своим рабом. Бессилие человека оборачивается, таким образом, его зависимостью от слепой необходимости, его несвободой. Несвободной, зависимой является в таком случае его практическая деятельность. Вся практическая деятельность человека, таким образом, может быть разделена на два вида: на деятельность, результаты которой зависят прежде всего от самого человека,— *свободную* практическую деятельность, и на деятельность, результат которой опосредован неподдающейся контролю человека игрой случайностей,— *несвободную, зависимую* практическую деятельность. Человеческая практика всегда включала в себя как свободную, так и несвободную деятельность.

С самого начального момента появления человека существовала крайне узкая, но тем не менее реальная сфера деятельности, в которой человек обладал достаточной силой, был хозяином, был свободен. Это была прежде всего сфера деятельности по изготовлению орудий, производственная деятельность в самом узком смысле. Что же касается деятельности человека, непосредственно направленной на обеспечение его существования, то результаты ее зависели не столько от собственных усилий человека, сколько от неконтролируемой игры случайностей. В первую очередь это относится к охоте, которая была важнейшим источником средств существования первобытных людей.

Не приводя примеров, которые в изобилии можно почерпнуть из этнографической литературы, ограничимся одним лишь высказыванием Л. Я. Штернберга, в котором обобщены результаты наблюдений над жизнью современных народов, находящихся на стадии первобытного общества: «Какими же методами человек борется за свое существование? В первую очередь применяет он свои собственные силы. Наряду с грубой физической силой он применяет свое великолепное орудие — свой интеллект, свои изобретения — орудия, которые существовали уже с древнейшего известного нам периода человеческого существования. Его основной метод борьбы за существование — это метод техники, изобретений. Но вот оказывается, что все его гениальные изобретения недостаточны для борьбы с природой. При всем своем искусстве в одном случае он направляет стрелу в животное даже в самую плохую погоду и убивает его, а в другом случае при

самых благоприятных условиях делает промах, стреляет и не попадает. В одном случае он может наловить рыбы в один день столько, что ее хватит надолго, а в другом случае могут пройти целые месяцы и он не поймает ни одной рыбы.

207

Одним словом, перед ним в борьбе за существование встает «его величество случай», то, что мы называем удачей, счастьем и т. д., явление, для него совершенно непонятное, таинственное»¹⁸.

Если так велика роль случайностей в жизни наших современников, имеющих за своими плечами накопленный в течение сотен тысячелетий опыт, то тем более была она велика в ранние эпохи истории человечества.

Человеческая практическая деятельность с самого начала была раздвоена на свободную и несвободную, причем в течение крайне длительного периода сфера второй была неизмеримо более широкой, чем сфера первой. Именно это раздвоение при гигантском преобладании сферы несвободной, зависимой деятельности над сферой свободной с неизбежностью и вызвало к жизни религию.

Только наличие собственной силы хотя бы в одной сфере практической деятельности делает возможным осознание своего бессилия в других сферах, осознание своей зависимости от каких-то иных сил. И эта возможность с течением времени превратилась в действительность. На каждом шагу своей повседневной деятельности, направленной на поддержание существования, человек ощущал зависимость ее результатов не только и не столько от собственных усилий, сколько от неконтролируемой игры случайностей. Сам ход практической деятельности неопровержимо доказывал человеку существование каких-то сил, влияющих на ее результаты и тем самым на всю жизнь людей. Человек, с одной стороны, не мог не осознать гнета случайностей над собой, а с другой, не мог осознать господствующую над ним слепую необходимость природы адекватно. Власть случайностей, власть слепой необходимости природы над человеком могла быть осознана только в иллюзорной форме. Господствовавшие над человеком, определявшие течение и результаты его практической деятельности естественные силы природы были осознаны им как силы сверхъестественные, надприродные.

Религия возникла не в процессе размышления над причинами каких бы то ни было природных или социальных явлений. Осознание зависимости исхода человеческих действий от сил иных, чем естественные способности человека, пришло в ходе практических попыток во что бы то ни стало обеспечить достижение желаемых результатов. Оно первоначально выразилось в том, что оказывавшиеся то и дело недостаточными действия, реально направленные к достижению желаемого результата, начали дополняться актами поведения, которые в действительности не способствовали реализации цели, но рассматривались как абсолютно необходимые для этого. Возникший как иллюзорное восполнение бессилия несвободной практической деятельности паразитический образ действия вызвал к жизни и иллюзорный образ мысли.

Раздвоение ранее единой живой реальной практической деятельности на деятельность реальную и деятельность паразитическую имело своим неизбежным следствием раздвоение человеческого познания: наряду со *знанием* о реальных связях и реальных влияниях возникла *вера* в существование у определенных человеческих

208

действий способности каким-то непонятным, таинственным способом обеспечивать достижение желаемого результата. И здесь «вначале было дело». Не мыслительная иллюзия породила практическую, а, наоборот, практическая — мыслительную. Паразитический образ практической

деятельности вызвал к жизни иллюзорный паразитический образ мысли, отличный от логического способа мышления. Если логический образ мышления состоял в раскрытии реально существующих связей явлений, то иллюзорный — в приписывании таинственных влияний, в первую очередь — в приписывании их паразитическим человеческим действиям.

Возникнув, паразитический образ мысли вместе с породившим его паразитическим способом действия образовали то, что в этнографической науке получило название *магии*, или *колдовства*. Магия, являющаяся единством магического образа мысли и магического образа действия, существенно отличается от развитых форм религии. Она не предполагает существования наряду с реальным, естественным миром мира иллюзорного, сверхъестественного, не предполагает бытия сверхъестественных существ, вообще не предполагает бытия каких-либо других существ и предметов, кроме естественных материальных существ и естественных материальных предметов. Но с развитыми формами религии магию роднит вера в существование, кроме естественных, реальных, доступных разуму воздействий, качественно отличных от первых таинственных сверхъестественных влияний. Наличие в магии основного признака религии — веры в зависимость человеческой судьбы от таинственных, сверхъестественных влияний, сил — позволяет рассматривать магию как форму религии. Но это еще не религия в полном смысле слова. Это религия еще только становящаяся, формирующаяся. Данная ее особенность была глубоко схвачена Г. Гегелем, согласно которому магия (колдовство) есть «самая древняя религия, наиболее дикая и грубая ее форма», есть «первая форма (религии.— Ю. С.), которая, собственно говоря, еще не может быть названа религией»²⁰.

Развитие религии на этом не могло остановиться. Весь ход несвободной, зависимой практической деятельности все в большей степени убеждал человека в том, что достижение желаемого результата зависит не столько от его собственных усилий, сколько от каких-то внешних, от него не зависящих обстоятельств. И если первоначально как положительное, так и отрицательное влияние приписывается только определенным человеческим действиям, т. е. рассматривается как присущее лишь самому человеку, то в дальнейшем оно все в большей и большей степени начинает приписываться тем или иным объективным событиям. Возникает то, что обычно называется *верой в приметы*. Важно в этой связи отметить, что на первых ступенях, да и в последующем, приметы рассматривались не столько как явления, предвещающие наступление тех или иных событий, жизненно важных для человека, сколько как вызывающие своим влиянием последние.

209

В вере в приметы, т. е. в положительное или отрицательное влияние на деятельность людей тех или иных чисто случайных явлений, в иллюзорной форме нашел свое выражение факт зависимости исхода несвободной практической деятельности от не поддающейся контролю человека-игры случайностей, в форме которой проявлялась власть слепой необходимости.

В процессе дальнейшего развития свойством магического влияния стали наделяться не только события, т. е. появление или исчезновение тех или иных предметов, их изменения и т. п., но и сами эти предметы. Наряду с верой в приметы возникла вера в существование у тех или иных реальных предметов свойства магического влияния на исход человеческой деятельности и вообще на судьбу человека — примитивный, архаичный *фетишизм*. Возникновение фетишизма привело к тому, что рядом с магическими действиями, которым приписывалось свойство прямого воздействия на исход практической деятельности, появились магические действия, имеющие целью использование для обеспечения желаемого результата магических свойств материальных предметов; рядом с непосредственной магией возникла магия опосредованная.

С возникновением веры в приметы и фетишизма магический способ мышления превратился из иллюзорного образа мысли о человеческой деятельности в иллюзорный взгляд на объективный мир.

Следующий шаг состоял в переносе внимания с вещей, которым приписывалось свойство магического влияния, на само приписываемое им магическое влияние. Если первоначально магическое влияние, приписываемое вещам, рассматривалось как неотъемлемое их свойство, то в дальнейшем оно все в большей и большей степени начинает рассматриваться как нечто самостоятельное, как заключенная в вещах, обитающая в них магическая сила. Постепенно ей стала приписываться способность передаваться от одной вещи к другой, от одного человека к другому. В этнографической литературе эту силу чаще всего именуют «маной». Некоторые исследователи для обозначения данной стадии в эволюции религии применяли термин «*эманизм*». С возникновением таких представлений магические обряды начали постепенно осмысливаться как приемы использования магической силы в интересах человека.

Если первоначально магическая сила мыслилась как что-то, хотя и способное передаваться от вещи к вещи, но тем не менее не способное существовать вне вещей и без вещей, то в дальнейшем ее начали представлять как нечто, могущее существовать отдельно от вещей, как самостоятельное существо. Иллюзорное представление о реально существующих вещах постепенно перерастает в представление о существах иллюзорных, вера в существование у реальных вещей иллюзорных свойств превращается в веру в бытие, наряду с реальными предметами и существами, существ иллюзорных.

Иллюзорные сверхъестественные существа, представляющие собой оторвавшуюся, отделившуюся от вещей их магическую силу,

210

обычно именуется в этнографической литературе «духами» или «демонами». Примерами демонов являются наяды, дриады, лешие, домовые, водяные, русалки и т. п. Своеобразной категорией демонов являются души умерших. Соответственно данную стадию эволюции религии можно было бы назвать *демонизмом*. Многие исследователи применяют для ее обозначения термин «анимизм». С достижением этой стадии религия перестала быть только извращенным способом мышления о реально существующих объектах, она становится и верой в существование объектов, в действительности не существующих, верой в бытие иллюзорных существ, обладающих сверхъестественной силой. Первоначально эти сверхъестественные существа мыслились как живущие рядом с людьми. И лишь в дальнейшем постепенно оформляется представление об особом мире сверхъестественных существ, отличном от естественного мира. Однако грань между естественным и сверхъестественным (демоническим) мирами долгое еще время остается крайне неопределенной. Эти миры мыслятся как взаимопроникающие друг в друга. Возникновение веры в сверхъестественные существа оказало влияние на магическую практику. Рядом со старыми магическими обрядами возникли новые, имеющие целью либо нейтрализовать опасное влияние этих существ, либо заставить их способствовать достижению желаемых человеком результатов *'. Рассмотренная выше смена стадий развития религии не только не была обусловлена, но даже не была связана с эволюцией системы социально-экономических отношений. На самых первых этапах своего развития религия была прежде всего иллюзорным отражением господства над человеком слепой необходимости природы. И эволюция первобытной религии представляла собой прежде всего смену одних форм иллюзорного отражения этого господства другими. В основе этого развития лежало накопление и передача от поколения к поколению особого рода опыта взаимодействия с природой — опыта, который приобретался и закреплялся в процессе не-свободной практической деятельности. Этот опыт, который можно было бы назвать негативным, все в большей и большей степени доказывая человеку господство над ним внешних сил, в то же время исключал возможность проникновения в подлинную сущность этих сил и тем самым адекватного их отражения. Именно в результате накопления и передачи этого опыта шел процесс раздвоения мира в сознании человека.

Если первоначально сверхъестественная сила мыслилась как присущая самому человеку, как особая его сила, то в дальнейшем она предстала как атрибут особого мира, противостоящего человеку и властвующего над ним. Если первоначально противопоставление естественной и сверхъестественной силы выражалось лишь в различении естественных и сверхъестественных влияний человеческих действий, то в дальнейшем оно приобрело характер противопоставления естественных и сверхъестественных существ, естественного и сверхъестественного миров.

211

1

Все это, разумеется, не означает, что в сознании людей этой эпохи не отражалось общественное бытие. Оно несомненно отражалось, причем не в адекватной, а в иллюзорной форме. Начиная с определенного этапа эволюции важнейшей формой отображения общественного бытия в сознании первобытных людей стал тотемизм. Последний был иллюзорной формой осознания социально-экономического в своей основе единства человеческого коллектива²². Иллюзорный характер отражения действительности в тотемизме дал основание для характеристики его как одной из форм религии. Однако хотя такая трактовка тотемизма имеет самое широкое распространение, согласиться с ней, на наш взгляд, нельзя. Понятия иллюзии и религии далеко не тождественны. Всякая религия есть иллюзорное отражение действительности, но не всякое иллюзорное отражение действительности является религией. Могут существовать и существуют различного рода нерелигиозные иллюзии. Религией является только такая иллюзия, которая включает в качестве неотъемлемого момента веру в сверхъестественную силу, от

которой зависят ход и исход человеческих действий, веру в сверхъестественное влияние на судьбу человека. Если подобного рода вера отсутствует, иллюзия не может быть охарактеризована как религиозная, сколь фантастическими ни были бы составляющие ее представления.

Сущность тотемизма в его исходной форме заключается в вере в глубокое тождество членов того или иного человеческого коллектива с особями определенного вида животных. Этот вид животных, а тем самым и каждое животное данного вида, является тотемом данной группы людей, а тем самым и любого из ее членов. Животные, являвшиеся тотемом, никогда не наделялись в воображении людей способностью сверхъестественным образом влиять на их дела. Поэтому тотемизм в его исходной форме не был религией.

Но в процессе своего оформления и развития тотемизм оброс значительным числом всевозможных ритуальных действий, многие из которых приобрели характер магических обрядов. Тем самым он оказался теснейшим образом связанным с формирующейся религией — магией. Однако сам он не стал религией даже тогда, когда возникли представления о тотемистических предках. Эти представления в отличие от рассмотренных выше религиозных верований возникли в форме мифов, были мифологическими.

Вопрос о природе мифов и об отношении мифологии к религии является одним из самых спорных²³. Не вдаваясь в обсуждение этой сложной проблемы, остановимся лишь на тех моментах, которые необходимы для решения задачи, поставленной в данной работе.

Прежде всего миф есть произведение словесности. В своей исходной форме он представляет передающееся из уст в уста повествование, в котором те или иные природные или социальные явления истолковываются и объясняются как результаты действий определенных персонажей — героев этого рассказа.

Первыми объектами такого истолкования, объяснения были действия людей, причем не обыденные, диктуемые обстоятельством-

212

вами, всем понятные, а обрядовые, ритуальные, передаваемые от поколения к поколению и совершаемые в силу традиции. И здесь также «вначале было дело». Положение, что миф возник из ритуала, одним из первых было выдвинуто У. Робертсоном Смитом²⁴. Оно получило обоснование в трудах значительного числа исследователей²⁵.

Первые мифы были тотемистическими. Исполняемые членами коллектива, ряжеными под тотемное животное, ритуальные тотемистические пляски стали истолковываться как сцены из жизни далеких предков, а эти предки начали рассматриваться как существа, бывшие одновременно и людьми и животными, как полулюди-полуживотные. Передаваясь из поколения в поколения, описания и объяснения этих обрядов стали разворачиваться в более или менее связные повествования о жизни и похождениях тотемистических предков. Когда становление тотемистических мифов завершилось, обряды, давшие им начало, выступили как инсценировки этих мифов, драматические иллюстрации к ним²⁶.

Вместе с возникновением тотемистической мифологии оформилось представление об особой отдаленной эпохе, во время которой происходили события, описанные в мифах. Мир, каким он был в мифологическую эпоху, рассматривался как качественно отличный от мира, каким он является в настоящее время. С раздвоением в сознании людей времени на мифическое и реальное произошло и раздвоение мира на мир мифический, существовавший в мифическое время, и мир реальный, существующий в настоящее время.

Бесспорно, что тотемистические предки суть существа фантастические, иллюзорные; иллюзорным, фантастическим является и мифический мир. Но можно ли на этом основании относить описанные выше представления к религии? На наш взгляд, нет. Несомненно, что все сверхъестественные существа есть существа иллюзорные, фантастические. Но это отнюдь не значит, что все фантастические существа, в бытии которых люди убеждены, являются существами сверхъестественными в том смысле, в котором это понятие употребляется по отношению к продуктам религиозной фантазии.

В термин «сверхъестественное существо» можно вкладывать различное содержание. Но если исходить из определения религии как веры в сверхъестественную силу, то под сверхъестественным существом следует понимать только такое фантастическое существо, которое наделяется людьми способностью сверхъестественным образом влиять на судьбу человека. Тотемистические предки такой способностью не наделялись. Поэтому сверхъестественными существами их назвать нельзя. Соответственно не может быть охарактеризован как сверхъестественный и мифический мир.

В литературе отсутствует специальный термин для обозначения фантастических, иллюзорных существ, в бытие которых люди верят, но которых они не наделяют сверхъестественной силой. А между тем нужда в таком термине существует. Отсутствие его, в частности, не позволяет адекватно передать первобытные представления о мире. Сталкиваясь с подобного рода порождениями фантазии первобытных

людей, исследователи нередко называют их духами, даже богами, хотя, как выясняется из дальнейшего изложения, эти существа, согласно представлениям людей, никакого влияния на их жизнь не оказывают²⁷. В дальнейшем изложении для обозначения такого рода фантастических существ будет использоваться термин «фантон» (от греч. *фант* — «воображение» и *он* (*онтос*) — «сущее»).

Первыми фантонами были тотемистические предки. В дальнейшем круг их значительно расширился. Если первые мифы появились как истолкование тотемистических ритуальных действий, то в дальнейшем действиями тех или иных существ стали объясняться самые различные явления. Широкое распространение имели мифы о культурных героях — существах, которые ввели те или иные обычаи, нормы, общественные институты, элементы материальной культуры. Первоначальные представления о культурных героях очень близки к представлениям о тотемистических предках. В дальнейшем культурные герои индивидуализируются, получают собственные имена.

Во многих мифах речь идет, казалось бы, не о фантастических существах. В них фигурируют реально существующие животные и реально существующие явления природы (солнце, луна и т. п.). Но и животные, и эти явления выступают в мифах не в том качестве, в котором они реально существуют, а как персонажи, действиями которых объясняются те или иные признаки, свойства природных объектов, иначе говоря, они тоже являются фантонами.

Первоначальные мифы не имели прямого отношения к религии. Трудно сказать, какое из двух рассмотренных выше представлений об иллюзорных мирах: сверхъестественном (демоническом) и мифологическом (фантоническом) — возникло раньше. Но, несомненно, некоторое время они существовали в сознании людей параллельно, не сливаясь. Об этом говорят данные этнографии. У многих народов, например, зафиксировано проведение строгого различия между двумя типами предков: предками тотемистическими и предками, умершими не в столь отдаленное время.

Но в дальнейшем грань между мифологическим и демоническим мирами стала постепенно стираться.

Мифический мир стал все в большей степени мыслиться и как существующий в настоящее время.

Демонический мир все в большей степени стал представляться и как существовавший в прошлом.

Постепенно стала стираться грань между демонами и фантонами. С одной стороны, фантоны (разумеется, не сразу и не все) стали наделяться способностью сверхъестественного влияния на жизнь людей, т. е. превращаться в сверхъестественные существа. С другой стороны, демоны (также не сразу и не все) начали становиться персонажами мифов. Их действиями стали объясняться те или иные природные явления. Так наряду с нерелигиозной мифологией возникла мифология религиозная. В результате религия, которая возникла вовсе не из потребности объяснения природных и социальных явлений, стала служить и этой цели. Это привело к определенному изменению ее структуры.



Религия при своем возникновении носила чисто практический характер. Это особенно наглядно можно видеть на примере магии. Возникшая непосредственно как паразит на теле живой человеческой практики, эта форма религии явственно обнаруживает свое происхождение. Она предстает прежде всего как множество разнообразных действий, долженствующих сверхъестественным путем обеспечить достижение желаемого результата. Неразрывно связанные с этими действиями магические верования не имеют никакого самостоятельного значения. В возникших из магии более развитых формах религии первобытного общества, в которых противопоставление естественного мира и сверхъестественной силы не ограничивается различием лишь естественных и сверхъестественных влияний человеческих действий, а приобретает характер противопоставления естественного и сверхъестественного миров, верования становятся более сложными. Однако при всех изменениях религия никогда не теряла своей преимущественно практической природы.

Она никогда не представляла собой просто веры в сверхъестественный мир, а всегда — веру в существование сверхъестественной силы, от которой зависит настоящее и будущее человека. Соответственно в центре внимания верующего всегда был вопрос не о природе и устройстве сверхъестественного мира, а о действиях, которые ему необходимо предпринять с тем, чтобы обеспечить благоприятное влияние сверхъестественных сил на его судьбу и отворотить неблагоприятное.

Вера в сверхъестественную силу, определяющую исход практической деятельности человека, а тем самым и его судьбу, и вера в действия, с помощью которых человек может так повлиять на сверхъестественную силу, что она будет способствовать или по меньшей мере не мешать реализации его планов, неотделимы друг от друга, представляют две стороны одного и того же. Там, где нет первого момента, там нет и второго, и наоборот. Культовые, обрядовые действия были неотъемлемым признаком религии наряду с проявляющимися в этих действиях и не существующими без этих действий верованиями, которые можно было бы назвать практическими верованиями.

Долгое время обрядовыми действиями и неразрывно связанными с ними практическими верованиями религия полностью исчерпывалась. С возникновением демонизма и началом слияния демонического и мифического миров в ней наряду с двумя названными элементами появились представления, хотя и тесно связанные с обрядами и практическими верованиями, но тем не менее обладающие относительной самостоятельностью по отношению к ним, — религиозные мифы. Однако сколько-нибудь существенной роли эти мифологические представления не играли. Религия и после этого продолжала сохранять свой по преимуществу практический характер.

Эволюция первобытной религии носила своеобразный характер. С возникновением веры в сверхъестественные существа не исчезла вера в существование в вещах магической силы (эманизм) и вера в существование у реальных вещей свойства влиять на жизнь и

215

деятельность человека (фетишизм), так же как с появлением веры в приметы и фетишизма не исчезла вера в свойство определенных человеческих действий непосредственно влиять на исход человеческой деятельности (собственно магия, колдовство). Начало слияния демонического и мифического миров не привело к исчезновению представлений, в которых демоны и фантомы выступали как две совершенно различные категории иллюзорных существ.

Характерной особенностью развития религии является то, что с возникновением новых религиозных представлений старые не исчезают, а продолжают существовать наряду с ними даже в том случае, когда они находятся с ними в явном противоречии. Старые представления и обряды с возникновением новых частично претерпевают изменения, частично сохраняются в своем исходном виде. В результате с переходом религии на новую стадию все ранее пройденные стадии продолжали сохраняться, но теперь уже только как различные ее формы. В таких условиях сам переход от одной стадии эволюции религии к другой выступал внешне как появление рядом с уже существующими формами религии новой, ранее не существовавшей ее формы. Именно это обстоятельство дало некоторым исследователям основание утверждать, что можно говорить лишь о формах, но не стадиях эволюции первобытной религии ².

Религия в течение всего периода доклассового общества не представляла собой сколько-нибудь стройной системы взглядов. Она являлась беспорядочным нагромождением самых разнообразных верований и обрядов, в котором ведущая роль принадлежала последним.

У разных народов в зависимости от особенностей их исторического развития, специфики их хозяйственной деятельности и т. п. на первый план выступали далеко не одни и те же формы религии. В религии аборигенов Австралии, например, на первый план выступала магия. Демонические представления хотя у них существовали, но не играли сколько-нибудь существенной роли. У находившихся примерно на той же стадии общественного развития веддов Шри Ланка магия была развита крайне слабо. Важнейшим элементом их религиозных представлений был демонизм. С этим связано существование у них шаманов — особого рода «специалистов» по общению с демонами. В Полинезии самое широкое распространение имел эманизм — вера в безликую магическую силу. В религиозных представлениях стоявших на той же стадии развития народов Западной Африки важное место занимал фетишизм.

У различных народов одни и те же формы религии выступали по-разному. В Меланезии и у многих народов Африки южнее Сахары демонизм выступал прежде всего в виде культа предков. У большинства народов Сибири культ предков отсутствовал, одним из главных проявлений демонизма была у них вера в демонов — хозяев природы. В свою очередь культ демонов природы в зависимости от образа жизни того или иного народа может выступать

216

по-разному. У эскимосов и народов Сибири он выступал как промысловый культ, у народов Западной Африки — как аграрный культ.

Если теперь учесть, что все описанные выше формы религии могли сочетаться, образуя самые различные комбинации, и даже взаимно проникать друг в друга, то нетрудно представить, насколько различными могли быть религиозные представления у разных народов, даже находившихся на одних стадиях развития. И они действительно были различными. Каждая этническая общность имела свой собственный набор верований и обрядов, отличный от тех их комплексов, которые были присущи другим таким же общностям, или, иными словами, обладала собственной, только ей свойственной, специфичной для нее религией.

В религиоведческих работах часто говорится о религии аборигенов Австралии, народов Сибири и т. п. Но всегда необходимо иметь в виду, что религия австралийцев существовала как совокупность религий отдельных племен. Религии отдельных австралийских племен иногда могли отличаться наличием или отсутствием тех или иных элементов, степенью их развитости. У одних племен, например, существовали зачатки шаманизма, у других их не было. Но даже в тех случаях, когда наборы религиозных представлений и обрядов у тех или иных племен аборигенов включали в себя одни и те же элементы и примерно в одной и той же пропорции, они тем не менее всегда отличались, если не по существу, то по способу совершения тех или иных обрядов, по оттенкам тех или иных верований. Иными словами, в первобытном обществе религия всегда существовала как составная часть культуры той или иной этнической общности и вместе с другими ее элементами выполняла как этноинтегрирующую, так и этнодифференцирующую функцию. Она носила совершенно четко выраженный этнический характер. Но это своеобразие и неповторимость религиозных представлений у разных народов ни в малейшей степени не исключали единства эволюции первобытной религии. С возникновением демонизма и началом слияния демонического и мифологического миров в религиозных представлениях постепенно все в большей степени стало отражаться общественное бытие. Отношения как внутри сверхъестественного мира, так и между существами этого мира и людьми в значительной степени мыслились как подобные тем, что существовали внутри человеческих коллективов и между коллективами. Начало имущественного и социального расслоения внутри общества нашло свое отражение и закрепление в представлениях о том, что магической силой (маной) обладают не все люди, а только некоторые из них. И все же вплоть до перехода к классовому обществу религия продолжала оставаться иллюзорным отражением прежде всего господства над человеком слепой необходимости природы. Перелом наступил только с появлением классов и государства.

217

Дальше демонизма развитие религии в первобытном обществе не пошло. Он был последней и высшей формой первобытной религии. Если подходить в основном с внешней стороны, то эволюция религии в предклассовом и классовом обществе предстанет перед нами в основном лишь как естественное продолжение предшествующего ее развития — как завершение движения по линии все более полного раздвоения мира в сознании человека.

Расслоение в обществе, выделение из среды ранее равных общинников могущественной аристократии находит свое иллюзорное отражение в расслоении сверхъестественного мира, в выделении из среды равных по значению сверхъестественных существ несколько особо могущественных — богов. Боги в отличие от демонов всегда имели собственные имена. Вполне понятно, что социальные сдвиги породили представления о богах не прямо, непосредственно, а обусловив соответствующую переработку ранее существовавших представлений. Последние послужили идейным материалом, из которого под влиянием коренного изменения условий жизни людей возникли представления о богах. Интересно отметить, что основной идейный материал для формирования представления о богах дал не столько демонический, сколько мифологический мир.

Окончательное оформление *политеизма* происходит уже в готовом, ставшем классовом обществе, где боги приобретают облик грозных владык, правящих миром и распоряжающихся судьбами людей. Соответственно изменяется характер культа. Целью обрядовых действий становится умилоствление богов.

Образование крупных централизованных деспотий находит отражение в выделении из среды более или менее равных божеств верховного бога. Логическим завершением движения в этом направлении является *монотеизм*. Возникновение вначале политеизма, а затем монотеизма сопровождается все большим обособлением сверхъестественного мира от естественного. Если демоны чаще всего живут рядом с людьми, то боги все больше отделяются от них. Их обителью становится небо. Все более отчетливо осознается грань между естественным и сверхъестественным, что, в частности, выражается в появлении понятия о чуде.

Но за обрисованным выше изменением религии скрывается неизмеримо более глубокая ее перестройка, связанная с метаморфозой ее корней. Если до возникновения классового общества главным источником религии было практическое бессилие человека перед слепой необходимостью природы, то с расколом общества на классы основным ее корнем все в большей степени становится практическое же бессилие людей, но теперь уже перед слепой необходимостью общественного развития.

Власть слепых сил общества проявлялась по-разному. Прежде всего она, так же как и власть слепой необходимости природы, лаходила свое проявление в зависимости судьбы каждого

человека от неподдающегося его контролю стечения обстоятельств, от игры случайностей. В первобытном обществе над человеком господствовали прежде всего случайности природы. В классовом обществе на первый план выдвинулись случайности, источником которых является структура общества.

«Страх перед слепой силой капитала,— писал В. И. Ленин, обращаясь к вопросу о причине существования религии при капитализме,— которая слепа, ибо не может быть предусмотрена массами народа, которая на каждом шагу жизни пролетария и мелкого хозяйчика грозит принести ему и приносит «внезапное», «неожиданное», «случайное» разорение, гибель, превращение в нищего, в паупера, в проститутку, голодную смерть,— вот тот *корень* современной религии, который прежде всего и больше всего должен иметь в виду материалист...»²⁹

В докапиталистических классовых общественно-экономических формациях действуют иные общественные силы, но их проявление носит столь же слепой характер. Налоговый гнет, ростовщичество, произвол представителей господствующего класса, война могли поставить ведущего свое хозяйство крестьянина на грань голодной смерти, лишит его жены и детей, превратить в бездомного бродягу, бесправного раба, наконец, оборвать его жизнь.

Не следует полагать, что в классовом обществе случайности сказывались только на жизни представителей эксплуатируемых низов. В азиатских деспотиях любой самый высокопоставленный вельможа мог быть в любое время по произволу властителя лишен должности, богатства, брошен в тюрьму, лишен жизни. Но и сам деспот, столь легко распоряжавшийся судьбой своих подданных, всегда жил в вечном страхе перед изменами, заговорами. Действие слепых сил капитала могло привести и приводило к разорению не только мелкого хозяйчика, но и сравнительно крупного капиталиста. Изменение рыночной конъюнктуры в обстановке ожесточенной конкурентной борьбы ведет к тому, что одни предприниматели выигрывают, укрепляют свои позиции, другие — несут потери.

Описанная форма проявления слепых сил общества, взятая сама по себе, могла способствовать закреплению практических верований и обрядов, а также дальнейшему раздвоению мира в сознании людей, но не больше.

Во власти случайностей над каждым человеком находит свое проявление раскол общества на классы, из которых один присваивает труд другого. Но этот являвшийся следствием действия слепой необходимости общественного развития раскол общества проявлялся и непосредственно во взаимодействии классов, в столкновении классовых интересов. И, выступая в такой форме, власть слепой необходимости общественного развития привела в конечном счете к преобразованию внутренней структуры религии, к появлению в ней нового элемента — идеологии.

Хотя, как уже указывалось, судьба каждого представителя господствующего класса, взятого в отдельности, и зависела в определенной степени от игры случайностей, экономическое и вообще со-

циальное положение этого класса, взятого в целом, было самым благоприятным. Его члены были избавлены от изнурительного физического труда, всегда имели не только все необходимое для жизни, но и нередко утопали в роскоши. Поэтому они были кровно заинтересованы в сохранении существующих порядков. Но для этого нужно было заставить людей, за счет труда которых они жили, смириться со своей участью.

Выгодный для господствующего класса образ поведения навязывался угнетенным прежде всего при посредстве государственной машины. Однако физического принуждения никогда не было достаточно, всегда нужно было принуждение духовное. И как средство последнего возникла идеология.

Если вполне сложившаяся наука существует в форме теорий, то вполне оформившаяся идеология — в форме учений. Соотношение теории и учения носит сложный характер. Не всякая теория есть учение. Это прежде всего относится к естественнонаучным теориям. Не всякое учение есть теория. Это относится прежде всего к религиозным учениям. В определенных случаях учение может быть одновременно и теорией и соответственно теория — учением. Но независимо от того, представляет собой учение теорию или не является ею, оно всегда представляет собой руководство к действию. Всегда представляя собой определенную программу поведения в обществе, диктуемую в антагонистических формациях классовыми интересами, всякое учение с

неизбежностью должно включать в себя обоснование этой программы. Это обоснование является определенной интерпретацией общественных явлений, определенным их объяснением. Когда речь идет об идеологии господствующего класса, объяснение общественных явлений всегда представляет собой одновременно оправдание существующих порядков.

Программа поведения совсем не обязательно составляет особую часть учения, существующую рядом с интерпретацией общественных явлений. Истолкование общественных явлений всегда предполагает определенную их оценку. Давая ту или иную оценку общественным явлениям, учение тем самым определенным образом ориентирует человека. Оценивая явление как положительное, достойное всяческой похвалы, учение тем самым побуждает человека выступить в его защиту.

Первые учения возникли как учения религиозные. Они возникли в рамках религии как новая ее составная часть, наряду с практическими верованиями и обрядами. На ранних этапах эволюции религии классового общества религиозные учения обычно возникали как своеобразная «надстройка» над уже существующими практическими верованиями и обрядами. В качестве материала широко использовались существующие мифологические представления, и нередко сами идеи выступали в значительной степени в мифологической оболочке. Однако они никогда не сводились к мифологии и не всегда включали все мифы. В свою очередь и мифология могла и после возникновения учения сохранять по отношению к нему определенную самостоятельность.

220
Возникновение религиозного учения обычно оказывало огромное влияние на все остальные части религии. Оно имело своим следствием постепенное превращение религии из беспорядочного нагромождения самых разнообразных обрядов, верований, мифов в определенную систему. И эта система была тем более стройной, чем большую роль играла в ней религиозная идеология.

Религиозное учение, как и любое другое учение, определенным образом истолковывая и оценивая те или иные общественные явления, давало соответствующее направление поведению человека.

Религиозный его характер состоял в том, что определенная интерпретация и оценка общественных явлений и соответствующий образ поведения обосновывались ссылкой на сверхъестественные силы. В этих учениях существующий общественный порядок выступал как производное от действия сверхъестественных сил, а следование предлагаемой программе поведения — как способ заслужить благоволение последних и отвратить от себя их гнев.

Таким образом, религиозные учения были практическими не в меньшей степени, чем практические верования. Но если последние были прежде всего связаны с обрядовыми, ритуальными действиями, первые — с поведением человека в целом. Основная идея религиозных учений состояла в том, что одними лишь обрядами добиться помощи со стороны сверхъестественных сил невозможно. Необходим определенный образ повседневного поведения человека в обществе, определенный образ жизни.

Сверхъестественная сила, установившая определенные нормы поведения, рассматривалась в этих учениях как постоянно вмешивающаяся в жизнь людей с целью добиться от них соблюдения этих правил. Всякое отклонение от них рано или поздно с неизбежностью влекло за собой кару.

Первоначально это наказание мыслилось как такое, которое должно было постигнуть человека в естественном мире, в течение его земной жизни.

Сложнее обстояло дело с наградой тем представителям угнетенных масс, которые будут неуклонно следовать предписаниям религиозного учения. Трудно было пообещать им что-либо существенное в земной жизни, ибо такое обещание просто не выдержало бы столкновения с действительностью. Но на протяжении длительного времени и угрозы сверхъестественной кары, дополняемой надеждой отвратить от себя те или иные конкретные несчастья и добиться реализации тех или иных конкретных целей путем как соблюдения норм, так и совершения обрядов, было достаточно, чтобы держать угнетенных в повиновении.

Развитие классового общества сопровождается обострением антагонизмов. Рано или поздно растущее недовольство масс, связанное с осознанием своего бедственного положения и несправедливости существующих порядков, делает описанную выше форму духовного подавления недостаточной. Но тот же самый процесс обострения классовой борьбы с неизбежностью ведет к возникновению новых форм идейного порабощения масс.

221

Конкретная судьба каждого представителя угнетенного класса во многом зависела от стечения обстоятельств. Но как бы судьба ни складывалась для того или иного труженика, для всех их вместе-взятых, из поколения в поколение оставалось одно: тяжкий подне-.БОЛЬНЫЙ труд,

необеспеченное полуголодное существование, дикий произвол вышестоящих — все то, что может быть в целом обозначено как социальный гнет.

Социальный классовый гнет был формой проявления власти слепой необходимости общественного развития, хотя и тесно связанной, но тем не менее отличной от такой его формы, как просто-гнет случайностей общественной жизни над каждым конкретным человеком. И это проявление власти слепой необходимости общественного развития нашло своеобразное отражение в общественном сознании. Социальный гнет со всеми его многообразными проявлениями, включая всевозможные несчастья, разорение, нищету, голод, гибель и т. п., был осознан как зло, а социальная действительность соответственно предстала перед людьми как мир, в котором царит зло.

И перед массами с неизбежностью встал вопрос о том, как избавиться от зла, как спастись от него. Но никакой реальной возможности избавления от социального гнета на всем протяжении истории классового общества, исключая лишь эпоху позднего капитализма, не существовало. В течение всего этого времени уничтожение эксплуатации человека человеком было объективно невозможно. Раскол общества на классы проистекал не из злой воли тех или иных групп людей, а диктовался объективными законами общественного развития. В силу этого любая попытка угнетенных классов покончить с социальным гнетом с неизбежностью была обречена на неудачу. Здесь не могли помочь никакие самые титанические усилия.

И это объективное бессилие эксплуатируемых масс покончить с угнетением и угнетателями было главной и основной формой проявления беспомощности людей перед слепыми силами общественного развития, отличной от простой зависимости их существования от игры случайностей жизни.

Передаваемый от поколения к поколению горький опыт убеждал угнетенных, что естественным образом избавиться от зла невозможно. Отсюда с неизбежностью поиски сверхъестественного пути к спасению от зла. Естественных сил, которые могли бы покончить с господством зла, не существовало, оставалось поэтому надеяться только на сверхъестественную силу. Идея сверхъестественного спасения была, таким образом, порождением практического бессилия людей перед социальным гнетом, а тем самым перед слепой силой общественного развития.

Социальный гнет, который одну — при этом большую — часть общества обрекал на лишения, другой его части обеспечивал совершенно иные условия существования. Сопоставление и сравнение образов жизни этих двух частей общества, осознание, пусть самое смутное, того, что одна из них живет за счет другой, что богат-

222

ство одних оборачивается нищетой для других, наблюдение фактов полного произвола и прямого издевательства членов одной части общества над представителями другой его части с неизбежностью порождали в угнетенных массах представление о том, что в мире царит не просто зло, а несправедливость. Отсюда стремление не просто избавиться от зла, а восстановить справедливость: с одной стороны, отомстить угнетателям за причиненное ими зло, с другой — обеспечить себе счастливую долю.

Но восстановить справедливость своими силами, обеспечить ее господство в реальном мире было невозможно. Результат — возникновение идеи сверхъестественного восстановления справедливости — еще одно порождение практического бессилия людей перед социальным гнетом, еще одно иллюзорное отражение власти над человеком слепых сил общественного развития. Идея сверхъестественного восстановления справедливости тесно связана и нередко переплетается с идеей сверхъестественного спасения, однако она полностью не совпадает с последней.

Невозможность восстановления справедливости своими силами в естественном мире побуждала возлагать надежды на сверхъестественные силы и сверхъестественный мир. Еще в первобытную эпоху возникли представления о посмертном существовании, о загробном мире. Однако они не играли сколько-нибудь существенной роли. Теперь они стали наполняться новым содержанием. Идея сверхъестественного восстановления справедливости приняла форму представления о посмертном воздаянии — загробной награде и загробном возмездии. «Бессилие эксплуатируемых классов в борьбе с эксплуататорами, — писал В. И. Ленин, — так же неизбежно порождает веру в лучшую загробную жизнь, как бессилие дикаря в борьбе с природой порождает веру в богов, чертей, в чудеса и т. п.»³⁰.

Загробное воздаяние предполагает существование загробного суда, перед которым должны предстать после смерти все люди. Этот суд способен восстановить нарушенную в естественном

мире справедливость только при том непереносимом условии, если при вынесении решений будет исходить исключительно лишь из оценки дел представших перед ним людей, причем из оценки этих дел как добрых или злых, но ни в коем случае не из бывшего положения этих людей в обществе. Идея загробного воздаяния, таким образом, с неизбежностью предполагает признание равенства всех людей перед загробным судом.

Идея сверхъестественного спасения, а тем более идея загробного воздаяния была несомненно формой протеста масс против существующих общественных порядков. Но это была такая форма протеста, которая утешала угнетенных и примиряла их с реальностью. Именно поэтому эти идеи могли быть использованы господствующими классами. В них, особенно в идее загробного воздаяния, идеологи господствующего класса нашли то, что им недоставало. Они теперь могли пообещать представителям угнетенных масс награду за следование предписаниям религиозного учения — блаженство на том свете.

223

Судьба идей спасения и посмертного воздаяния, зародившихся в низах общества, была в разных исторических условиях неодинаковой. В одних случаях эти идеи подхватывались идеологами господствующего класса, разрабатывались ими и входили в качестве более или менее важного момента в создаваемые ими религиозные учения. В других случаях учения о спасении и посмертном воздаянии создавались идеологами низов и лишь в дальнейшем приспособлялись к нуждам господствующего класса.

В результате появления идей спасения и восстановления справедливости религия оказалась способной не только запугивать людей, но и утешать их. Появление идеи загробного воздаяния создало для религии возможность признать и в то же время оправдать существование социальной несправедливости. В самых развитых религиях это приобрело форму идеи неизбежности мирового зла и его необходимости как средства испытания людей в естественном мире с целью выявления достойных награды в мире сверхъестественном. Соответственно иной характер приобрело противопоставление мира естественного и мира сверхъестественного. Мир естественный предстал теперь как такой, в котором царит зло, мир сверхъестественный — как такой, в котором происходит восстановление справедливости, постоянно нарушаемой в естественном мире, как такой, в котором праведных ждет награда, а неправедных — наказание за все совершенное ими в земной жизни.

Только с включением идей сверхъестественного спасения или посмертного воздаяния, или той и другой одновременно, религиозное учение стало одновременно учением и этическим в полном и точном смысле слова. Соответственно окончательно оформилась религиозная мораль. Требования религиозного учения к человеку превратились в его требования к самому себе. Долг и совесть стали теперь побуждать человека соблюдать нормы, которые предписывало религиозное учение. Только с появлением учения о сверхъестественном спасении и загробном воздаянии религия стала подлинным опиумом народа. Таковую религию не нужно было навязывать. Забитые, задавленные нуждой люди сами жадно тянулись к ней в поисках утешения, выхода из безвыходного положения.

Именно такие и только такие религии имел в виду К. Маркс, когда писал: «Религиозное убожество есть в одно и то же время *выражение* действительного убожества и *протест* против этого действительного убожества. Религия — это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она — дух бездушных порядков. Религия есть *опиум* народа»³¹.

Религии, которые включают в себя учение о спасении или загробном воздаянии, столь существенно отличаются от всех других религий классового общества, что требуют особого названия. Их можно было бы назвать *религиями спасения* или, используя термин, который давно уже употребляется в религиозно-научной литературе, *сотериологическими* религиями (от греч. *сотериа* — спасение и *логос* — учение). Соответственно идею спасения и идею загробного воздаяния можно было бы именовать сотериологическими идеями.

224

Только в сотериологических религиях в полной мере воплощены все основные особенности религии классового общества. Лишь сотериологические религии порождены почти исключительно бессилием человека перед слепыми силами общественного развития. И это резко противопоставляет их первобытной религии, порожденной в основном бессилием человека перед слепой необходимостью природы. Различие объективной основы с неизбежностью определяет качественное отличие сотериологических религий классового общества от первобытной религии. Это различие столь велико, что некоторые исследователи, абсолютизируя его, приходили к выводу

о том, что в первобытном обществе религии вообще не было. Этот вывод ошибочен. Религия в первобытном обществе несомненно существовала. Чертой, роднящей первобытную религию с религией классового общества, является вера в сверхъестественную силу, от которой зависит судьба каждого конкретного человека. Это дает основание и ту и другую в одинаковой степени характеризовать как религию. Но одновременно несомненно наличие глубокого различия между первобытной религией и сотериологическими религиями классового общества.

В центре внимания верующего первобытной эпохи находится не сверхъестественная сила, а естественный мир со всеми его делами. Сверхъестественная сила представляет для него интерес лишь постольку, поскольку от нее зависит исход его реальной практической деятельности в этом реальном естественном мире. Соответственно важнейший вопрос заключается в том, что нужно делать (или чего не нужно делать), чтобы обеспечить благоприятное воздействие сверхъестественных сил на исход человеческих действий и отвлечь неблагоприятное.

Средством, обеспечивающим желаемое влияние сверхъестественных сил, являются обрядовые, ритуальные действия, отличные от естественных, практических действий.

Сотериологическая религия классового общества стремится поставить в центр внимания верующего сверхъестественный мир. Этот последний выступает в ней как такой, в котором после смерти с неизбежностью окажется любой человек и в котором каждого ждет награда или наказание в зависимости от образа его поведения в естественном мире. Соответственно в качестве важнейшей цели, стоящей перед человеком, выдвигается обеспечение загробного блаженства и отвращение загробного наказания. Добиться реализации этой цели можно только путем неуклонного соблюдения норм поведения, диктуемых религиозным учением. Эти нормы поведения, выступающие как производное от воли сверхъестественных сил, в конечном счете имеют своей основой интересы эксплуататорского класса.

Сотериологические религии возникают далеко не сразу с переходом к классовому обществу. Они являются довольно поздним продуктом его развития. Что же касается ранних религий классового общества, то, существенно отличаясь от первобытной религии по своей функции, а также рядом важных черт, они в то же время некоторыми своими особенностями были близки к последней.

225

Ранние религии классового общества необычайно разнообразны, что связано с особенностями развития тех или иных народов. «Все религии древности,— писал Ф. Энгельс,— были стихийно возникшими племенными, а позднее национальными религиями, которые выросли из общественных и политических условий каждого народа и срослись с ними»³². Каждая из таких религий была связана с определенной этнической общностью и представляла собой неотъемлемую часть культуры этой общности. На данном этапе эволюции религиозная общность представляла собой не самостоятельное явление, а была моментом этнической общности. Этнический характер ранних классовых религий совершенно отчетливо проявляется в способе их обозначения. Они, как правило, называются по именам тех этнических общностей, религиями которых являются: древнеегипетская религия, древнегреческая религия и т. п.

Однако наличие ярко выраженной этнической специфики ни в малейшей степени не исключает существования у всех ранних религий классового общества общих существенных черт. Все эти религии являются политеистическими. Каждая из них представляет собой совокупность культов большого количества богов. И хотя один из этих богов (в разное время не один и тот же) считался главным, ни одна из таких религий не представляла собой сколько-нибудь стройной системы. Они были нагромождениями самых различных верований, включая не только политеистические, но и демонические, фетишистские, магические, а также многообразных обрядов, большого числа мифов. «Египетская религия,— писал М. Коростовцев об одной из таких ранних религий классового общества,— представляет собой очень сложный феномен, соединение часто противоречивых, а порой и взаимоисключающих верований, возникших в разные времена и в разных частях страны»³³.

Ни в одной из этих религий не было одного единого религиозного учения, которое бы охватывало и объединяло все входившие в ее состав религиозные представления, что не исключало существования мифологических и теологических систем. И вообще в применении к этим религиям говорить о религиозных учениях в точном смысле слова не приходится. Можно говорить лишь об отдельных идеях, которые выражались в разных формах, включая и мифологическую. И важнейшей из них была идея вечности, незыблемости, святости существующего общественного порядка вообще, существующей власти в первую очередь.

По представлениям древних египтян, существующий общественный порядок был создан богами.

Первыми царями были сами боги, а современные правители — фараоны являются потомками богов и их земным воплощением³⁴. Поэтому всякое посягательство на власть фараона есть преступление

против богов, которое не может остаться безнаказанным. Согласно одному из древнеегипетских мифов, когда люди замыслили злые дела против бога Ра, который был первым фараоном, тот решил их истребить. И только тогда, когда значительная часть рода человеческого была уничтожена, Ра жалелся над людьми³⁵

226

Здесь мы сталкиваемся и с определенным объяснением общественных явлений, включающим в себя их оценку, и с определенной программой поведения. Однако последняя касается только одного аспекта поведения людей. Это не означает, что ранняя религия классового общества не пыталась более детально определять поведение людей. Однако в конечном счете это сводилось к появлению множества ритуально-бытовых предписаний как позитивного, так и негативного характера. Все эти предписания, как правило, не были по своей природе морально-этическими. Исследователи, например, специально отмечают почти полное отсутствие в египетской религии эпохи Древнего царства нравственного элемента. Они говорят об ее по преимуществу магическо-ритуальном характере³⁶. Все это справедливо и по отношению к другим ранним классовым религиям. Обрядность в них играла колоссальную роль. Принадлежать к той или иной религии прежде всего означало исполнять ее обряды и соблюдать ее предписания. Такой по преимуществу ритуальный характер этих религий был связан с их ориентацией на естественный мир. Путем выполнения обрядов и соблюдения ритуально-бытовых предписаний люди стремились отвести несчастья и обеспечить успех своей практической деятельности.

Этот по преимуществу обрядовый характер ранних религий классового общества во многом обуславливал их как этноинтегрирующую, так и этнодифференцирующую роль. «Во всех религиях, существовавших до того времени,— писал Ф. Энгельс, имея в виду ранние религии классового общества,— главным была обрядность. Только участием в жертвоприношениях и процессиях, а на Востоке еще соблюдением обстоятельнейших предписаний относительно приема пищи и омовений можно было доказать свою принадлежность к определенной религии... На Востоке свирепствовала система религиозных запретов... Люди двух разных религий — египтяне, персы, евреи, халдеи — не могут вместе ни пить, ни есть, не могут выполнить совместно ни одного самого обыденного дела, едва могут разговаривать друг с другом»³⁷.

Ранние религии классового общества, с одной стороны, в главном сходны между собой, с другой — качественно отличны от сотериологических. Они относятся к одному определенному типу религий классового общества, который нуждается в обозначении. Термин «национальные религии» не очень удачен во многих отношениях.

Учитывая, что в этих стихийно возникших религиях огромную роль играли традиции и ритуал и отсутствовало единое учение, мы будем называть их *традиционно-ритуальными религиями*.

4

Как явствует из всего того, что было сказано выше, дальнейшее развитие от уровня, представленного традиционно-ритуальными религиями, предполагало, во-первых, возникновение подлинных религиозных учений и тем самым превращение религии из нагроможде-

227

ния верований и обрядов в более или менее стройную систему; во-вторых, появление сотерических идей — идеи сверхъестественного спасения и идеи посмертного воздаяния. Эти два процесса совершенно не обязательно должны были совпадать.

Известен такой вариант развития, когда появляется и оформляется идея загробного воздаяния, а подлинное религиозное учение не возникает. Примером может послужить эволюция древнеегипетской религии. В ней, начиная с конца Древнего царства и особенно с первого переходного периода, получает развитие идея посмертного воздаяния и загробного суда. Культы некоторых богов приобретают достаточно четко выраженный сотериологический характер. Примером может послужить культ Осириса³⁸. Однако подлинного религиозного учения, которое охватило бы и систематизировало представления о том или ином божестве, не говоря уже о древнеегипетской религии в целом, не возникло. Лишь в дальнейшем, когда некоторые сотериологические культы, возникшие в Египте, получили широкое распространение за его пределами и по существу превратились в самостоятельные религии, внутри них произошла известная унификация.

Противоположная картина наблюдается в развитии древнекитайской религии. В ней не зародилось никаких сотерических идей, но появилось достаточно разработанное и стройное учение. Такое учение с неизбежностью должно было иметь конкретного творца. Им был Конфуций, живший, согласно традиции, в 551—478 гг. до н. э. Его система прежде всего выступала как определенная программа поведения, охватывавшая все сферы человеческой жизни. Это было учение о правильном поведении и праведной жизни. В нем меньше всего уделялось внимания сверхъестественному миру и сверхъестественной силе. На этом основании некоторые исследователи утверждали, что

конфуцианство вообще не было религией.

Конфуцианское учение, взятое само по себе, действительно не есть религия. Но оно само по себе никогда и не существовало. Оно возникло как своеобразное дополнение к ранее существовавшей достаточно развитой древней китайской религии, ничем существенным не отличавшейся от других ранних религий классового общества. Все положения этой религии были полностью приняты конфуцианством как сами собой разумеющиеся и не подлежащие сомнению. «Древнекитайская религия,— писал один из исследователей,— была безмолвно принята конфуцианством в свои недра и слилась с новым учением, которое было пополнением незатронутых ранее вопросов»³⁹.

Возникнув в качестве элемента религии, собственно конфуцианство всегда представляло собой не просто учение, а религиозное учение. Результатом появления собственно конфуцианства было преобразование всей древнекитайской религии в целом. Изменилась ее внутренняя структура. Теперь она стала включать в себя не только практические верования, обряды и мифы, но и детально разработанное учение. И эту реформированную религию, взятую в единстве всех ее элементов, тоже именуют конфуцианством. Таким образом,

228

если конфуцианство в узком смысле собственно конфуцианство, есть один из элементов религии — религиозное учение, то конфуцианство в широком смысле есть религия в самом точном значении этого слова.

Собственно конфуцианство нередко характеризуют как этическое учение. Наличие морального элемента в конфуцианстве несомненно. Конфуцием был создан идеал совершенного, высокоморального человека, руководствующегося в своей деятельности чувством долга, а не выгоды. Однако конфуцианство никогда не было только этическим учением. Оно всегда во многом было учением и социально-политическим. Затем отсутствие в конфуцианстве сотериологических идей с неизбежностью обусловило его превращение в систему мелочной регламентации поведения людей. На все случаи жизни в конфуцианстве существовали строго фиксированные и обязательные для каждого правила поведения⁴⁰. Конфуцианство с самого начала возникло как идеология господствующего класса. Основной его принцип — незыблемость существующего строя. Основное его требование — повиновение старшим вообще, государю в особенности.

Почти одновременно с конфуцианством в другой области Азии — Иране зародилась одна из самых ранних сотериологических религий — маздаизм, или зороастризм. Создание ее приписывается Заратустре (Зороастру), жившему, согласно традиции, в VI в. до н. э. И здесь новая религия возникла в результате преобразования старой, включавшей в себя только практические верования, обряды и мифологические представления. Это преобразование выразилось прежде всего в появлении учения, причем в основном сотериологического. Последнее было создано идеологами господствующего класса, которые подхватили и разработали зародившуюся в народных низах идею загробного воздаяния, используя существующие мифологические представления, особенно заключенные в них дуалистические мотивы.

Возникновение этого учения означало не просто дополнение ранее существовавших религиозных представлений и обрядов, как это было в случае с конфуцианством, а значительную перестройку всего бывшего содержания, следствием чего было появление сравнительно единого, целостного комплекса, который и получил название зороастризма.

Зороастрийское учение прежде всего признает и объясняет существование в мире зла. В мире испокон веков существуют два прямо противоположных сверхъестественных начала — светлое и темное, между которыми идет непрерывная борьба. Одно из них представлено духами света во главе с Агура-Маздой, другое — духами тьмы, возглавляемыми Ангра-Манью. Агура-Мазда является творцом всего хорошего в мире, Ангра-Манью — источником всего плохого. Оба эти божества в первую очередь являются воплощениями определенных моральных качеств. Агура-Мазда — дух добра, правды, мудрости, Ангра-Манью — дух зла, лжи, моральных пороков.

Священная книга зороастризма Авеста призывает всех людей стать на сторону светлого начала в его борьбе с темным. Почита-

229

тели Агура-Мазды, выполняющие все требования религиозного учения, делающие добрые дела, вообще ведущие праведную жизнь, после смерти попадут в рай. Грешников ожидает ад, царство Ангра-Манью. В конце мира души грешников и сам Ангра-Манью будут истреблены.

Зороастрийское учение во многом является этическим. Однако немалую роль в зороастризме играют и различного рода ритуально-бытовые предписания. Так, к числу самых страшных грехов, безусловно обрекающих человека на вечную гибель, относились сожжение трупа умершего и употребление в пищу падали. Являясь в целом религией сотериологической, зороастризм в то же время сохранял многие особенности, присущие традиционноритуальным религиям.

Примерно в одно время с зороастризмом или несколько позже — в VI—V вв. до н. э. — в Индии зародились еще две сотериологические религии — джайнизм и буддизм. Основателем первой из них считается Вардхамана Махавира, второй — Сиддхартха, или Гаутама, получивший в дальнейшем прозвище Будды. Джайнизм и буддизм очень близки друг к другу, что позволяет ограничиться рассмотрением только одной из этих религий — именно той, которая в дальнейшем стала мировой.

Появление буддизма не представляло собой ни дополнения, ни преобразования какой-либо из ранее существовавших религий. Он возник как совершенно новая религия, отличная от старых, которые по-прежнему продолжали существовать и после его появления. Он возник как отрицание ранее существовавших религий, в первую очередь брахманизма, что, конечно, не исключает заимствования у них определенных идей и верований, преемственной связи с ними.

Такой характер буддизма в первую очередь обусловлен тем, что он был создан людьми, которые находились в оппозиции к существующему общественному строю. В нем нашло свое выражение недовольство самых широких слоев населения существующим порядком и прежде всего кастовым строем.

В силу этих причин буддизм возник только как учение. Он не включал в себя первоначально ни практических верований, ни обрядов. И это учение было почти исключительно этическим.

В основе раннего буддизма лежат «четыре благородные истины». Первая из них состоит в том, что вся жизнь есть страдание. Всякое существование в любом его проявлении есть страдание, зло.

Вторая истина заключается в том, что причина страдания является привязанность людей к жизни, наличие у них желаний. Третья истина состоит в провозглашении возможности спасения, возможности прекращения страдания. Чтобы прекратить страдания, необходимо полностью уничтожить всякое желание. Четвертая истина учит, каким именно образом можно достигнуть уничтожения желаний и тем самым прекращения страданий. Она указывает путь к спасению. Этот путь включает в себя праведную веру, праведную решимость, праведные слова, праведные дела, праведный образ жизни, праведные мысли, праведные помыслы и праведное созерцание. Сле-

230
дую этим «восьмисоставным путем», человек становится святым — архатом и погружается в нирвану.

В раннем буддизме отсутствовала идея социальной несправедливости и соответственно идея восстановления справедливости. В нем существовала только идея господства в мире зла и соответственно спасения от этого зла. Страдания подвержены все люди, без различия общественного положения, и все они в равной степени нуждаются в спасении. В этом смысле буддизм признавал всех людей равными.

Многие исследователи придерживаются мнения, что ранний буддизм вообще не был религией. Он представлял собой исключительно лишь философско-этическое учение. Некоторые характеризуют его даже как своеобразную «атеистическую религию», указывая на отсутствие в нем веры в богов.

Эти доводы нередко парируются ссылкой на то, что ранний буддизм сохранял веру в богов брахманизма". Однако считать это достаточным опровержением нельзя. Одна из особенностей буддизма состоит в его терпимости, в его способности уживаться и даже сочетаться с другими религиями. Принятие «четырех благородных истин» буддизма не предполагает с необходимостью отказа от иных религиозных представлений, в частности от веры в богов брахманизма. Однако это не превращает ни буддизм в элемент брахманизма, ни брахманизм в составную часть буддизма.

Наличие веры в богов брахманизма ни в малейшей степени не меняет существа буддистского учения, ибо боги не только не могут избавить человека от страданий, но сами им подвержены.

Буддизм действительно при своем возникновении отличался от остальных религий. Он представлял собой одно лишь учение. Но это учение само по себе было религиозным, и тем самым ранний буддизм был хотя и очень своеобразной, но религией. Религиозный характер раннебуддистского учения прежде всего состоял в том, что оно предлагало путь не к реальному, а к сверхъестественному спасению от страданий. Этот путь предполагал обрыв вечной цепи сверхъестественных перевоплощений через обретение человеком сверхъестественного качества (качества архата) и связанной с ним сверхъестественной силы, которая одна только и могла обеспечить переход в желаемое сверхъестественное состояние — погружение в нирвану. В раннем буддизме не было веры в богов, но была вера в сверхъестественное состояние, сверхъестественное влияние, сверхъестественную силу, и поэтому он был религией.

Хотя буддизм возник как своеобразная оппозиция по отношению к существующим порядкам, он в дальнейшем был легко принят господствующим классом и поставлен им на службу. И это было

вполне закономерно. Объявляя страдание неизбежным свойством бытия, рассматривая всех людей без исключения как страдальцев, объясняя страдание наличием у людей желаний, буддизм тем самым оправдывал господствовавшее в мире зло и снимал вину за него с представителей класса эксплуататоров. Провозглашая равную для всех возможность избавления от страданий, буддизм давал людям

231

призрачную надежду. Объявляя важнейшим принципом праведной жизни любовь и милосердие ко всем живым существам — животным и людям без каких-либо различий, проповедуя непротivление злу насилием, буддизм тем самым прямо способствовал увековечиванию существующих порядков.

Возникнув исключительно лишь как учение, буддизм в дальнейшем развитии оброс обрядами и практическими верованиями, превратившись тем самым в обычную религию. Претерпело изменение его учение, включив в себя веру во множество богов. Проникла в буддизм идея загробного воздаяния, в частности в нем оформилось представление о рае и аде. В такой форме буддизм получил широкое распространение и стал в конце концов первой из тех религий, которые принято называть мировыми.

В буддизме, таким образом, впервые в достаточно широком масштабе реализовалась та возможность, которая формально возникла с появлением в религии единого учения. Пока такого учения не существовало, принадлежность к той или иной конкретной религии могла определяться только принадлежностью к какой-то иной общности, отличной от религиозной. Этой общностью, как правило, была этническая общность. Человек исповедовал религию той этнической общности, членом которой являлся. С возникновением религиозных учений признаком принадлежности к той или иной религии в принципе стало принятие определенного религиозного учения. Тем самым возникла возможность расщепления этнической и религиозной принадлежности, а тем самым и этнической и религиозной общностей.

Определенное несовпадение этнической и религиозной общностей наблюдается, например, после появления конфуцианства. С одной стороны, не все китайцы стали последователями Конфуция, с другой — конфуцианство получило определенное распространение и за пределами Китая — в Корее и Японии. Однако все это не меняет того несомненного факта, что конфуцианство в своей основе было специфически китайской религией, частью духовной культуры китайского этноса, неразрывно связанной со всеми другими элементами его культуры. Этническая специфика конфуцианства нашла свое отчетливое выражение в том, что его распространение за пределы Китая означало одновременно расширение влияния китайской культуры.

Для отрыва религии от этнической основы, для ее дезэтнизации совершенно недостаточным было наличие в ней учения. Необходимо, чтобы это учение было сотериологическим. Из религиозных идей только сотерические, которые являются порождением общего для всех народов, живущих в условиях классового общества, бессилия эксплуатируемых масс перед социальным гнетом, способны освободиться от этнической формы, выступить как общечеловеческие. Именно наличие сотерических идей в ряде культов Древнего Египта позволило им получить распространение за пределами этой страны.

Только наличие в религии сотериологического учения создает реальную возможность для ее дезэтнизации, однако лишь возмож-

232

ность, которая не всегда в полной мере реализуется. Это можно видеть на примере зороастризма. Сотериологический характер его учения открывал возможность для его широкого распространения, но она была реализована лишь частично в силу ярко выраженной этнической специфики маздаизма, которая была обусловлена тем, что, возникнув на основе традиционной древнеиранской религии, он впитал в себя многие ее элементы.

Первой религией, в достаточной степени оторвавшейся от этнической основы, был буддизм. Возникнув как отрицание всех прежних религий, в виде чистого учения, он предлагал путь к спасению всем людям без различия этнической принадлежности. И даже обрастание его в дальнейшем обрядами не привязало его к какой-либо одной этнической общности, хотя определенные этнические варианты его в дальнейшем и возникли. Отсутствие этнической специфики способствовало проникновению буддизма в разные страны, где он нашел значительное число последователей, что и дало основание именовать его мировой религией.

В советской религиоведческой литературе характеристика той или иной религии как мировой чаще всего означает не только и не просто констатацию ее широкого распространения, но и

отнесение ее к одному из двух типов религии классового общества. Из всех советских исследователей больше всего внимания обоснованию подразделения всех религий классового общества на два основных типа, которыми являются религии национально-государственные и религии мировые, уделил С. А. Токарев⁴².

Это подразделение безусловно имеет под собой основание. Так как все мировые религии без исключения являются сотериологическими, то их противопоставление всем остальным есть по существу приближение к выделению двух действительно существующих основных типов религии классового общества: религий традиционно-ритуальных и религий сотериологических. Но не более как приближение. Только сотериологические религии способны стать мировыми. Но не все они стали мировыми. И несомненно, что превращение одних сотериологических религий в мировые не сделало их качественно отличными от остальных сотериологических религий, не получивших такого распространения, точно так же как это не стерло качественной грани, отделяющей все сотериологические религии без исключения от традиционно-ритуальных. В основе выделения основных типов религии классового общества должен быть положен не внешний признак, каким является степень их распространенности, а внутренний — структура религии и характер религиозных представлений.

Однако все многообразие религий классового общества не может быть сведено только к двум этим основным типам: традиционно-ритуальным и сотериологическим. Имеются религии, не относящиеся ни к одному из этих типов. Примером может послужить конфуцианство, хотя и близкое по характеру к традиционно-ритуальным религиям, но отличающееся от них наличием разработанного единого учения. Если все традиционно-ритуальные религии являются сти-

8 Заказ № 937

233

хийно возникшими, то конфуцианство было сознательно создано, что роднит его с сотериологическими религиями. Переходной формой между традиционно-ритуальной и сотериологической религиями является древнеегипетская религия на позднем этапе своего развития.

Везде, где классовое общество существует в течение длительного времени, возникает необходимость в сотерических идеях. Без их появления религия, начиная с определенного времени, оказывается неспособной выполнять свою социальную функцию — оправдывать и увековечивать существующий эксплуататорский строй. Опровержением этого положения, казалось бы, является история Китая. Хотя классовое общество просуществовало там почти три тысячи лет, в господствующую в нем конфуцианскую религию сотерические идеи так и не проникли.

Однако в Китае, начиная со II в. н. э., начал распространяться буддизм. И постепенно конфуцианство, возникший одновременно с ним в Китае даосизм и буддизм на самом низшем уровне по существу слились, образовав одну религиозную систему. «Среди необразованного крестьянства, да и огромного числа малограмотных горожан, — пишет, характеризуя сложившуюся в Китае систему религиозного синкретизма, Л. С. Васильев, — она господствовала беспредельно. Средний китаец обычно не видел разницы между тремя религиями... к каждой из них, а то и ко всем сразу обращался он в случае нужды... На верхнем уровне тоже наблюдалось некоторое сближение и взаимовлияние доктрин, однако здесь, среди образованных шэньпи, ученых даосов или буддийских монахов... сохранялась и специфика всех трех учений, их самостоятельность и самобытность»⁴³.

Сходное положение наблюдалось и в Японии, где традиционная религия — синтоизм сблизилась и во многом слилась с проникшим сюда буддизмом. Этот сплав оказался настолько прочным, что предпринятая после «перевода Мейдзи» (1867—1868 гг.) попытка разделить эти религии ни к чему по существу не привела.

Вторая и наиболее распространенная мировая религия — христианство — зародилась в I в. н. э. Ее возникновение, так же как и появление буддизма, тоже не было преобразованием какой-либо из уже существовавших религий. Она возникла как совершенно новая религия, хотя ее преемственная связь с ранее существовавшими религиями несомненна. Христианство, в частности, никогда бы не смогло возникнуть именно в таком виде, если бы ему не предшествовали тысячелетия развития сотерических идей в религиях Ближнего Востока вообще, в религии Древнего Египта в первую очередь. Его в целом монотеистический характер был подготовлен монотеизмом позднего иудаизма.

В христианстве отрицание всех предшествующих религий выражено в значительно большей

степени, чем в буддизме. В отличие от последнего принятие христианства было несовместимо с продолжением почитания иных богов. Это имеет свои причины. Хотя буддизм и выражал недовольство самых широких слоев населения,

234

однако идеологией угнетенных низов он не был. Христианство зародилось в самой гуще эксплуатируемых низов, которые были проникнуты ненавистью к установленным Римом порядкам и страстным желанием их уничтожить и создать новые, справедливые. Поэтому оно первоначально было пронизано революционно-демократическим духом, «...христианство,—писал Ф. Энгельс,—возникло как движение угнетенных: оно выступало сначала как религия рабов и вольноотпущенников, бедняков и бесправных, покоренных или рассеянных Римом народов»⁴⁵. На первом плане в раннем христианстве выступала идея не всеобщего страдания, как в буддизме, а господства социальной несправедливости и соответственно идея восстановления справедливости, причем это восстановление первоначально мыслилось как такое, которое должно произойти в естественном мире. Идея восстановления справедливости в христианстве не противостояла идее спасения от зла, страданий, а была слита с ней.

Горький опыт эксплуатируемых доказывал им, что своими силами, естественным путем отомстить угнетателям, сбросить гнет, создать новые порядки невозможно. Поэтому им оставалось надеяться лишь на сверхъестественный путь к спасению. Толкая к поискам сверхъестественных сил, объективное бессилие трудовых масс самим фактом своего существования доказывало, что над людьми действительно господствуют какие-то неведомые силы. Поэтому неизбежным было появление в такой обстановке веры в сверхъестественное спасение и сверхъестественного спасителя, который восстановит нарушенную в естественном мире справедливость.

Порожденное неразрешимым противоречием между стремлением уничтожить социальный гнет и невозможность это сделать, христианство само было воплощенным противоречием. В нем при самом его возникновении причудливейшим образом сочеталось прогрессивное и консервативное, революционное и реакционное. Представляя собой отрицание порядков рабовладельческого мира, христианство при своем возникновении, с одной стороны, проповедовало ненависть и презрение к угнетателям, с другой — провозглашало выстраданные массами идеалы истинно человеческих отношений, основанных на справедливости, равенстве, братстве, дружбе, любви, милосердии, бескорыстной взаимной помощи. В этом его несомненное прогрессивное значение. Однако главным в христианстве была проповедь ожидания и достижения сверхъестественного спасения. Такая программа действий вполне отвечала интересам господствующего класса, который в конце концов и поставил христианство себе на службу. Идеи презрения и ненависти к угнетателям были вытравлены или приглушены, а идеалы любви, братства и дружбы были использованы для проповеди классового мира и тем самым увековечения эксплуатации. На первый план в христианстве выступили принципы терпения, смирения и покорности, а вместе с ними идея загробного воздаяния.

Как и буддизм, христианство возникло первоначально только как учение, что в немалой степени способствовало его широкому распро-

235

1*

странению. «Христианство,— писал Ф. Энгельс,— не знало никаких вносящих разделение обрядов... Отрицая, таким образом, все национальные религии и общую им всем обрядность и обращаясь ко всем народам без различия, христианство само становится *первой возможной мировой религией*»⁴⁵. Христианство, таким образом, возникло как полностью дезэтнизированная религия.

В дальнейшем оно, как и буддизм, обросло обрядами и практическими верованиями. Этот процесс был неизбежным. Он обусловлен тем, что власть слепых сил общества выступала не только в форме социального гнета, но и в форме господства над каждым отдельным человеком случайностей. При этом необходимо учитывать, что над человеком господствовали случайности не только общественной жизни, но и природные.

Христианское учение прежде всего было этическим. Основной его принцип состоял в том, что только истинная вера и праведные дела могут обеспечить человеку спасение и вечное блаженство. Однако в дальнейшем развитии христианства все в большей степени стала пробиваться тенденция поставить даже посмертную судьбу человека в зависимость не столько от его образа мыслей и образа жизни, сколько от обрядов, от его отношения к церкви. Наивысшее выражение эта тенденция получила в появлении в католицизме индульгенций. Чем больше официальная церковь упирала на значение обрядности, чем больше она подчеркивала свою роль в спасении человека,

тем сильнее различные оппозиционные течения в христианстве отстаивали принцип оправдания верой и собственным поведением человека.

Однако даже в периоды наивысшего возрастания значения обрядности в христианстве ритуально-бытовые предписания не получили в нем сколько-нибудь существенного распространения.

Мелочная регламентация поведения людей всегда была чужда ему. Христианство определяло поведение людей, выдвигая общие принципы и нормы и подкрепляя их обещанием небесного блаженства и угрозой наказания как в этом, так и в загробном мире.

Третья мировая религия — ислам — возникла значительно позднее не только буддизма, но и христианства — в VII в. н. э. Как и две другие мировые религии — буддизм и христианство, ислам относится к числу сотериологических религий, что требует специального объяснения.

Сотерические идеи могут возникнуть только как иллюзорное осознание бессилия угнетенных перед социальным гнетом. Это осознание приходит лишь в результате длительного печального опыта. Поэтому сотерические идеи не могут появиться на заре классового общества. Необходим более или менее длительный период развертывания классовых антагонизмов.

Однако значительная часть населения Аравии — кочевые племена — ко времени зарождения там ислама находилась на стадии предклассового общества. Правда, на юге Аравии давно уже существовали государства. Несколько городов-государств (Мекка, Медина) существовало и в других ее частях. Однако все это не меняет

236

общей картины. Сотерические идеи не могли зародиться в той части Аравии, где возник ислам. И они там не зародились.

Возникновение ислама связано с кризисной ситуацией, которая сложилась в Аравии к VII в. Перемещение торговых путей в Са-санидский Иран серьезно сказалось как на городах, которые жили в основном за счет внешней торговли, так и на кочевниках, получавших доход от караванного извоза. Последние начали склоняться к оседлому образу жизни, что обострило отношения между племенами, ибо земли, пригодной для обработки, было мало. Растущая социальная дифференциация создавала массу людей, лишенных средств к существованию и готовых на все, чтобы поправить дела.

Единственно возможным выходом из создавшегося положения было распространение арабов за пределы Аравии, завоевание новых земель. Это решало все основные проблемы. Но Аравия соседствовала с вполне сложившимися государствами. Завоевание их было невозможно без объединения арабов под одним общим идейным знаменем. Такое знамя в те времена можно было найти только в религии.

К тому времени арабы в достаточной степени широко были знакомы с двумя монотеистическими религиями — иудаизмом и христианством. Еврейские и христианские общины существовали в аравийских городах. Аравия граничила с христианскими государствами. Христианство и иудаизм предлагали готовый образец для воплощения идеи единства арабов — идею одного единого бога. Однако новая идеология должна была воплотить идею не только единства арабов, но и их отличия от всех прочих народов, она должна была стать обоснованием и оправданием завоевания арабами окрестных стран. Для последней цели и послужила идея распространения «единственно истинного учения» среди народов, которые придерживались «ложной веры», идея наказания и обращения «неверных».

Основателем ислама был Мухаммед (около 570 г. — 632 г.) При создании ислама в него вошли некоторые элементы доисламских верований арабов, но только элементы. «Окидывая общим взглядом догматику, обрядность, этику раннего ислама,— писал С. А. Токарев,— мы без труда видим, что в основе этой идеологии лежит иудейско-христианское мировоззрение, но приспособленное к более примитивному общественному укладу — к разлагавшемуся родо-племенному быту арабов. Идеология ислама проще, грубее, понятнее для широкой массы верующих...»⁴⁶

Вместе с другими положениями из христианства была заимствована идея загробного воздаяния. Что же касается идеи спасения, то в раннем исламе она отсутствовала. Заимствование именно идей загробного воздаяния диктовалось вовсе не потребностью заставить угнетенных смириться с их положением. Связано это было с провозглашаемой исламом «священной войной за веру» (джихад). Завоевательные походы были невозможны без жертв. И одним из средств вдохновить воинов ислама и побудить их сражаться, не боясь смерти, было обещание райского блаженства для тех, кто пал за веру.

По существу в раннем исламе присутствует не столько идея загробного воздаяния, сколько лишь внешне сходная с ней, но имеющая другую основу идея посмертной награды для доблестных воинов. В этой связи можно напомнить о представлениях древних германцев о Валгалле. И только в дальнейшем, по мере обострения классового гнета в мусульманских странах, эта заимствованная из христианства идея обрела свое истинное значение — восстановление в сверхъестественном мире справедливости, нарушенной в земной жизни. В некоторых течениях ислама в своеобразной форме возникла и идея спасения.

Возникновение ислама имеет определенные черты сходства с принятием христианства народами, только еще переступившими порог классового общества. Господствующий класс принимал христианство не в силу наличия в нем идеи спасения. Его прежде всего привлекало умелое обоснование христианством идеи божественности и незыблемости власти. И лишь в дальнейшем с обострением классовых антагонизмов на первый план постепенно выдвигались сотериологические идеи.

Учение ислама содержит в себе этические принципы. Однако оно в целом является не столько моральным, сколько правовым. Существует разветвленная система мусульманского права — шариат. Последний регулировал как личную и семейную жизнь людей, так и всю их общественную деятельность, политические, имущественные отношения, суд. Существовали в исламе и различного рода ритуально-бытовые предписания. В отличие от буддизма и христианства ислам с самого начала включал в себя обряды, а вместе с тем неизбежно и практические верования. Все это сближает ислам с ранними религиями классового общества.

Ислам, возникнув первоначально как религия определенной этнической общности, в дальнейшем получил распространение среди многих народов. Однако полностью дезэтнизированной религией он не стал, что ограничило область его экспансии, «...ислам, — писал Ф. Энгельс, — сохранив свою специфически восточную обрядность, сам ограничил область своего распространения Востоком и Северной Африкой, завоеванной и вновь заселенной арабскими бедуинами. Здесь он мог стать господствующей религией, на Западе же нет». На этом основании Ф. Энгельс в данной работе не считает ислам мировой религией. Как мировую религию он характеризует здесь одно лишь христианство⁴⁸.

Точнее всего, по-видимому, ислам можно было бы охарактеризовать как религию метаэтническую и соответственно региональную. В определенной степени такая характеристика может быть отнесена и к буддизму, также получившему распространение хотя и в довольно обширном, но все же ограниченном регионе.

238

Из всего сказанного видно, что хотя христианство и не было последней из мировых и вообще сотериологических религий, но именно в нем нашли свое наиболее полное воплощение все основные тенденции развития религии классового общества.

Христианская религия в принципе является монотеистической. В ней раздвоение мира на естественный и сверхъестественный достигло своего предела. Естественный мир предстает в нем как материальный, сверхъестественный — как духовный, идеальный. Христианство не просто включает в себя учение, первоначально оно и было только учением. И после появления обрядов и практических верований учение осталось в христианстве основным звеном, которому подчинены все остальные элементы. С таким значением учения во многом связана организационная самостоятельность христианства.

Собственно только по отношению к нему можно с полным правом говорить о существовании церкви как особой самостоятельной организации.

В христианстве высшего развития достигают идеи как спасения, так и восстановления справедливости, результатом чего является их слияние. Христианство — единственная религия, в которой обе эти идеи органически соединены.

Только в христианстве различие между естественным и сверхъестественным мирами приобретает совершенно отчетливый характер противопоставления мира, в котором нарушается справедливость, и мира, в котором происходит ее восстановление. Христианство — единственная религия, в которой главной целью человеческой жизни провозглашается обеспечение небесного блаженства.

Христианское учение, являясь целиком сотериологическим, является полностью и этическим. В нем почти совсем нет ритуально-бытовых предписаний. С этим связано отсутствие у него этнической специфики. Все это вместе взятое делает христианство более других сотериологических религий, не говоря уже обо всех других религиях классового общества, приспособленным к выполнению роли духовного опиума народа.

Тому есть историческое объяснение. Христианство — единственная сотериологическая религия, которая возникла в развитом классовом обществе — в античной, или рабовладельческой общественно-экономической формации. Все остальные религии классового общества возникли на более примитивной стадии его развития⁴⁹.

Возникновение античного общества было подготовлено несколькими тысячами лет развития общества Древнего Востока. Христианство, будучи порождением классовых антагонизмов античного общества, в то же время усвоило и весь тот негативный опыт, который накопили угнетенные массы на протяжении тысяч лет предшествующего развития классового общества.

Все это и сделало христианство наиболее адекватным воплощением высшего и последнего этапа эволюции религии классового общества, а тем самым и религии вообще. Как подчеркивал

239

Ф. Энгельс, с появлением христианства «все возможности религии исчерпаны; после христианства, после абсолютной, т. е. абстрактной религии, после «религии как таковой», не может больше появиться никакой другой формы религии»⁵⁰.

'Воплощение в христианстве всех основных тенденций развития религии классового общества сделало его вполне пригодным для обслуживания нужд как господствующих классов, так и угнетенных низов не только античного общества, но и двух следовавших за ним классовых общественно-экономических формаций — феодальной и буржуазной. «Социальные принципы христианства, — писал К. Маркс, — оправдывали античное рабство, превозносили средневековое крепостничество и умеют также, в случае нужды, защищать, хотя и с жалкими ужимками, угнетение пролетариата»⁵¹.

•Капиталистическое общество есть последняя классовая общественно-экономическая формация. На смену ему приходит бесклассовое коммунистическое общество. Переход от капиталистической общественно-экономической формации к коммунистической есть скачок человечества из царства необходимости в царство свободы. Исчезает не только такая форма проявления власти слепых сил общественного развития, как социальный гнет, но люди вообще берут общественное развитие под свой контроль и управление. Тем самым выкорчевываются самые глубокие корни религии, «...когда общество, взяв во владение всю совокупность средств производства и планомерно управляя ими, освободит этим путем себя и всех своих членов от того рабства, в котором ныне их держат ими же самими произведенные, но противостоящие им, в качестве непреодолимой чуждой силы, средства производства, когда, следовательно, человек будет не только предполагать, но и располагать, — писал Ф. Энгельс, — лишь тогда исчезнет последняя чуждая сила, которая до сих пор еще отражается в религии, а вместе с тем исчезнет и само религиозное отражение, по той простой причине, что тогда уже нечего будет отражать»⁵². С переходом к коммунистической общественно-экономической формации религия с неизбежностью обречена на исчезновение. Как явствует из всего изложенного выше, самые глубокие переломы в эволюции религии связаны со сменой не просто общественно-экономических формаций, а трех основных стадий развития человеческого общества, которыми являются первобытное доклассовое общество, классовое, антагонистическое общество и бесклассовое коммунистическое общество.

Переход от классового общества к коммунистическому, бесклассовому кладет конец развитию религии. Таким образом, временем исторического развития религии являются только первые две основные стадии эволюции человечества, названные К. Марксом в его генерализующем членении исторического процесса «первичной» и «вторичной» формациями, — эпоха первобытного общества и эпо-

240

ха классового общества. Переход от первой из названных эпох ко второй имел своим следствием существенное преобразование религии. Соответственно двумя основными стадиями эволюции и одновременно двумя основными типами религии являются первобытная религия и религия классового общества.

В свою очередь, в эволюции религии классового общества достаточно отчетливо выделяются два основных этапа. Двумя основными исторически сменяющимися типами религии классового общества являются религии традиционно-ритуальные и религии спасения, или сотериологические. Традиционно-ритуальные религии по ряду своих особенностей являются переходными от первобытной религии к сотериологическим религиям. Сотериологические религии суть конечная форма религии классового общества и тем самым религии вообще. Все основные особенности сотериологической религии нашли свое наиболее адекватное воплощение в христианстве.

Но это определяемое сменой основных этапов развития человеческого общества единство эволюции религии проявляется в гигантском многообразии, которое невозможно понять без учета культурной преемственности в рамках как отдельных социальных организмов и этнических общностей, так и их самых разнообразных систем, начиная с локальных и кончая мировыми. Первобытная религия первоначально полностью, а в дальнейшем в основном сводилась к

практическим верованиям и обрядам. Этим во многом был обусловлен ее четко выраженный этнический характер. Каждая этническая общность имела свою религию, отличную от религий других таких же общностей. Достаточно отчетливо был выражен и этнический характер ранних религий классового общества, в которых этноинтегрирующие и этнодифференцирующие обряды и практические верования продолжали играть определяющую роль.

;

С возникновением сотериологических учений и их выдвиганием на первый план происходит процесс известной дезэтнизации религии. Такие мировые религии, как буддизм и ислам, уже не являются этническими. Их можно охарактеризовать разве что как, ме-таэтнические. Наиболее заметное завершение процесс дезэтнизации религии нашел в христианстве.

Правда, процесс дезэтнизации религии нельзя понимать упрощенно. Наряду с тенденцией к дезэтнизации религии действует тенденция и прямо противоположная — этнизация религии. В результате ее в рамках того же христианства могут возникнуть и возникают «национальные» его варианты, примером которых может послужить армяно-григорианство. Но несмотря на различного рода отступления, ведущей на позднем этапе развития религии является тенденция к дезэтнизации, которая все в большей степени берет верх.

•,•'<

¹ См.: Исторический материализм. Под ред. Ф. В. Константинова. М., 1954, с. 399; *Угринович Д. М.* Введение в теоретическое религиоведение. М., 1973, с. 34.

241

² Обзор точек зрения по этому вопросу см.: *Плетников Ю. К.* О категории общественного бытия.— ФН, 1979, № 3.

³ *Ленин В. И.* Три источника и три составные части марксизма.— Полн. собр. соч., т. 23, с. 44.

⁴ *Донини А.* Люди, идолы и боги. М., 1962, с. 15.

⁵ *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг.— *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 328.

⁶ *Энгельс Ф.* К жилищному вопросу.— *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 18, с. 271.

⁷ Подробнее об этом см.: *Корнфорт М.* Диалектический материализм. М., 1956, с. 345-378.

⁸ См.: *Ленин В. И.* Материализм и эмпириокритицизм.— Полн. собр. соч., т. 18, с. 363—364.

⁹ См.: *Угринович Д. М.* Введение..., с. 45; *Шахнович М. И.* Развивать исследование проблем религии.— СЭ, 1980, № 5, с. 85.

¹⁰ *Энгельс Ф.* Письмо К. Шмидту, 27 октября 1890 г.— *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 37, с. 420.

¹¹ Подробнее см.: *Семенов Ю. И.* Категория «социальный организм» и ее значение для исторической науки.— ВИ, 1968, № 8.

¹² См.: *Кушнер П. И.* Этнические территории и этнические границы.—ТИЭ, нов. серия, 1949, т. 8; *Вромлей Ю. В.* Этнос и этнография. М.: Наука, 1973.

¹³ *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг, с. 328.

¹⁴ *Токарев С. А.* Проблема общественного сознания первобытной эпохи.— В кн.: Охотники, собиратели, рыболовы. Л.: Наука, 1972, с. 257.

¹⁵ Там же.

¹⁶ *Токарев С. А.* О религии как социальном явлении (мысли этнографа).— СЭ, 1979, № 3, с. 103.

¹⁷ Там же.

¹⁸ *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Исследования, статьи, лекции. Л., 1936, с. 246—247.

¹⁹ Подробнее см.: *Семенов Ю. И.* Как возникло человечество. М.: Наука, 1966, с. 347—364

²⁰ *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии. Т. 1. М., 1975, с. 435, 439.

²¹ Подробнее о смене этапов эволюции первобытной религии см.: *Семенов Ю. И.* Как возникло человечество, с. 347—379, 406—412.

²² Подробнее см.: там же, с. 319—339.

²³ См. обзорную работу: *Токарев С. А.* Что такое мифология? — В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Вып. 10. М.: Изд-во АН СССР, 1962.

²⁴ *Robertson Smith W.* Lectures on the religion of the Semites. L., 1907, p. 18. ²⁵ *Marett R.* The threshold of religion. L., 1914, p. 150; *Jennep A. van.* Mythes et

legendes d'Australie. P., 1905, p. XCV; *Скворцов-Степанов И. И.* Избранные атеистические произведения. М.: Изд-во АН СССР, 1959, с. 387; *Францев Ю. П.* У истоков религии и свободомыслия. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1959, с. 293, 298, 300—302 и др.

²⁸ Подробнее см.: *Семенов Ю. И.* Как возникло человечество, с. 432—446.

²⁸ См.: *Токарев С. А.* Ранние формы религии и их развитие. М.: Наука, 1964, с. 352—360 и др.

²⁸ См. там же, с. 15—31.

²⁹ *Ленин В. И.* Об отношении рабочей партии к религии.— Полн. собр. соч., т. 17, с. 419.

³⁰ *Ленин В. И.* Социализм и религия.— Полн. собр. соч., т. 12, с. 142.

³¹ *Маркс К.* К критике гегелевской философии права. Введение.— *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 415.

³² *Энгельс Ф.* Бруно Бауэр и первоначальное христианство.— *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 19, с. 312.

³³ *Коростовцев М. А.* Религия Древнего Египта. М.: Наука, 1976, с. 8.

³⁴ Там же, с. 64—65, 148—156.

³⁵ Там же, с. 66.

³⁸ Там же, с. 169, 183, 216, 220, 266. ⁸⁷ *Энгельс Ф.* Бруно Бауэр..., с. 313.

³⁸ См.: *Коростовцев М. А.* Религия..., с. 122, 126, 223, 226, 228. ³⁸ *Васильев В.* Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм. СПб., 1873, с. 152.

242

⁴⁰ *Васильев Л. С.* Культурно-религиозные традиции стран Востока. М., 1975, с. 286.

⁴¹ См.: *Кочетов А. Н.* Буддизм. М., 1968, с. 82.

⁴² См., например: *Токарев С. А.* Проблемы периодизации истории религии.— Вопросы научного атеизма. Вып. 20. М., 1976; *Он же.* Религия в истории народов мира. М., 1976.

⁴³ *Васильев Л. С.* Культурно-религиозные традиции..., с. 340.

⁴⁴ *Энгельс Ф.* К истории первоначального христианства.— *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 22, с. 467.

⁴⁵ *Энгельс Ф.* Бруно Бауэр и первоначальное христианство, с. 313.

⁴⁶ *Токарев С. А.* Религия в истории народов мира, с. 527.

⁴⁷ *Энгельс Ф.* Бруно Бауэр..., с. 313.

⁴⁸ Там же, с. 313—314.

⁴⁹ Подробнее см.: *Семенов Ю. И.* Теория общественно-экономических формаций и всемирная история.— В кн.: Общественно-экономические формации. Проблемы теории. М., 1978; *Он же.* Об одном из типов традиционных социальных структур Африки и Азии: прагосударство и аграрные отношения.— В кн.: Государство и аграрная эволюция в развивающихся странах Азии и Африки. М.: Наука, 1980.

⁵⁰ *Энгельс Ф.* Положение Англии. Томас Карлейль. Прошлое и настоящее.— *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 591.

⁴¹ *Маркс К.* Коммунизм газеты '«Reinischer Beobachter».— *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 4, с. 204. ⁵² *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг, с. 330.

Г. Е. МАРКОВ



СТРУКТУРА И ИСТОРИЧЕСКИЕ ТИПЫ ОБРАЗА ЖИЗНИ

В последние годы образ жизни стал объектом внимания исследователей различных научных дисциплин. Опубликованы работы, рассматривающие политические, экономические и социологические аспекты образа жизни советских людей¹, а также значение этнографии при изучении данного явления². В них отмечается, что теоретические и практические результаты изучения образа жизни имеют³ большое значение как в историческом плане, так и в связи с идеологической борьбой против апологетов антикоммунизма³.

В настоящее время задачей ученых становится не только дальнейшая теоретическая разработка, но и систематика и типология образа жизни, изучение его элементов и составных частей, основных закономерностей его развития. Нуждается в дальнейшем уточнении само понятие «образ жизни», его соотношение с другими социально-экономическими категориями и возможности научно-направленного планирования и прогнозирования. Не менее важное значение имеет практическое применение результатов исследований, и особенно тщательный анализ современных явлений в условиях развития и совершенствования социалистического советского образа жизни.

Задачей данной статьи является рассмотрение некоторых теоретических проблем, касающихся структуры и типологии образа жизни, а также соотношения образа жизни с историческими типами этносов, этнических процессов и этносоциальных общностей⁴.

Определение существа понятия «образ жизни» дается в трудах классиков марксизма. Так, Маркс и Энгельс отмечали в «Немецкой идеологии», что «это — определенный способ деятельности данных индивидов, определенный вид их жизнедеятельности»⁵. При всей многогранности этого явления понятие образа жизни — это совокупность типичных условий жизни, норм и форм жизнедеятельности, взаимоотношений людей, отношения общества к окружающей среде⁶.

До сих пор не выработано четкое и установившееся определение понятия образа жизни. Различно трактуется понятие «образ жизни», его содержание и среди ученых социалистических стран. Изучая категорию «образ жизни» как социально-экономическое явление, одни рассматривают ее как принадлежащую главным образом к сфере экономики, другие — к духовной жизни⁷.

Соответственно различаются и мнения о том, какие науки должны в первую очередь исследовать проблему образа жизни. Не сформулировано понятие образа жизни и в буржуазной науке. А в уже существующих определениях буржуазные исследователи в значительной мере игнорируют социально-экономическое и историческое содержание образа жизни, рассматривают проблему образа жизни только при-

244

нительно к сегодняшнему дню, излишне узко и сводят ее к решению частных вопросов, как-то уровень жизни, общество и окружающая среда и т. п.

Образ жизни — это сложное синтетическое явление, находящееся в тесной взаимосвязи с другими социально-экономическими и культурными явлениями. Рассмотрение понятия «образ жизни» должно вестись с позиций всех наук, изучающих общество. Однако такая постановка вопроса не исключает признания примата определенных дисциплин при изучении и классификации образа жизни. Советские ученые относят понятие образа жизни к социально-экономической категории и исследуют его в историческом плане, с учетом широкого круга проблем социально-экономического и духовного развития общества.

Если в основу изучения образа жизни, его типологии, элементов и составных частей положить главным образом духовные стороны деятельности человека, то окажется, что они исключительно разнообразны, недостаточно конкретны, а порой даже расплывчаты. Признаки образа жизни, взятые главным образом из сферы духовной жизни, окажутся настолько различными и пестрыми, что ввести их в рамки четкой классификации окажется невозможным. А как следствие изучение образа жизни сведется к перечислению все новых его признаков, значение которых в системе образа жизни будет трудно установить.

Безусловно, важнейшим фактором при исследовании образа жизни является экономика, производственная деятельность человека. Анализ образа жизни дает возможность выявить в нем элементы и составные части, закономерности его развития⁸. Экономические данные позволяют выразить образ жизни в объективных, поддающихся практическому исследованию элементах, выяснить механизм их функционирования⁹. Экономические данные дают также возможность строить гипотетические модели образа жизни на разных таксономических уровнях и разрабатывать его перспективное планирование и прогнозирование.

Однако только к экономике образ жизни не сводится, тем более что экономические факторы оказывают далеко не всегда однозначное и непосредственное воздействие на образ жизни, что будет рассматриваться ниже. Образ жизни содержит многообразные социальные аспекты, составляющие систему, через которую только и можно оценить воздействие экономических факторов на образ жизни.

Существенное значение при формировании и развитии образа жизни имеет его соотношение с историческими типами этносоциальных общностей, этносами, этническими процессами¹⁰.

Если феномен образа жизни представляет собой в системе социально-экономических формаций как бы связующее или опосредствующее звено между способом производства и надстроечной сферой жизни, то в самом образе жизни таким же соединительным звеном между экономическими и духовными явлениями будут явля-

245

тия этнические. Сказанное показывает значение этнографических данных при характеристике образа жизни.

Разумеется, этнические аспекты не могут характеризовать ни образ жизни в целом, ни закономерности его развития. Однако этнические процессы и этнические признаки составляют достаточно существенную часть содержания понятия образа жизни. При этом соотношение образа жизни на разных его уровнях и в разные исторические эпохи с этническими явлениями различно, с чем связаны некоторые важные закономерности развития образа жизни.

Признание особо важного значения экономических и этнических явлений при определении понятия «образ жизни» и классификации его составных частей несколько не обедняет части его содержания, связанной с духовной жизнью общества, а позволяет понять, каким образом экономика воздействует на развитие духовной жизни, и как проявляет себя духовная жизнь в системе образа жизни¹¹.

Исследование образа жизни и закономерностей его развития часто сталкивается со значительными трудностями вследствие того, что это явление рассматривается как единое целое, с едиными признаками и закономерностями развития без учета существующих таксономических уровней образа жизни. Образ же жизни представляет собой историческое, то есть изменяющееся и развивающееся

социально-экономическое и духовное явление, закономерности развития которого различны в условиях разных общественно-экономических формаций. Кроме того, образ жизни, как сложное синтетическое явление имеет различные уровни жизнедеятельности общества и личности, формирование и развитие которых происходит не одинаково в разные эпохи и в разных условиях. Таким образом, исследование образа жизни предусматривает, во-первых, приуроченность его к законам развития определенной исторической эпохи, а во-вторых, требует дифференцированного рассмотрения различных уровней жизнедеятельности. И исследование показывает, что точно так же, как социально-экономические явления изменяются и развиваются по законам той или иной общественно-экономической формации, происходят и исторические изменения образа жизни и составляющих его элементов.

Нельзя также не отметить, что фактор образа жизни находится в обратной связи с явлениями истории, экономики, этнографии, социологии. Так, из взаимосвязи образа жизни и этносоциальных явлений, этноса, этнических процессов, этнической культуры и т. п. следует, что этнические явления не только воздействуют на образ жизни, но что и их развитие и функции зависят от фактора образа жизни. Уже приходилось отмечать, что многие этнографические явления становятся значительно понятнее с позиций изучения образа жизни. Их развитие идет во многом не только параллельно, но и взаимообусловленно, что особенно заметно при классификации этнических общностей и этнических процессов¹². Далеко не всегда удается найти прямую связь между социально-экономическими процессами и отдельными этапами классификации, что вполне понятно,

246

так как связь их опосредствована. Образ жизни как связующее звено между этническими и социально-экономическими явлениями позволяет выявить и понять эту связь. Так, эмпирически бесспорный факт приуроченности тех или иных типов этнических и этносоциальных общностей к определенной общественно-экономической формации не может быть объяснен непосредственно из анализа как социально-экономических, так и этнических процессов. Анализ образа жизни, характера жизнедеятельности делает эту задачу разрешимой. Образ жизни — это характеристика жизнедеятельности общества, живущего в определенных социально-экономических и культурных условиях и представляющего собой определенный этнос или этносоциальную общность. Однако этнический фактор имеет значение для жизнедеятельности не на всех уровнях образа жизни. Рассмотрение проблемы образа жизни предусматривает в первую очередь исследование его структуры и составных частей.

Способ производства и образ жизни представляет собой главные составные части и показатели общественно-экономической формации.

В свою очередь образ жизни определяется способом производства и всей совокупностью социально-экономических отношений, господствующих в обществе, уровнем жизни, качеством жизни, характером отношений общества с окружающей средой.

Способ производства, система социально-экономических отношений определяют социальный характер образа жизни, выражающийся в производственных отношениях — взаимоотношениях личности и общества, социальных слоев, классов и т. п. Социальный характер — показатель, непосредственно связанный со способом производства, и в силу этого не может рассматриваться в полном смысле как элемент образа жизни. Вместе с тем, он порождает определенные формы жизнедеятельности, и в этом смысле социальный характер жизнедеятельности — органическая часть образа жизни.

Уровень жизни представляет собой количественную характеристику наделенности жизненными благами, показатель накопления и потребления на душу населения. Уровень жизни составляют конкретные показатели: потребление основных видов продовольствия и непродовольственных товаров в расчете на душу населения, обеспеченность жильем, бытовым обслуживанием, предметами длительного пользования, школами, детскими учреждениями; и синтетические показатели: номинальные и реальные доходы населения, общественные фонды потребления, объем потребления населением материальных благ и услуг.

Буржуазные исследователи, стоящие на позициях антикоммунизма, рассматривают уровень жизни как важнейший показатель жизнедеятельности общества, образа жизни. Основываясь на этой точке зрения, они пытаются использовать это в идеологической борьбе, чтобы «доказать» якобы имеющееся «превосходство» капитализма над социализмом¹³. Однако анализ рассматриваемых явлений приводит к выводу о том, что уровень жизни не только не входит в состав важнейших показателей образа жизни, но и вообще

не имеет на него однозначного воздействия. Прежде всего, образ жизни представляет собой устойчивое явление, обладающее большой традиционностью и инерцией, существующее вследствие этого длительный отрезок времени. Уровень жизни величина непостоянная, колеблющаяся, зависящая от множества внутренних и внешних факторов.

Характер развития хозяйства, политические обстоятельства, природные воздействия, разного рода катастрофы, войны, неурожай и т. п. приводят к быстрым, порой катастрофическим колебаниям жизненного уровня.

Образ жизни общества, его жизнедеятельность не только не следует за этими конъюнктурными изменениями, но и вообще не находится от них в прямой зависимости. Повышение или понижение уровня жизни не сказывается однозначно на характере жизнедеятельности общества и личности. Не только в наше время, но и в предшествующие эпохи человечество ставило перед собой далеко не только задачи материального благосостояния, а пожалуй в большей мере цели духовного порядка, что и составляет одну из главных особенностей человека, отличающих его от мира животных. Достижение высокого уровня жизни, материального благосостояния, является для общества как бы тактической целью. Но при этом в каждую эпоху представления о благосостоянии различны. Стратегической же целью является достижение таких жизненных условий, которые наиболее полно отвечают представлениям о достойном существовании человека и общества, о воплощении духовных идеалов.

Уровень жизни не безразличен для образа жизни, но не определяет многих его наиболее существенных сторон. Неоднозначность воздействия колебаний уровня жизни на характер жизнедеятельности можно иллюстрировать многими примерами. Так, и в периоды относительного процветания буржуазного общества, и в эпохи разного рода кризисов большая часть трудящихся испытывает неудовлетворенность своим образом жизни, не разделяет идеологии и целей господствующих классов. Если взять Германию непосредственно после окончания первой мировой войны, когда ее экономическое положение было катастрофическим, а уровень жизни большей части населения очень низким, там резко усилилась революционная борьба и широко распространилась революционная идеология. Вскоре после захвата власти нацистами уровень жизни некоторых слоев населения вследствие известных экономических причин поднялся, тем не менее прогрессивная часть общества продолжала борьбу. Что же касается жизнедеятельности общества в целом, то оно характеризовалось деградацией.

Совершенно иначе обстоит дело в условиях социализма. Даже в самые напряженные периоды, как то во время гражданской или второй мировой войн, когда значительно снизился уровень жизни, особенно ярко проявилась идейная монолитность советского народа, его образа жизни, общность целей, установок, стремлений. То же самое характерно для послевоенной эпохи, характеризовавшейся неуклонным подъемом жизненного уровня народа.

248

Точно так же неоднозначно воздействие уровня жизни на личность. Высокий уровень жизни может иметь как положительные, так и отрицательные последствия в виде неумеренного потребления пищи, стремления к «легкой жизни», алкоголизма. Лучший пример тому — современное буржуазное «индустриальное» общество с его потребительской идеологией. В нем царит моральная опустошенность, отсутствие высоких жизненных идеалов.

Разумеется, материальные блага необходимы в разумных размерах для удовлетворения материальных и эстетических потребностей. Но их избыток не только ведет к непроизводительному расходованию природных ресурсов, но и может иметь следствием усиление потребительской, обывательской психологии и то, что материальные блага будут заслонять духовные потребности.

Даже очень сильные колебания уровня жизни не ведут обычно к принципиальным изменениям в жизнедеятельности общества. Так, в США в период как «просперити», так и последующего кризиса образ жизни соответствовал капиталистическим производственным отношениям. В эпоху Великой Октябрьской социалистической революции вследствие империалистической и гражданской войны существенно понизился уровень жизни. Между тем именно в это время на основе становления социалистических производственных отношений стал складываться советский образ жизни.

Уровень жизни сам по себе не имеет однозначного воздействия на образ жизни, и его истинное проявление выражается только через важнейший показатель и элемент жизнедеятельности — качество жизни.

Качество, или характер, жизни является показателем существа жизнедеятельности общества, дает характеристику уровня и структуры потребления, соотношения уровня жизни и характера жизнедеятельности, использования материальных и духовных благ и проявления их в экономической и духовной жизни. Качественная характеристика показывает реальную ценность для общества и личности материальных и духовных жизненных благ.

Если исходить из точки зрения, что важнейшим показателем образа жизни является качественная характеристика его элементов, то следует еще решить вопрос, что следует понимать под качеством или характером жизни, каковы признаки этой категории.

Представляется, что качество жизни составляет основу содержания исторической, современной и перспективной моделей образа жизни. При этом каждый элемент этой модели и вся система в целом должны отвечать определенным требованиям и методологическим установкам. И в первую очередь они должны соответствовать представлениям о достойной жизнедеятельности человека и общества. Эти представления о достойном существовании и представляют собой критерий качества в характере жизни. Таким образом, речь должна идти не о «хорошем», «удовлетворительном», «плохом» качестве жизни, так как эти определения субъективны, а о соответствии того или иного элемента образа жизни, в том числе и уровня жизни, и всего образа жизни в целом представлению о

249

достойном для человека существовании. Этот критерий и следует рассматривать как качество жизни. Из сказанного вытекает, что качество жизни — понятие сугубо классовое и тесно связанное с определенной идеологией.

Закономерности складывания и развития качества жизни в целом существенно различны в условиях разных социально-экономических формаций. Так, в условиях капитализма основной критерий качества для представителей буржуазного уклада состоит в получении максимальной прибавочной стоимости, прибыли. Как тратится эта прибыль — вопрос второстепенный. Она может идти целиком на накопление или растрачиваться, суть цели от этого не меняется.

В то же время среди рабочих и передовой части общества перспективной моделью образа жизни, критерием его качества являются социалистические идеалы, модель социалистического общества с соответствующим социалистическим образом жизни.

Всем обществам, основанным на антагонистических классовых отношениях, свойственно различное понимание критерия качества для различных классов и социальных слоев. Это объясняется антагонистическими социально-экономическими укладами, различающимися по отношению к средствам производства и способу получения жизненных благ, средствами существования. Это ведет к различиям в представлениях о достойном для человека существовании, о качестве жизни.

Обострение этих явлений в современном капиталистическом мире приводит к еще большей дифференциации представлений о желательном характере жизни. Противоречия эти настолько сильны, что идеал качества жизни, выработанный в эпоху расцвета капитализма, уже давно не удовлетворяет многие слои буржуазного общества. Это объясняет, кстати, пристальное внимание многих зарубежных исследователей к проблеме качества жизни, к поискам таких элементов качества, которые оказались бы приемлемыми для разных классов и слоев буржуазного общества. Разумеется, подобного рода поиски безрезультатны.

К тому же в связи с наиболее распространенной среди буржуазных ученых постановкой вопроса, когда игнорируются основные социально-экономические причины неудовлетворенности людей своим образом жизни и его дальнейшими перспективами, решение проблем, связанных с жизнедеятельностью, вообще невозможно. Как бы ни были важны отдельные ее аспекты, как-то качество жизни применительно к урбанизации и технологизации, к взаимоотношениям с окружающей средой, к положению личности в обществе и т. п., решение лежит только в изменении системы социально-экономических отношений, а тем самым и качества жизни в целом. При капитализме все явления, связанные с качеством жизни, развиваются стихийно.

Принципиально иначе развивается качество (характер) жизни и образ жизни в целом в условиях социалистических отношений, социалистического строя. Первое условие при этом состоит в от-

250

сутствии как экономических, так и социальных антагонистических отношений. Это имеет следствием отсутствие антагонистических представлений членов общества о качестве жизни, образе жизни.

В условиях социализма как первой фазы коммунистического общества сохраняются классы и

социальные слои. Однако они не имеют между собой антагонистических противоречий, что соответственно сказывается на представлениях о качестве жизни. Сохраняющиеся различия имеют закономерную тенденцию к интеграции.

Наличие общей цели — строительства коммунистического общества — создает общие представления о качестве социалистического-образа жизни. А тем самым на основе социалистической плановой экономики и планируемого социального развития становится возможным планировать и прогнозировать развитие образа жизни на основе научно разработанных критериев качества жизни.

Таким образом, все элементы образа жизни, как из сферы экономической и материальной, так и этнической и духовной, должны рассматриваться с позиций их качественного значения для образа жизни в целом. Однако только некоторые из них являются решающими для образа жизни. К их числу относится качество (характер) жизни.

Рассмотрим теперь проблему уровней образа жизни в плане их состава и закономерностей исторического развития в условиях разных социально-экономических формаций.

Прежде всего необходимо отметить, что, как и способ производства, образ жизни развивается не прямолинейным эволюционным путем, а скачкообразно, посредством качественных изменений. Следствием этого являются качественные различия в закономерностях функций различных уровней образа жизни в разных условиях. Рассмотрим прежде всего структуру уровней образа жизни.

Высшим уровнем образа жизни можно считать тип жизнедеятельности. Он характеризует основные, наиболее общие закономерности и признаки образа жизни всех обществ, принадлежащих к определенной общественно-экономической формации. Таким образом, определенному способу производства соответствует определенный тип жизнедеятельности. Изменяется общественно-экономическая формация, возникает новый способ производства, и соответственно этому складывается новый тип жизнедеятельности общества.

Для типа жизнедеятельности характерно то, что основные признаки его и закономерности развития остаются относительно неизменными на протяжении всего времени существования данной социально-экономической формации. Но, вместе с тем, по мере развития способа производства отдельные, главным образом второстепенные, признаки типа жизнедеятельности могут претерпевать некоторые изменения, не приводя, однако, к кардинальным качественным изменениям.

При этом можно обнаружить, что формационно-приуроченные типы жизнедеятельности имеют определенную и закономерную связь с типами этносов и этносоциальных общностей¹⁴.

251

В условиях первобытнообщинного строя господствовала племенная форма общественной организации. И племя как этническая общность выступало в качестве этносоциального организма. Таким образом, первобытнообщинный тип жизнедеятельности складывался на этнической основе и может быть условно назван «этническим типом жизнедеятельности». Он был обусловлен первобытнообщинными социально-экономическими отношениями, первобытнообщинным равенством, отсутствием частной собственности на орудия и средства производства и специфическими, первобытными представлениями о качестве жизни, о достойном для человека существовании. Для всей эпохи существования «этнического типа жизнедеятельности» были характерны перечисленные его фундаментальные черты и признаки. Однако по мере развития первобытного способа производства, смены этапов дикости, а затем варварства, происходили и определенные сдвиги в признаках рассматриваемого типа жизнедеятельности. Стали появляться новые представления о качестве жизни, ее целях, идеалах. Особо существенное воздействие на характер типа жизнедеятельности оказали процессы, в ходе которых война и грабеж превратились в регулярный промысел¹⁵. Хотя в ходе перехода от дикости к варварству, периоду, когда начали складываться, но еще не сложились предпосылки появления классового общества, характер жизнедеятельности стал претерпевать довольно значительные изменения, однако в новый тип он еще не превратился. Скорее можно сказать, что сменились два подтипа, соответствовавших дикости и варварству. Но и в эпоху дикости и в эпоху варварства тип жизнедеятельности был функцией племенных — этнических, этносоциальных общностей. То есть носителями этого типа жизнедеятельности целиком были этнические общности, племена. Особенно следует подчеркнуть, что первобытный тип жизнедеятельности был един как для всех этносоциальных общностей той эпохи, так и для каждого члена общества. Существовавшие различия в представлениях о качестве жизнедеятельности ок'е не носили нормативного характера.

Этнически-племенной, «варварский» тип и подтип жизнедеятельности был характерен и для кочевых обществ, хотя они и не были первобытными, а имущественно и социально резко дифференци-

рованными. Однако вследствие экстенсивности хозяйства и особенностей всей системы социально-экономических отношений, а также и общественной организации, кочевники, оставаясь кочевниками, не могли достичь уровня развитых классовых отношений, так как этот процесс неизбежно приводил к разложению кочевничества и оседлости. Таким образом, до тех пор, пока общество оставалось кочевым, его социально-экономическая структура была экстенсивной, а тип жизнедеятельности характеризовался варварскими чертами¹⁶.

Переход от первобытнообщинного или кочевнического строя к классовым отношениям означал качественное изменение социально-экономических отношений, возникновение в обществе непреодолимых антагонистических классовых отношений, порождающих госу-

252

дарство. На основе новых антагонистических социально-экономических отношений возникает и принципиально новый тип жизнедеятельности, характеризующийся антагонистическими противоречиями в представлениях о качестве жизни в разных классах и социальных слоях. С утверждением антагонистических социально-экономических отношений основной формой общественной организации становится государство, развиваются его последовательные формы. Складываются рабовладельческая и феодальная народности, а затем капиталистические нации¹⁷. Соответственно складывается и антагонистический тип национально-государственной жизнедеятельности.

В этом типе выделяют рабовладельческий, феодальный и капиталистический подтипы национально-государственной жизнедеятельности. По многим достаточно существенным признакам эти подтипы жизнедеятельности отличаются друг от друга. Различны и закономерности их развития. Однако их объединяет главное, то, что можно считать признаком всего типа: наличие качественно различных, антагонистических представлений о качестве жизни у представителей разных классов и социальных слоев, национальных групп. А это в свою очередь сказывалось определенным образом на характере жизнедеятельности. Таким образом, если в условиях первобытности все члены общества стремились поддержать его стабильность, то при антагонистических классовых отношениях меньшая часть общества стремилась укрепить свое положение за счет трудящегося большинства, а это большинство сознательно или бессознательно выступало против существующих порядков, аппарата насилия в виде государства и господствующего типа жизнедеятельности. Из сказанного вытекает, что на протяжении существования всех антагонистических классовых социально-экономических формаций существование жизнедеятельности состояло в противоборстве различных социальных сил и в борьбе одних государств против других.

Более детальное рассмотрение существа подтипов жизнедеятельности в условиях разных способов производства показывает, что изменение классового и социального состава сказывалось на характере жизнедеятельности. Так, в условиях рабовладельческого общества противоречия в жизнедеятельности характеризовались определенной двойственностью. С одной стороны — между свободными и рабами, с другой — между разными слоями и прослойками свободных.

Иначе выглядела картина в условиях феодализма, когда сталкивались центробежные и центростремительные тенденции, интересы феодально зависимого населения, горожан, разных категорий феодалов.

Специфическая картина противоречий в жизнедеятельности классов и социальных слоев сложилась в капиталистическом обществе, причем картина эта видоизменялась по мере развития общества от эпохи первоначального накопления до современного империализма.

Однако как бы ни изменялись формы жизнедеятельности на протяжении истории антагонистических социально-экономических формаций, существование типа их жизнедеятельности состояло, как отме-

253
чалось выше, в противоречиях между представителями разных социальных групп, в классовой борьбе, в достижении желаемого качества жизни посредством революционной борьбы.

Переход к социализму как первой фазе коммунистического общества сопровождался сложением принципиально нового типа жизнедеятельности, перспектива развития которого состояла в гармоническом сочетании интересов всех слоев общества, общества и личности, в общих целях и задачах строительства коммунистического общества, коммунистического типа жизнедеятельности.

Надо полагать, что и в коммунистическом-типе жизнедеятельности можно выделить подтипы. На первых порах строительства социализма господствовал неантагонистический национально-государственный подтип. В ходе сложения развитого, зрелого социалистического общества, как это

видно на примере Советского Союза, возник надэтнический подтип жизнедеятельности новой историче-ческой общности — советского народа. Дальнейший путь развития лежит в формировании коммунистического типа жизнедеятельности.

Подводя итог сказанному можно отметить, что типы и подтипы жизнедеятельности дают общую характеристику образа жизни народов в условиях различных общественно-экономических формаций, и данный уровень жизнедеятельности определяет основные признаки и закономерности образа жизни.

Вместе с тем, наряду с общими признаками жизнедеятельности на уровне общественно-экономической формации, каждое общество имеет в своем образе жизни конкретные живые, только для него специфические черты. Эти черты представляют собой как бы этнографическую картину общества. Такой уровень жизнедеятельности может быть назван собственно образом жизни. И если на уровне социально-экономической формации можно говорить только о признаках и тенденциях развития жизнедеятельности всех обществ, относящихся к той или иной формации, то собственно образ жизни дает описание, модель жизнедеятельности конкретного общества со всеми его первостепенными и второстепенными чертами и признаками.

Закономерности развития собственно образа жизни и его фундаментальных признаков зависят от формационного типа и подтипа жизнедеятельности, своеобразия облика и специфических черт жизнедеятельности каждого конкретного общества. Образ жизни является следствием исторически сложившихся традиций. К их числу относятся исторические судьбы народов, этносов и государств, национальные и территориальные традиции, условия среды как части производительных сил, известная специфика психического склада и многое другое.

В условиях первобытной общественно-экономической формации собственно образ жизни свойствен племенам, представлявшим собой исторически сложившиеся этносоциальные общности. Локальные группы, роды, фратрии и т. п. не обладали специфическими, собственными, свойственными только им чертами жизнедеятельности, так как они не были ни самостоятельными а^вических общностей-

254

ми, ни этносоциальными объединениями. Как правило, родственные локальные группы, роды и пр. обладали общими чертами и признаками в хозяйственной деятельности, материальной и духовной культуре.

Вместе с тем в условиях первобытного общества, особенно на ранних его этапах, кардинальных различий в образе жизни не было не только между названными ячейками общественной организации, но и между крупными этническими группами и этносоциальными общностями, обитавшими в одной природно-климатической зоне, где бытовали сходные хозяйственно-культурные типы¹⁸.

Таким образом, на ранних этапах истории человечества образы жизни этнических групп и этносоциальных общностей, расселенных в сходных условиях среды, а тем более в одной историко-этногра-фической области или зоне, были мало дифференцированы. Различия в образе жизни нарастали с удалением одной этнической группы от другой и становились существенными у обществ, обитавших в разных природно-климатических зонах. Так, можно говорить об образе жизни первобытных народов тропических лесов Старого и Нового Света; обитателей субтропиков; средней полосы; Арктики.

По мере развития первобытного общества, его расцвета, длительное объединение людей в племенах приводило к тому, что каждое крупное племя, представлявшее собой этносоциальную общность и бывшее эндогамным, начинало характеризоваться некоторыми специфическими чертами в жизнедеятельности, то есть собственно образом жизни. Особенно хорошо прослеживается это явление в эпоху разложения первобытности и складывания первых народностей и государств, унаследовавших и интегрировавших в себе традиции вошедших в них этнических компонентов. Большое значение имело возникновение государственных границ, что приводило к складыванию своеобразной «государственной» эндогамии, проявляющейся и в наши дни¹⁹. Но в отличие от первобытной нормативной эндогамии это явление совсем не обязательно складывалось как следствие законодательства, а развивалось спонтанно, как результат государственного размежевания.

Если в первобытности носителями более или менее сложившегося образа жизни были исторически сформировавшиеся этносы-племена, то по мере складывания классового общества — народности. Самые первые из известных в истории государств были относительно моноэтническими, и в этом случае образ жизни складывался на основе формирующегося

государства. Но с возникновением более крупных государственных образований, как то Мидия, Ассирия, империя Александра Македонского и Римская империя, в их составе оказывались разные народности, и каждая имела свой образ жизни. Вместе с тем со временем и в рамках многонациональных государств могли возникать отдельные элементы общности в жизнедеятельности: в области письменности, религии и т. п. Но эти черты были недостаточны, чтобы сформировать общий образ жизни.

По разному обстояло дело в феодальных государствах. В моноэтнических государствах, таких как Франция, Англия, в известной

255

мере Германия и других, постепенно складывалась жизнедеятельность, характеризовавшая образ жизни всех обитателей государства или большей его части. Таким образом, народность, составляя в моноэтническом государстве этносоциальную общность, характеризовалась определенным образом жизни. В полиэтнических государствах жизнедеятельность этносоциальных общностей складывалась по иному. Там, где ведущие экономические и культурные позиции принадлежали одной крупной или нескольким близкородственным народностям, они оказывали сильное влияние в характере жизнедеятельности на прочие этнические группы.

Еще в большей степени получили эти процессы развитие в условиях капитализма. К примеру можно взять царскую Россию, где формирующиеся нации, народности и этнографические группы находились под разносторонним влиянием крупных наций, и прежде всего русских. При этом складывались, главным образом в городах, некоторые общие черты в образе жизни. А по мере развития экономических связей и роста образования эти процессы начали сказываться и в некоторых сельских местностях. Складывание общих черт в жизнедеятельности становилось залогом прочного сосуществования разных народов в одном государстве, несмотря на искусственно разжигаемую правительством национальную рознь. После победы новых, социалистических отношений эти общие черты в жизнедеятельности способствовали укреплению братской дружбы и сотрудничества между народами Советского Союза, складыванию общего образа жизни.

В государствах, политически объединявших различные буржуазные нации, как например, в Австро-Венгрии, отсутствовали объективные условия для складывания общих черт образа жизни. А в результате такое государство оказалось неустойчивым, и после поражения в империалистической войне и под воздействием революционного процесса, вызванного Великой Октябрьской социалистической революцией, распалось²⁰.

Характерен также пример современных США. Несмотря на все попытки идеологов американского империализма доказать наличие единого «американского образа жизни», в действительности он отсутствует, и разные социальные и национальные группы имеют свой собственный образ жизни. Рассмотрим теперь последний, самый низкий уровень жизнедеятельности — жизненный уклад. Каждое общество, имеющее свой образ жизни, распадается на социальные, территориальные, иногда этнические и иные группы. Несмотря на то что в главных чертах их образ жизни един, каждая из таких групп может иметь в своей жизнедеятельности особенности, которые и можно назвать жизненными укладами. Если в обществе представлены разные социально-экономические уклады, то для представителей каждого уклада характерен свой специфический жизненный уклад. Пути возникновения и развития жизненных укладов могут быть различными, что следует иметь в виду, исследуя это явление. В одних случаях эти жизненные уклады являются как бы пережит-

256

ком различных образов жизни интегрировавшихся групп населения. По мере сближения этих групп в одном этносе или политическом образовании их образ жизни нивелировался, утрачивал существенные черты различия, сближался и в конце концов отдельные «образы жизни» переставали существовать и становились жизненными укладами. Иначе шел процесс в ходе этнической или политической дифференциации, когда этнические или территориальные группы обособлялись, становились самостоятельными этносоциальными общностями или политическими образованиями. В таких случаях постепенно разрушалось былое единство образа жизни, и бытовавшие жизненные уклады превращались в самостоятельные образы жизни. При этом в каждом вновь сложившемся образе жизни возникали свои жизненные уклады социальных, территориальных и иных групп. Наконец, жизненные уклады появлялись вновь в ходе развития этносоциальных или политических общностей, по мере их усложнения, выделения новых социальных или иных групп.

После того, как рассмотрены структура и основные уровни жизнедеятельности, необходимо

исследовать в целом функционирование этой системы в условиях разных социально-экономических формаций.

Прежде всего следует еще раз подчеркнуть, что в различные эпохи, а тем более в условиях разных социально-экономических формаций процессы развития жизнедеятельности развертывались неодинаково.

На ранних этапах первобытности жизнедеятельность была мало дифференцированной и, как отмечалось, различия в формах жизнедеятельности наблюдались не столько между соседними группами, сколько между племенами, обитавшими в разных природных зонах. Провести в таких условиях четкую грань между уровнями жизнедеятельности, очевидно, сложно, и для того времени тип жизнедеятельности, образ жизни и жизненный уклад представляли собой в значительной мере еще единое явление. В связи с этим возникает проблема взаимосвязи форм жизнедеятельности и тех данных, которые можно почерпнуть из археологии. Однако проблема эта до сегодняшнего дня еще мало разработана и отсутствуют критерии, позволяющие соотнести, скажем, признаки археологической провинции или зоны с образом жизни племенной группы, а археологическую культуру в ее конкретном выражении — с жизненным укладом какой-то группы внутри этносоциальной общности.

Особенно большие затруднения возникают вследствие того, что в разные эпохи и в разных условиях археологический материал имеет различную степень представительности. Кроме того, как показывают некоторые данные, на стоянках, оставленных членами одной и той же племенной группы, можно встретиться с разными археологическими комплексами, что объясняется разным характером этих стоянок, выяснить который представляется не всегда возможным²¹. Мало успешными оказались попытки многих буржуазных ученых выделить «культуры» на основе разрозненных и неодинаковых по представительности этнографических данных. Примеры

257
тому — попытки выделения «культурных кругов» и т. п. явления. Искусственность этих конструкций не позволяет использовать их как основу для классификации различных уровней и типов жизнедеятельности первобытного общества.

Значительные возможности для исследования проблемы жизнедеятельности разных обществ в рассматриваемую эпоху дает успешно разрабатываемые советскими исследователями теории об этнических общностях и хозяйственно-культурных типах. Однако их практическое сопоставление с уровнями жизнедеятельности еще не проводилось.

По мере развития и расцвета первобытного общества, как в древности — в эппалеолите, мезолите и раннем неолите, так и на периферии классовых обществ в новое и новейшее время, складывались племена охотников, рыболовов и собирателей, обладавших сложным комплексом хозяйства, материальной и духовной культуры. Очевидно, и для этого времени еще трудно говорить о полной дифференциации типа жизнедеятельности, образа жизни и жизненных укладов. Однако в рассматриваемых условиях образ жизни уже сильно различался у различных народов, обитавших в различных условиях природной среды, а в пределах одного региона усиливались различия в жизненных укладах, достигая со временем уровня образа жизни. Сказанное подтверждается многими примерами, в частности, тем, что известно об андроновской или скифской культурах²². Так, многие археологи констатируют наличие, с одной стороны, скифского культурного единства (знаменитая скифская триада — стрелы, конский убор и звериный стиль в искусстве), а с другой — бесспорные областные или племенные особенности, которые можно рассматривать как жизненные уклады. А культура скифов, как известно, была распространена на огромной территории.

Представляется, что окончательная дифференциация признаков основного уровня жизнедеятельности — образа жизни — связана с эпохой разложения первобытного и становления классового обществ, когда в ходе сложных политических и этнических процессов, этнической дифференциации или интеграции из племен складывались народности. Как народности, так впоследствии и нации стали носителями определенного вида образа жизни.

Исторические примеры свидетельствуют о том, что на протяжении всех антагонистических формаций образ жизни как определенный уровень жизнедеятельности складывается и бытует в рамках этносоциальных общностей. В пору ранних цивилизаций и в эпоху античности определенный, своеобразный образ жизни был характерен для народностей, независимо от того, входила в государство одна народность или несколько. Только в том случае, когда происходила этническая ассимиляция, возникало и единообразие в образе жизни. Так, своим образом жизни обладала каждая народность, входившая в состав Римской империи или Ахеменидского государ-

ства. Скорее всего единообразным был образ жизни у земледельческого населения Хорезма и Согда. То же самое было характерно

258

и для эпохи феодализма. Так, определенный образ жизни был характерен, как отмечалось выше, для французов, англичан. Даже у немцев в лоскутных германских государствах сложился одинаковый образ жизни.

Выраженный национальный характер приобретает образ жизни в эпоху капитализма, когда особенно четко проявляются черты всех трех уровней жизнедеятельности: типа, образа жизни и жизненных укладов.

При этом в условиях капитализма действует определенная закономерность, в соответствии с которой происходит неуклонное углубление различий между жизненными укладами социальных и национальных групп одного общества, их дифференциация. Как показывает история новейшего времени, это явление продолжает развиваться и углубляться.

Совершенно иные процессы и закономерности характеризуют жизнедеятельность общества после перехода его к первой фазе неантагонистической коммунистической социально-экономической формации — социализму. Рассмотрим это на примере СССР.

Накануне Великой Октябрьской социалистической революции в царской России существовали несколько сформировавшихся буржуазных наций, формирующиеся нации, народности и этнографические группы. По своему социально-экономическому развитию они находились на разных уровнях — от капиталистического до первобытного. Это имело своим следствием не только различия в жизненных укладах и образе жизни, но и типах жизнедеятельности. При этом социально-экономические отношения и культура наиболее развитых народов, особенно русских, оказывала большое объективно прогрессивное влияние на все прочие народы. То же касалось и процессов, развертывавшихся в области жизнедеятельности, образа жизни. И несмотря на наличие существенных различий в типах жизнедеятельности и образе жизни разных народов и групп, общее направление развития шло в сторону складывания ряда общих черт в жизнедеятельности народов царской России.

После Великой Октябрьской социалистической революции развернулись гигантские по масштабам социально-экономические процессы, в ходе которых к социализму перешли все народы бывшей царской России, причем ряд из них миновал не только стадию капиталистического, но и феодального развития. У всех народов сложился единый социалистический тип жизнедеятельности, закономерным следствием чего было неуклонное нарастание общих черт в образе жизни отдельных народов. Данный пример показывает определяющее значение типа жизнедеятельности для формирования образа жизни народа. Одновременно со сложением советского народа как новой исторической, надэтнической общности сложился и общесоветский образ жизни как тип социалистической жизнедеятельности. То, что в прошлом представляло собой образ жизни наций, народностей, отдельных групп, стало жизненными укладами — национальными по форме, социалистическими по содержанию.

259

Исторический опыт строительства социализма показал, что для типа его жизнедеятельности характерны две важнейшие закономерности. Первая состоит в неуклонном сближении сначала образа жизни разных народов и этнографических групп, а затем их жизненных укладов, при сохранении национальной формы. В результате, бурно развиваясь и расцветая, национальные культуры обогащают тем самым общесоветскую культуру и образ жизни.

Другая закономерность состоит в том, что социалистический тип жизнедеятельности, в отличие от всех остальных типов, развивается целенаправленно, на научной основе. И цель эта — строительство коммунистического общества и достижение коммунистического образа жизни.

Обобщая все сказанное, можно отметить, что первобытная эпоха отличается слабой дифференцированностью образа жизни, его зональной приуроченностью.

Классовые общественно-экономические формации характеризуются все большим нарастанием дифференциации в образе жизни и жизненных укладах. В эпоху капитализма эта дифференциация достигает наибольшего уровня. Окончательно оформляются и получают универсальное распространение описанные выше три уровня жизнедеятельности национальных государств.

С наступлением социалистической эры развертывается качественно новый процесс — сближения в социалистическом типе жизнедеятельности образов жизни и жизненных укладов. Переход к коммунизму будет означать сложение единого коммунистического образа жизни с жизненными укладами, отражающими богатство и своеобразие национальных традиций.

¹ См., например: *Глезерман Г.* Ленин и формирование социалистического образа жизни.— *Коммунист*, 1974, № 1; *Струмилин С. Г., Писаренко д. Е.* Социалистический образ жизни: методология исследования.— *ВФ*, 1974, № 2; *Капустин Е. И.* Социалистический образ жизни как социально-экономическая категория.— *ВЭ*, 1974, № 12; *Марков Г. Е.* Категория «образ жизни» и характер советского образа жизни.— В кн.: *Вопросы совершенствования распределительных отношений в условиях развитого социализма*. М., 1975; *Он же.* Проблема жизненных укладов в системе советского образа жизни.— В кн.: *Экономические условия и критерии социалистического образа жизни*. М., 1977; *Арутюнян Ю. В., Дробижьева Л. М.* Советский образ жизни: общее и национально-особенное.— *СЭ*, 1976, № 3; *Бестужев-Лада И. В.* Проблема измерения и моделирования образа жизни. М.: Наука, 1978; *Теория и методологические проблемы исследования образа жизни*. М.: Наука, 1979; *Борисов Г. М.* Социалистический образ жизни. М., 1981; *Актуальные проблемы социалистического образа жизни* Сб. статей. М., 1981; *Формирование и развитие советского образа жизни у народов Севера*. Якутск, 1983; *Образ жизни в условиях социализма: теоретико-методологическое исследование*. М.: Наука, 1984; *Социалистический образ жизни*. 2-е изд. М., 1984; *Социалистический образ жизни и новый человек*. М., 1984.

² *Марков Г. Е.* Советский образ жизни и проблемы этнографии.— В кн.: *Тезисы докладов Всесоюзной конференции, посвященной этнографическому изучению современности*. Нальчик, 1975; *Он же.* Советский образ жизни и проблемы этнографии.— *СЭ*, 1976, № 2; *Он же.* Этнос, этнические процессы и проблемы образа жизни.— В кн.: *Расы и народы*, 7. М.: Наука, 1977.

³ См.: *Марков Г. Е.* Этнос, этнические процессы и проблемы образа жизни; *Иголкин М. В.* Социалистический образ жизни и критика социал-реформистских концепций «качества жизни». М., 1978; *Бестужев-Лада И. В.* Кризис буржуазных концепций будущего человечества. М., 1979; *Критика антимарксистских концепций образа жизни*. Л., 1983.

⁴ Проблема этноса, этнических процессов детально разработана в работах Ю. В. Бромлей. См., например: *Бромлей Ю. В.* Этнос и этнография. М.: Наука, 1973. Определение понятия «этносоциальная общность» см.: *Бромлей Ю. В.* К типологизации этнических процессов.— В кн.: *Проблемы типологии в этнографии*. М.: Наука, 1979, с. 4 и ел. См. также: *Бромлей Ю. В.* Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983.

⁵ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 3, с. 19.

⁶ См.: *Марков Г. Е.* Этнос, этнические процессы..., с. 11.

⁷ Подробнее см. там же.

⁸ См.: *Капустин Е. И.* Социалистический образ жизни...; *Марков Г. Е.* Некоторые экономические аспекты...

⁹ См.: *Марков Г. Е.* Проблема жизненных укладов...

¹⁰ См.: *Марков Г. Е.* Этнос, этнические процессы...

¹¹ *Социалистический образ жизни и искусство*. М., 1983; *Атаева А.* Социалистический образ жизни и развитие духовных потребностей. Ташкент, 1983; *Социалистический образ жизни и развитие советской литературы*. М.: Наука, 1983; *Развитие духовных основ социалистического образа жизни*. М., Наука, 1984.

¹² Ср. там же.

¹³ Ср.: *Иголкин М. В.* Социалистический образ жизни...; *Критика антимарксистских концепций образа жизни*.

¹⁴ Ю. В. Бромлей наметил четкую схему изменений этносов и этносоциальных общностей (*Бромлей Ю. В.* К типологизации...).

¹⁵ См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 21, с. 164. ¹⁶ *Марков Г. Е.* Кочевники Азии. М., 1976.

¹⁷ Ср.: *Бромлей Ю. В.* К типологизации..., с. 4 и ел.

¹⁸ *Марков Г. Е.* Этнос, этнические процессы..., с. 18.

¹⁹ Ср.: *Бромлей Ю. В.* Этнос и этнография, с. 118, 119.

²⁰ *Марков Г. Е.* Этнос, этнические процессы..., с. 21.

²¹ Ср.: *Марков Г. Е.* Проблема сравнительной археологической и этнографической типологии культуры.— В кн.: *Проблемы типологии в этнографии*. М.: Наука, 1979.

²² Литература по этим проблемам обширна и приводить ее здесь нет нужды. В качестве примера можно сослаться на работы: *Киселев С. В.* Древняя история Южной Сибири. М.: Изд-во АН СССР, 1951; *Черников С. С.* Восточный Казахстан в эпоху бронзы.— *МИА*, 1960, № 88; *Смирнов А. П.* Скифы. М.: Изд-во АН СССР, 1965; *Мартынов А. И.* Лесостепная тагарская культура. Новосибирск: Наука, 1979 и др.

260

СОКРАЩЕНИЯ

СОДЕРЖАНИЕ

АО — Археологические открытия

БМОИП — Бюллетень Московского общества испытателей природы

ВФ — Вопросы философии

ВЭ — Вопросы экономики

ЗЯКГО — Записки Якутского краевого географического общества

ИЛ — Иностранная литература

"ИРГО — Известия Русского географического общества

МГИМО — Московский Государственный институт международных отношений

МИА — Материалы и исследования по археологии

МКАЭН — Международный конгресс антропологических и этнографических наук

НАА — Народы Азии и Африки

НМ — Новый мир

СЭ — Советская этнография
 СО АН СССР — Сибирское отделение АН СССР
 ФН — Философские науки
 А — L'Anthropologie
 AAr — Acta Archeologica
 AA — American Anthropologist
 AF — Anthropological Forum
 AHES — Archive for History of Exact
 Sciences
 ArA — Artibus Asiae ASSR — Archives de Sciences Sociales
 des Religions
 CA — Current Anthropology CISPP — Congres Internationale des
 Sciences Prehistoriques et Protohisto-
 riques
 jPS — The Journal of Polinesia Society KDGAЕ — Korrespondenz — Blatt der
 Deutschen Gesellschaft fur Anthro-
 logie, Ethnologie und Urgeschichte MN — Moscow News PA — Pamatky archeologicke PrA — Prehistoire Ariegeoise
 SA — Scientific American

Предисловие.....	3
<i>Э. С. Маркарян</i>	
Соотношение формационных и локальных исторических типов культуры	7
<i>С. А. Арутюнов</i>	
Инновации в культуре этноса и их социально-экономическая обусловленность	34
<i>А. И. Першиц</i>	
Возможен ли формационный подход к социальным ценностям этнической культуры?.....	50
<i>В. А. Шнирельман</i>	
Классообразование и дифференциация культуры (по океанийским этнографическим материалам).....	64
<i>Л. Е. Куббель</i>	
Традиционная потестарная и политическая культура в колониальном и современном развитии африканских государств.....	123
<i>В. А. Фролов</i>	
От первобытных форм рациональных знаний к науке Древнего мира (историко-культурный и этнографический аспекты).....	140
<i>В. Б. Мириманов</i>	
Становление и эволюция искусства раннеклассовых обществ Тропической Африки.....	175
<i>Ю. И. Семенов</i>	
Эволюция религии: смена общественно-экономических формаций и культурная преемственность.....	198-
<i>Г. Е. Марков</i>	
Структура и исторические типы образа жизни.....	244
Сокращения.....	262.

**ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ
 ИССЛЕДОВАНИЯ
 РАЗВИТИЯ
 КУЛЬТУРЫ**

Утверждено к печати
 Ордена Дружбы народов
 Институтом этнографии
 им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР
 Редактор издательства С. Н. Васильченко
 Художник В. А. Чернецов
 Художественный редактор Н. А. Фильчагина
 Технический редактор Т. С. Жарикова
 Корректоры Г. Н. Джиеова, Т. С. Козлова
 ИБ № 29396
 Сдано в набор 29.12.84. Подписано к печати 27.02.85.
 Т-04217. Формат 60х90Vi«
 Бумага книжно-журнальная импортная
 Гарнитура обыкновенная
 Печать высокая
 Усл. печ. л. 16,5 Усл. кр. отт. 16,5 Уч.-изд. л. 20,3
 Тираж 2450 экз. Тип. зак. 937
 Цена 2 р. 40 к.
 Ордена Трудового Красного Знамени
 издательство «Наука»
 117864, ГСП-7, Москва, В-485,
 Профсоюзная ул., 90
 2-я типография издательства «Наука». 121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6