

Л. Е. Куббель

**КУЛЬТУРНАЯ ТРАДИЦИЯ
В ИНФОРМАЦИОННОЙ СЕТИ КУЛЬТУРЫ:
ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ И ТРАНСФОРМАЦИЯ**

Культурная традиция, ее роль в развитии культуры в целом, ее соотношение с инновацией — давние и, если так можно выразиться, вечные темы этнографических исследований. Однако в последнее время в отечественной науке наблюдается заметное оживление интереса к ним. Оно выражается в довольно быстром росте числа публикаций, отношение авторов которых к этим вопросам далеко не единодушно¹.

Такое усиление внимания объясняется, по-видимому, прежде всего тем, что в условиях повышения уровня и стандартизации образования, распространения новых ценностных ориентаций, быстрого нивелирования форм бытовой культуры все более реальной становится опасность утраты многих передаваемых традицией культурных ценностей. Но параллельно с этими процессами идет и другой: «осовременивание» традиции, ее актуализация в применении к потребностям новой эпохи. Я не стану здесь задерживаться на, так сказать, чисто «ривалистских» тенденциях, получивших особенное распространение в развивающихся странах Азии и Африки (хотя такие попытки предпринимаются и в высокоразвитых индустриальных странах Запада, и ярчайшим их примером может служить наметившаяся с началом 1980-х годов «революция консерваторов» в США²). Речь пойдет о другом: об отчетливо наблюдаемом в наши дни и все более распространяющемся явлении, которое можно весьма условно обозначить как утрату культурной традицией в массовом сознании исторической глубины, восприятие ее не как традиции, а как чего-то сугубо современного.

Конечно, это можно рассматривать — и так оно обычно и делается, в особенности средствами массовой коммуникации, — как некое свидетельство органичного усвоения современной культурой определенных элементов традиции, как доказательство в основе своей народного и даже демократического характера таких элементов. Хотя как раз последний тезис уже отнюдь не бесспорен: массовое распространение могут получить и получают и сугубо отрицательные по своему социально-культурному содержанию формы традиционных ценностей в тех случаях, когда этому способствует общий ход социально-экономического и политического развития той или иной страны. Но мне представляется,

¹ См., например, *Чистов К. В.* Специфика фольклора в свете теории информации. — *Вопр. философии*, 1972, № 6; *его же.* Традиционные и «вторичные» формы культуры. — В кн.: *Расы и народы. Ежегодник*, 5. М.: Наука, 1975; *его же.* Традиция и вариативность. — *Сов. этнография*, 1983, № 2; *Традиция в истории культуры*. М.: Наука, 1978; *Философские проблемы культуры*. Тбилиси: Изд-во АН ГССР, 1980; *Перици А. И.* Традиция и культурно-исторический процесс. — *Народы Азии и Африки*, 1981, № 4; *Методологические проблемы исследования истории культуры*. Л., 1982; *Бромлей Ю. В.* Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983; *Рейснер Л. И.* Страны Востока: проблема исторического синтеза традиционности и современности. — *Вестник АН СССР*, 1984, № 7; *Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного*. М.: Наука, 1984, а также обсуждение в журнале «Сов. этнография» статей Э. С. Маркаряна «Узловые проблемы теории культурной традиции» (1981, № 2, 3) и М. М. Громыко «Место сельской (территориальной, соседской) общины в социальном механизме формирования, хранения и изменения традиций» (1984, № 5, 6; 1985, № 1, 2).

² Как пример ее идейного выражения см., например, *Pines B. Y.* Back to Basics. The Traditionalist Movement That Is Sweeping Grassroots America. N. Y., 1982.

что можно говорить об определенных закономерностях функционирования культуры как коммуникативной системы, находящихся свое выражение как раз в таком изменении форм бытования культурной традиции в современных обществах.

Хочу подчеркнуть, что речь пойдет об анализе указанного круга вопросов в сугубо теоретическом плане. А равным образом и то, что в качестве фактической основы высказываемых соображений послужили главным образом более близкие кругу профессиональных интересов автора данные об обществах Тропической Африки.

В 1972 г. С. А. Арутюновым и Н. Н. Чебоксаровым были сформулированы некоторые общие принципы, связанные с функционированием информационной сети культуры как специфического механизма, обеспечивающего сохранение и нормальное развитие отдельных групп человечества как биологических и социальных общностей³. Основным из них служит представление о культуре как о системе двух взаимно пересекающихся сетей — вертикальной и горизонтальной, обеспечивающих соответственно диахронные и синхронные информационные связи данной культуры. Этот принцип оказывается весьма плодотворен именно при рассмотрении интересующей нас здесь проблемы.

Информационная сеть, построенная из взаимопересекающихся синхронных и диахронных связей, вместе с тем не двумерна: такой она представляется, если учитывать лишь временной аспект ее функционирования. Но и функционирование и передача традиции неизбежно осуществляются в каком-то пространственном измерении⁴. Таким образом, любая информационная сеть культуры должна иметь некий объем в пространстве, т. е. может быть представлена в виде своего рода кристаллической решетки. Это следует и из того, что, строго говоря, через любую точку пересечения вертикальной и горизонтальной информационных сетей может проходить множество плоскостных сетей связи, построенных по разным признакам и критериям, но относящихся тем не менее к одному и тому же факту культурной традиции, т. е. коллективного опыта, выраженного в социально организованных стереотипах восприятия окружающей действительности и поведения⁵. По-видимому, для целей настоящей работы целесообразнее было бы в дальнейшем говорить не просто об информационной сети, но о таком явлении, как трехмерное «историко-культурное пространство» (или, если угодно, «историко-культурное поле»), сочетающее временной и пространственный моменты такой трехмерной информационной сети.

При этом следует принять во внимание также и то, что всякая диахронная связь тоже в принципе пересекает неограниченное число синхронных срезов коммуникации. Иными словами, многообразие возможных сочетаний синхронных и диахронных связей, представляющих в историко-культурном поле один и тот же факт, одно и то же явление, но с акцентом на разные его аспекты, создает в данном участке информационной сети (историко-культурного поля) некий пучок информационных связей (рис. 1).

Такой пучок, с одной стороны, не обязательно представляет в сечении его горизонтальной (синхронной) плоскостью правильную окружность. С другой же стороны, информационные связи внутри такого пучка отнюдь не обязательно все строго вертикальны. Это понятно: в формировании содержания традиции не все связи одинаково важны. Часть их оказывается как бы периферийной, а самое складывание традиции происходит не только в виде передачи информации, непосредственно фиксирующей факт или явление, которые образуют социальное содержание данной традиции, но и ее предшествующее состояние, а так-

³ Арутюнов С. А., Чебоксаров Н. Н. Передача информации как механизм существования этносоциальных и биологических групп человечества. — В кн.: Расы и народы. Ежегодник. 2. М.: Наука, 1972.

⁴ К близким мыслям пришел Э. Лич, рассматривая коммуникацию в ритуальном акте — см. Leach E. Culture and Communication. The Logic by which Symbols Are Connected. Cambridge etc., 1976, p. 51—52.

⁵ См. Маркарян Э. С. Указ. раб., с. 80.

же отражает воздействие на нее других социальных и культурных явлений на более ранних синхронных срезах. Больше того, можно, видимо, утверждать, что самое изменение горизонтального сечения пучка вследствие разного характера и разной интенсивности тех влияний, какие испытывает традиция на разных синхронных уровнях, есть нормальный ход постепенного изменения традиции во времени, ее неизбежного взаимодействия с инновацией, и что именно это отражает ход культурного развития как такового. Собственно говоря, в чисто теоретическом плане форму окружности с равномерным распределением точек внутри нее при строго вертикальной направленности всех информационных связей, образующих самый пучок, должно было бы иметь сечение в синхронной плоскости пучка связей, характерного для идеального «традиционного» общества, воспроизводящего свою культуру в полностью неизменном виде. То есть, по существу — чисто логическая абстракция, ибо таких совершенно неизменяемых обществ в истории человечества, видимо, просто никогда не существовало.

Но столь же очевидно, что всякое изменение контура синхронного сечения пучка информационных связей в большей степени затрагивало периферийные области «пятна»-проекции, тогда как центр его, испытывая воздействие внешних контактов в меньшей степени (в общем случае, понятно), как раз и обеспечивал устойчивость традиции как таковой, иначе говоря, ее основное социальное содержание. Можно также заметить, что перемены, как внутренние, так и внешние, вызывающие варьирование контура и площади сечения пучка, способны вызывать и определенное смещение «пятна» в горизонтальной плоскости по отношению к проекции более раннего синхронного среза. Внешним выражением всех этих вариаций и выступает в формальном плане вариативность традиций⁶. Вместе с тем, говоря о контакте в периферийной зоне, следует иметь в виду, что возможность каких-либо изменений отнюдь не стопроцентно здесь реализуется, помимо всего прочего, еще и потому, что как раз в этой зоне субъективное противопоставление «мы — они» и неприятие «чужого» массовым сознанием могут ощущаться особенно резко. Таким образом, осуществляется определенная компенсация неблагоприятной, с точки зрения сохранения традиции как таковой, ситуации на периферии «пятна»-проекции.

Из всего сказанного естественно следует, что, если всякая традиция, представляя в конечном счете результат взаимодействия различных причин и аспектов развития данного общества, может рассматриваться как ориентированный в вертикальной плоскости пучок информационных связей, то соответственно на синхронном срезе этот пучок образует в проекции некую фигуру в горизонтальной плоскости. С учетом сказанного выше о большей подверженности периферийных частей такого сечения изменениям вследствие внешнего контакта, становится очевидно, что плотность информационных связей в центральной части сечения (или, будучи выражена графически, их густота — рис. 2), выражая основное содержание данной традиции, ее социальный смысл, должна быть выше. Если искать аналоги такому распределению, то в целом распределение плотности связей внутри такого «пятна»-проекции окажется, по-видимому, более или менее сходно с картиной, наблюдаемой внутри «культурного ареала», по К. Уисслеру⁷, а центральная часть пятна могла бы с известным основанием рассматриваться в качестве частного (локального) случая «культурного ядра», по терминологии Дж. Стюарда⁸.

Нелишне будет, вероятно, с самого начала оговориться, что все последующее изложение может иметь отношение лишь к этнографическому изучению традиции и неприменимо к традиции в археологическом ее понимании. В первом случае традиция, даже видоизменяясь,

⁶ См. Чистов К. В. Традиции и вариативность. — Сов. этнография, 1983, № 2.

⁷ Wissler C. The American Indian. N. Y., L., 1922.

⁸ Steward J. H. Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution. Urbana etc., 1979, p. 37, 89.

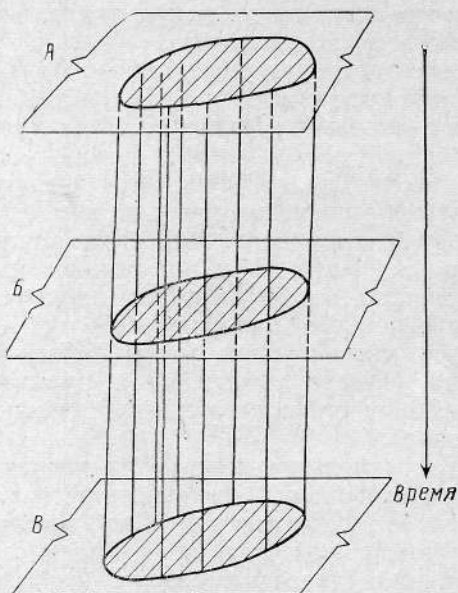


Рис. 1. «Идеальный» вариант формы информационного пучка. А, Б, В — последовательные синхронные срезы

передается в относительно целостном виде; во втором исследователе имеет дело не с традицией как таковой, а с ее фрагментами, что делает крайне затруднительным воссоздание того культурного целого, элементом которого была искомая традиция.

Логично предположить, что изменения традиции, понимаемой как пучок информационных связей и совокупность его сечений последовательными горизонтальными срезами, в историко-культурном поле находятся в прямой зависимости от реального хода исторического развития данного общественного организма в пространстве и во времени. При этом опять-таки естественно исходить из того, что движение процесса отнюдь не обязательно равномерно в обоих измерениях: такая равномерность и здесь всего лишь теоретически возможный частный случай.

Попробуем представить себе в схематическом виде, как в действительности происходят такого рода изменения.

Самая конфигурация информационного пучка и его синхронной проекции, равно как и плотность связей по площади синхронного сечения, в каждый данный момент зависят от ряда условий. Любое влияние, какое испытывает культурная традиция, образующая социальное содержание пучка, в принципе представляет вектор, т. е. обладает как интенсивностью, так и определенной направленностью. В результате искривление пучка информационных связей в диахронной плоскости и изменение границ и конфигурации его синхронного сечения почти неизбежно оказываются неравномерными. А это означает, что зона действия того или иного проявления традиции может перемещаться в историко-культурном и географическом пространствах в довольно широких пределах.

Не менее, если не более существенное влияние на конфигурацию информационного пучка традиции и его синхронных проекций оказывает самый способ передачи культурной информации. Собственно, ведь как раз он и определяет систему общения в рамках данной культуры. Не приходится специально доказывать, что возможности такого общения будут совершенно разными в условиях аудиовизуальной или же письменной форм передачи культурной информации, а тем более с использованием для такой передачи средств массовой коммуникации. Теоретически это может быть объяснено достаточно просто: всякое расширение числа лиц, воспринимающих первоначально неизменный объем информации, заключенный в данном пучке, распространение ее на большей территории по необходимости означают возрастание числа переменных, воздействующих и на самый пучок и особенно на его синхронную проекцию. Анализ конкретных форм воздействия письменной формы передачи и фиксации информации на общества, в основе своей бесписьменные, был весьма доказательно проделан, в том числе на западноафриканских материалах в исследованиях Дж. Гуди⁹.

По всей видимости, заслуживает внимания и такой вопрос, как восприятие информации, содержащейся в пучке и его синхронных се-

⁹ Literacy in Traditional Societies/Ed. Goody J. Cambridge, 1968; Goody J. The Domestication of Savage Mind. Cambridge etc., 1977.

чениях, — т. е., говоря в самом общем виде, сферы действия традиции, понимаемой как в сугубо социокультурном, так и в географическом смысле, — внутри данного общества и, так сказать, извне. В определенных конкретно-исторических условиях это достаточно обычное различие между этным — *etic* и эмным — *emic* (или, как иногда предпочитают говорить, этическим и эмическим) подходом к явлению культуры, т. е., говоря в самой общей форме и с немалой долей огрубления, между взглядом на это явление постороннего наблюдателя и человека, принадлежащего к данной культуре¹⁰, могло принять характер сознательного и целенаправленного искажения конфигурации пучка и его проекций. Впрочем, это искажение вовсе не обязательно должно было быть сознательным и тем менее злонамеренным. В качестве примера можно указать на такой классический с точки зрения этнографии Африки случай, как опубликованную М. Гриолем запись космогонической традиции догонов¹¹. Общеизвестно, что субъективно Гриоль стремился максимально точно и полно передать услышанное. И тем не менее известно и стало едва ли не общим местом в литературе, что французский исследователь, собственно говоря, сам создал эту космогоническую систему, по-своему — т. е. в соответствии с органичной для него культурной традицией — организовав сведения, полученные им от догона Оготемелли¹².

Было бы, однако, по всей видимости, определенным упрощением возлагать всю ответственность на различие этного и эмного подходов. Не менее существенно и то, что письменная фиксация информации, изначально предназначенной для устной передачи (с соответствующим ограниченным кругом воспринимающих ее), почти неизбежно должна вести к своего рода «выравниванию» текста, к почти обязательному смещению в нем акцентов. Каким бы малым такое смещение ни было в каждом отдельном случае, в совокупности неперенным его следствием будет некое изменение информационной плотности в площади сечения пучка, т. е. то или иное изменение первоначального содержания традиции.

Более того, можно, видимо, утверждать, что самая передача культурной традиции при переходе от устной ее формы к письменной будет по необходимости как бы многоярусной. Само появление письменной фиксации традиции на ранних этапах существования письменности ос-

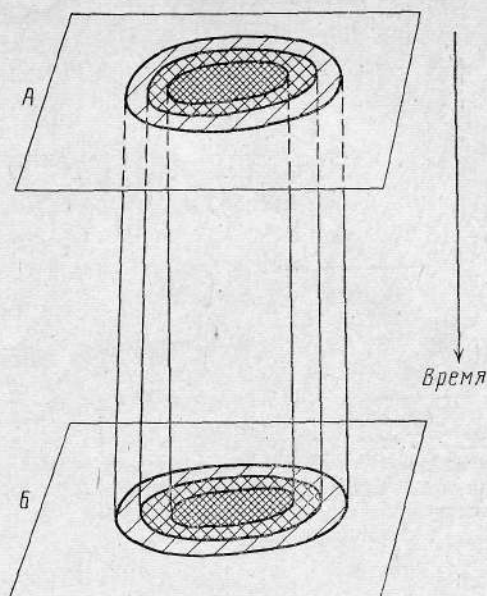


Рис. 2. Структура информационного «пятна» традиции. А, Б — последовательные синхронные срезы

¹⁰ Pike K. L. *Language in Relation to a Unified Theory of Human Behavior*. Glendale, 1954. Ср. также Black M. B. *Belief Systems*. — In: *Handbook of Social and Cultural Anthropology*. Chicago, 1973, p. 523—525. Критический анализ границ применения этого подхода см.: *A Handbook of Method in Cultural Anthropology*/Ed. Naroll R., Cohen R. N. Y., 1973, p. 541—542.

¹¹ Griaule M. *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmeli*. P., 1948.

¹² См., например, Шаревская Б. И. Проблемы духовной культуры народов Африки южнее Сахары и концепция М. Гриоля. — *Вестник истории мировой культуры*, 1961, № 4; *ее же*. Этнографический метод М. Гриоля и вопросы методологии в современной французской этнографии. — *Сов. этнография*, 1962, № 6; Ерасов Б. С. Тропическая Африка: идеология и проблемы культуры. М.: Наука, 1972, с. 200—202.

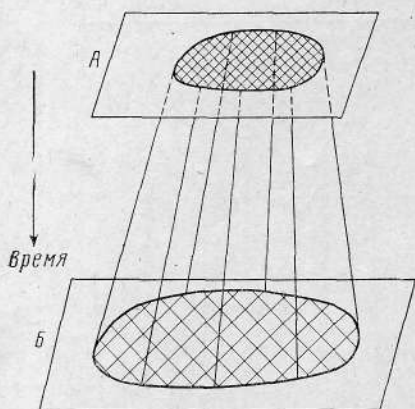


Рис. 3. Трансформация конфигурации пучка связей и плотности его проекции при быстром пространственном расширении. А, Б — последовательные синхронные срезы

шего своего проявления указанная тенденция достигает в условиях существования средств массовой информации.

Итак, в случае резкого расширения пространственной зоны, в которой действует та или иная традиция, происходит быстрое увеличение площади синхронного сечения информационного пучка. Однако само информационное содержание пучка остается в принципе таким же (или изменяется очень незначительно), как и на предшествовавших хронологических уровнях. В результате сам пучок растягивается, а угол, образуемый составляющими его связями с вертикалью, увеличивается. Понятно, что при этом одновременно снижается информационная плотность пучка (рис. 3).

В культурной реальности это означает, с одной стороны, определенное «размывание» традиции, а с другой — именно в силу последнего утрачу ею глубины в массовом сознании. Иначе говоря, по мере прогрессирующего отхода информационных связей от вертикали и их приближения (понятно, лишь в какой-то степени) к горизонтали традиция во все большей степени начинает восприниматься в качестве чего-то более или менее современного.

Как раз такое резкое расширение пучка, причем не только чисто пространственное, в географическом смысле, но и в социокультурном пространстве, происходит при подъеме формы передачи информации на более высокий «ярус». Традиция, передаваемая в письменном, а тем более в аудиовизуальном виде, неизбежно в той или иной мере (и чем дальше, тем больше) стандартизована. Передавая с большей или меньшей точностью ее основное социальное содержание, т. е. наиболее плотный участок синхронного сечения, такие формы передачи по необходимости мало обращают внимания на его периферию, а то и просто ее отсекают. Иначе говоря, передаваемая традиция утрачивает вариативность, что, как уже говорилось, составляет неотъемлемую часть и необходимое условие ее функционирования!

В качестве вполне современного примера такого развития можно указать на достаточно типичный в условиях нашей страны случай использования в изделиях легкой промышленности орнаментальных мотивов, создававшихся веками в тех или иных конкретных районах. Благодаря тиражированию такого орнамента специализированными изданиями,

тавляет такую традицию достоянием еще очень ограниченного, как общее правило — верхушечного, слоя общества. Параллельно с нею продолжают существовать и в повседневной жизни играют для массы населения несоизмеримо большую роль устная и просто подражательная (имитационная) формы традиции (по принципу «делай, как я») ¹³. Но положение заметно меняется с появлением печатной книги: при всех ограничениях, особенно в первые века существования книгопечатания, когда печатное издание во многом остается еще фактом элитарной культуры, такая книга резко расширяет круг тех, кому доступна традиция в ее, так сказать, канонизированной письменной форме. Тем более это делается очевидным при широком распространении грамотности. А наивыс-

¹³ О соотношении между этими формами передачи традиции см. Путилов Б. Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л.: Наука, 1976, с. 191—192. Ср. также Чеснов Я. В. Отклик на статью М. М. Громыко «Место сельской (территориальной, соседской) общины в социальном механизме формирования, хранения и изменения традиций». — Сов. этнография, 1985, № 1, с. 62.

кино и особенно телевидением, а затем и промышленному серийному изготовлению уже совершенно иных форм одежды с таким орнаментом возникает некий усредненный вариант русского, литовского, украинского и любого другого орнамента, представляющий лишь ограниченную часть художественной традиции данного этноса в этой сфере. К тому же при подобном тиражировании орнамент, даже если он заимствуется в формально неизменном виде, неизбежно преобразуется хотя бы потому, что переносится на предметы, с которыми его исходная форма не находилась в семантической связи. Иными словами, здесь перед нами предстает, если пользоваться классификацией К. В. Чистова, сочетание в одном явлении «обобщенной» вторичной формы культуры и «фольклоризма»¹⁴.

Вне района, из которого заимствуется такой орнамент, последний в своем тиражируемом варианте с самого начала воспринимается как нечто современное. Но и в исходном районе воздействие на аудиторию, особенно молодежную, средств массовой информации может в принципе привести к аналогичным тенденциям в восприятии такого рода стандартизованных традиционных форм. Здесь, впрочем, следует учитывать и то, что такие категории, как традиция и мода, вообще не должны легко сочетаться психологически. Отсюда и дополнительная возможность восприятия традиционных по существу элементов как чего-то вполне современного. Понятно, что такой ход процесса легче прослеживается в пределах единого этноса, притом расселенного на достаточно обширной территории¹⁵.

По-видимому, не менее характерен и достаточно хорошо известный пример из области политической этнографии, связанный с организацией так называемого «непрямого» управления в бывших колониальных владениях европейских держав в Африке. Обычно в качестве образцов этого типа колониальной администрации указывают на Уганду и Нигерию. И обе эти страны могут служить иллюстрацией изменения культурной (в данном контексте — политико-культурной) традиции в случаях резкого расширения зоны территориального функционирования такой традиции. Создавая «туземные власти», британские чиновники, с одной стороны, резко расширяли владения и политические возможности одних традиционных правителей за счет других, с другой стороны, все это сопровождалось (особенно в Нигерии) существенным сокращением числа ранее функционировавших политических образований и их правителей¹⁶.

Понятно, что в обоих случаях происходило насильственное расширение сферы действия потестарно-политической традиции народа баганда в Восточной Африке, отдельных групп йоруба — в Нигерии. То есть информационный пучок разом приобретал резко увеличенное по площади синхронное сечение. Совершенно естественно, что распространение такой отобранной колонизатором политической традиции на районы, населенные этническими общностями, которым традиция эта была совершенно чуждой, ничего, кроме протестов со стороны этих общностей, особенно их формировавшейся интеллигенции, вызывать не могла. И многочисленные жалобы, например, на «империализм баганда» со стороны их соседей служат тому убедительным свидетельством. Но с интересующей нас сейчас точки зрения, гораздо существеннее другое: для баганда, которых британская администрация использовала в местностях, населенных небаганда, в качестве низового и среднего звена «туземных властей» в конце периода протектората и в первые годы после достижения независимости такое расширение сечения пучка, реально выражавшееся в назна-

¹⁴ Чистов К. В. Традиционные и «вторичные» формы культуры, с. 38—40.

¹⁵ Речь в данном случае не идет о той или иной оценке указанных фактов, что выходит за рамки задач настоящей статьи.

¹⁶ См., например, Зотова Ю. Н. Традиционные политические институты Нигерии. Первая половина XX в. М.: Наука, 1979; Куббель Л. Е. Традиционная политическая культура и колониальное общество. — Народы Азии и Африки, 1981, № 6; его же. Традиционная потестарная и политическая культура в колониальном и современном развитии африканских государств. — В кн.: Этнографические исследования развития культуры. М.: Наука, 1985; Ксенофонтова Н. А., Луконин Ю. В., Панкратьев В. П. История Уганды в новое и новейшее время. М.: Наука, 1984.

чении чиновника-баганда в этнически чуждую ему среду, этим чиновником уже воспринималось как некая традиционная норма и, действительно, за шесть десятилетий в определенной мере уже успело сделаться таковой. Сопrotивление попыткам нового правительства изменить подобный характер местных «туземных властей» принимало порой весьма острые формы¹⁷. В принципе, правда, возможно поставить вопрос и о том, что в таких случаях в самом деле должна была складываться некая совершенно новая политическая традиция. Ведь совершенно не считаться с местными условиями даже при поддержке британского окружного комиссара не смог бы и самый убежденный в своем превосходстве, так сказать, по определению, аристократ-баганда. Именно такая синтетическая политическая традиция и образовывала новый и вполне лишенный исторической глубины элемент.

Положение в Нигерии в этом смысле не отличалось от существовавшего в Уганде сколько-нибудь принципиально, в особенности в северной части страны, где опорой британской администрации служили правители мусульманских, большей частью фульбских эмиратов¹⁸.

И более того, уже после достижения независимости новым правительствам африканских стран в различной степени и в наши дни приходится считаться с «традиционными» властями, традиционный характер которых на значительной части территории их функционирования достаточно «размыт» и относителен, как говорилось выше. Что же касается глубины такой в сущности инновации, ставшей в массовом восприятии уже традицией, то здесь приходится учитывать весьма важный момент. Даже в обществе, располагающем письменностью для меньшинства (т. е. уровень «допечатной» книги), временная глубина, как правило, не превышала для традиции пяти, максимум шести поколений, т. е. примерно 100—120 лет. И соответственно обращение инновации в традицию происходило в общем довольно быстро и, добавлю, достаточно закономерно¹⁹.

Здесь мы подходим к проблеме изменения временных параметров развития культурной традиции как части историко-культурного поля, или пространства. Изменение скорости исторического процесса, его ускорение по мере приближения к нашему времени, уже само по себе формирует тенденцию к растягиванию информационного пучка по вертикали (по-видимому, можно вообще говорить о непрерывном расширении историко-культурного пространства и отнюдь не только в диахронном смысле). Тем большим оказывается такое растягивание при резком ускорении темпа эволюции — скажем, при включении какой-то этнической общности докапиталистического формационного уровня в мировую систему капиталистического хозяйства при колонизации.

Что же происходит в таких случаях с реальной культурной традицией? С одной стороны, растягивание пучка информационных связей уменьшает его информационную плотность, а это означает опять-таки «размывание» традиции, перспективу утраты ею каких-то ее элементов (рис. 4).

Противодействуя такому размыванию, общество (понятно, что в данном случае речь идет прежде всего об обществах бесписьменных) может создавать специальные механизмы для поддержания целостности традиции. Хотя надо сказать, что с ускорением социокультурных процессов в целом вовсе не гарантируется даже при наличии mass media должная сохранность и целостность традиции (т. е. передача ее основного социокультурного смысла), о чем еще будет речь. Едва ли не самый простой и известный из таких механизмов — цепь специализированных передатчиков предания как фиксированной традиции от поколения к поколению. Такая цепь действительно замедляет изменение (искажение) содержа-

¹⁷ Ксенофонтowa Н. А. и др. Указ. раб., с. 155—175.

¹⁸ Зотова Ю. Н. Указ. раб., с. 25—43; Следзевский И. В. Хаусанские эмираты Северной Нигерии. Хозяйство и общественно-политический строй. М.: Наука, 1974; Cohen R. The Natural History of Hierarchy: A Case Study.— In: Power and Control. Social Structures and Their Transformation. L.: Beverley Hills, 1976, p. 185—214.

¹⁹ Арутюнов С. А. Процессы и закономерности развития бытовой сферы в современной японской скульптуре. Автореферат дис. на соискание уч. ст. д-ра истор. наук. М.: Ин-т этнографии АН СССР, 1970.

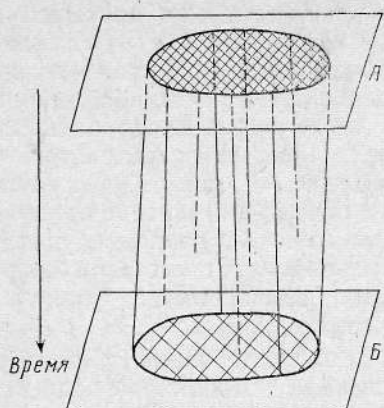


Рис. 4. Растяжение пучка инфосвязей во времени с разрывом части связей и соответствующим снижением плотности «пятна». А, Б — последовательные синхронные срезы.

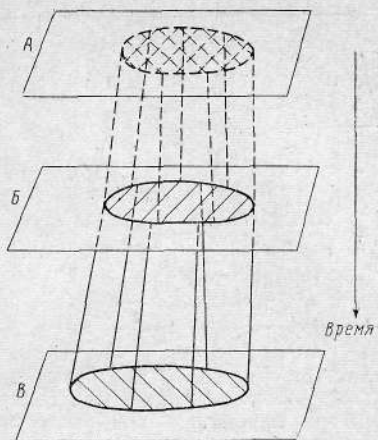


Рис. 5. Подмена реальной основы традиции более поздним синхронным срезом (возможны изменения конфигурации и плотности «пятна»)

ния традиции, хотя, конечно, не в состоянии его предотвратить совершенно.

Но, коль скоро главные усилия таких передатчиков субъективно обращены именно на сохранение традиции по возможности в максимально неизменном по сравнению с первоначальным виде, то возникает ситуация, по поводу которой французский исследователь И. Персон справедливо замечал, что в предании присутствуют только глубокая древность и эпоха, современная передатчику и его слушателям. Время, истекшее между этими двумя синхронными срезами, как бы «растворяется» и исчезает²⁰.

К этому добавляется во многих африканских обществах, где передача информации осуществляется в устной форме, еще и то обстоятельство, что такая форма предполагает наличие аудитории, которая отнюдь не пассивна. Выступление африканского гриота, излагающего эпическое сказание (например, историю полупоупендарного мандингского национального героя Сундьяты Кейта, основателя великой Малийской державы средневековья), представляет весьма тщательно подготовленный и многократно отрепетированный моноспектакль. И для такого моноспектакля совершенно необходимо соучастие, сопереживание со стороны зрителей и слушателей. Они как бы оказываются современниками и участниками описываемых событий — и для них, как и для рассказчика, реальное время, истекшее между легендарным и сегодняшним синхронными срезами, в эти моменты не существует²¹. В итоге традиция и современность оказываются практически тождественны, и первая из них полностью лишается исторической глубины.

С другой стороны, стремление укрепить традицию, ослабляемую растягиванием информационных связей по вертикали, может выливаться в сознательную или бессознательную подмену ее реальной историко-культурной основы более поздним синхронным сечением информационного пучка. И такое «подмененное» сечение начинает восприниматься массовым сознанием как самая что ни на есть аутентичная основа традиции (рис. 5). Примером здесь может служить прежде всего христианизация древних языческих праздников — пасхи, земледельческого цикла, новогодних. В этом случае тоже происходит объективная утрата истори-

²⁰ Person Y.— In: Troisième Colloque International de l'Association SCOA. Niamey, 30 Novembre — 6 Décembre 1977. Histoire et tradition orale/Actes du Colloque. P., 1980, p. 78.

²¹ Это ощущение не изменяется и тогда, когда моноспектакль обращается в театрализованное представление (автор имел возможность в свое время наблюдать такое зрелище, организованное крупнейшим знатоком эпоса о Сундьяте Мамби Сидибэ).

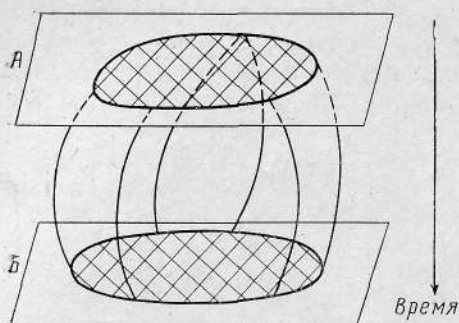


Рис. 6. «Сплющивание» пучка при резком замедлении развития (со стабилизацией информационной плотности его проекции). А, Б — последовательные синхронные срезы

ческой глубины традиции (хотя как раз здесь она массовым сознанием не ощущается в скольконибудь заметной мере). И такого рода подмена могла происходить не один раз, а с обращением к нескольким последовательным синхронным срезам в качестве, так сказать, квазиосновы традиции. То есть в данном случае мы сталкиваемся с особыми вторичными культурными формами — «квазиподобными»²².

Еще один вариант подобной подмены, особенно распространенный в докапиталистических классовых формациях, — фиктивные генеалогии (хотя возникает

он, по всей видимости, еще в эпоху классообразования, т. е. в обществе предклассовом)²³. Так возникали родословные многочисленных шерифских семейств в мусульманском мире. Так формировались если и не шерифские, то, во всяком случае, арабские генеалогии династий и целых этнических групп в исламизованных странах Африки²⁴. Наконец, сюда же примыкает, скажем, и провозглашение «великим мусульманским государем» все того же Сундьяты Кейта, хотя весь основной корпус эпоса неопровержимо свидетельствует об органической связи этого персонажа с доисламскими верованиями, в частности с охотничьими культами²⁵. Совершенно очевидно, что такая «коррекция» древнего эпоса могла произойти лишь в обстановке успешной экспансии ислама в Западной Африке за последние два столетия.

Впрочем, вопрос о фиктивных генеалогиях представляет и самостоятельный интерес. В самом деле, в данном случае возможно бывало и образование как бы «квази-» или «псевдопучка», ориентированного из настоящего в прошлое и не имеющего в этом прошлом никакой реальной основы. Тем не менее этот квазипучок (который, строго говоря, не может быть отнесен даже к вторичным культурным формам) мог восприниматься, а порой и сейчас воспринимается массовым сознанием как нечто очень древнее²⁶.

Наконец, еще один возможный вариант изменения восприятия культурной традиции возникает при резком замедлении эволюции общества в результате неблагоприятных исторических обстоятельств, сопряженных обычно с ощутимыми человеческими потерями, — военного разгрома, крупных эпидемий, иноземного завоевания. Здесь происходило «сплющивание» информационного пучка по вертикали при более или менее неизменной площади его синхронного течения; притом последовательные сечения оказывались как бы сближены по вертикали. На схеме информационный пучок и его синхронные сечения имели иной вид, чем при территориальном расширении зоны функционирования традиции (рис. 6). Однако с точки зрения эволюции традиции смысл фигуры остается тем

²² Чистов К. В. Традиционные и «вторичные» формы культуры, с. 35, 37.

²³ См.: *Cunnison I. History on the Luapula: An Essay on The Historical Notions of a Central African Tribe.* — In: Rhodes-Livingston Papers. 21, 1951; *Bohannan L. A Genealogical Charter. Africa, 1952, v. 22, p. 301—315.*

²⁴ См., например: Суданские хроники. М.: Наука, 1984, с. 35, 57, 151—152; см. также: *Матвеев В. В. Традиция и фикция.* — В кн.: *Африка. Африканский этнографический сборник, XI. Тр. Ин-та этнографии АН СССР (ТИЭ), т. 105. Л., 1978, с. 135—139.*

²⁵ Ср., например, заключительную часть записи эпоса у Дж. Т. Нианя (*Niane Dj. T., Soundjata, ou l'épopée mandingue. P., 1960, p. 152*) и обзор других версий эпоса: *Куббель Л. Е. Из истории древнего Мали.* — В кн.: *Африканский этнографический сборник, V. История, этнография, лингвистика.* — ТИЭ, т. 76. М.—Л., 1963, с. 34—35, 98—99.

²⁶ Считаю приятным долгом выразить признательность С. А. Арутюнову, привлечшему мое внимание к такой возможности.

же: информационные связи в пучке отклоняются от вертикали, как бы «расплывалась» в горизонтальном направлении. Но они сохраняют неразрывность, и при сохранении площади сечения пучка не происходит сколько-нибудь интенсивного размывания социального смысла традиции. Он стабилизируется, сохраняясь относительно неизменным; зато традиция и в этом случае утрачивает ощущение движения во времени. Именно такая стабилизированная традиция воспринимается как нечто современное (хотя возможно и прямо противоположное ее понимание — как раз как традиции) и служит одним из действенных средств сохранения этнического характера культуры в целом и предохранения этноса от «растворения».

Как раз таким образом функционировала традиционная потестарно-политическая культура отдельной этнической общности, насильственно включаемой в полиэтническую административную единицу при колониальном завоевании. По-видимому, как образцы такого рода функционирования этой культуры можно рассматривать сохранение ашантийских оманов в условиях британской колонии Золотой Берег или, тем более, сохранение структуры и символики традиционной власти в саваннах областях юго-западного Камеруна (так называемого Cameroo grasslands). И там и тут традиционная политическая культура служила после колониального подчинения (а в Камеруне еще и в опасном соседстве с фульбскими ламидатами на Севере) важнейшим этническим индикатором²⁷.

В современной исторической обстановке происходят все ускоряющиеся процессы увеличения темпов социально-экономического развития, с одной стороны, и интернационализации форм проявления культурных явлений, т. е. охвата все больших территорий земного шара сходными проявлениями культурной жизни, — с другой. Конечно, отбор тех или иных традиций в сфере культуры, их пропаганда и внедрение в жизнь общества определяются прежде всего классовыми критериями. Более того, в странах социализма такой отбор может в немалой степени планироваться. Однако общее ускорение исторического процесса и повсеместное распространение mass media все же действуют в каждом отдельном случае в направлении снижения плотности информационных связей в синхронной проекции-«пятне» пучка таких связей за счет его растягивания на все большее и большее пространство, географическое и культурно-историческое. Естественно, что такое растягивание не может не сопровождаться тенденцией ко все большему отклонению диахронных связей, образующих пучок, от нормали, т. е. ко все большей их, если так можно выразиться, «горизонтализации». А в результате этого возникает тенденция к переводу в горизонтальную, т. е. синхронную, плоскость и восприятия традиции в массовом сознании: она все слабее ощущается именно в качестве традиции, в качестве стереотипизированного социального опыта коллектива, накапливавшегося в процессе культурной адаптации последнего. Тем более интересно, что в иных случаях наблюдается стремление стереотипизировать культурные и поведенческие новации при одновременном решительном обновлении механизма функционирования еще сохраняющейся вполне аутентичной традиции²⁸.

Существенную роль в этом процессе играет, как это ни может показаться парадоксально, широкое использование традиции в профессиональной культуре, пропагандируемой средствами массовой коммуникации. Хотя обычно при этом добросовестно (а иногда и слишком настойчиво) ссылаются на традиционный источник, самая же массовость ознакомления с традицией таким сопособом объективно тоже лишает последнюю части ее исторического измерения. С другой же стороны,

²⁷ Ср. Попов В. А. Ашантийцы в XIX в. Опыт этносоциологического исследования. М.: Наука, 1982; Rattray R. S. Ashanti Law and Constitution. Oxford, 1929; Soh Bejeng P. The Signification and Role of Royal Symbols on Grassfields Politics. — In: Senri Ethnological Studies, № 15, Africa 3. Osaka, 1984, p. 265—287.

²⁸ См., например, Маркова Л. В. Отклик на статью М. М. Громыко «Место сельской (территориальной, соседской) общины в социальном механизме формирования, хранения и изменения традиций». — Сов. этнография, 1985, № 1, с. 57.

ыше уже шла речь о стандартизации традиции в передаче ее mass media. А это лишний раз напоминает о необходимости в высшей степени осторожного подхода к культурной традиции в новых условиях. Понятно, что было бы до крайности нелепо недооценивать огромную культурную роль аудиовизуальных средств, телевидения в первую очередь. Но разве не появлялись уже в печати достаточно тревожные сигналы по поводу того, что порой знакомство части телевизионной аудитории, скажем, с русской классической литературой стало ограничиваться одной лишь телевизионной интерпретацией классики? Конечно же, и это благо: но остается все же опасность того, что при нехватке избирательности, а уж тем более такта при обращении к классической культурной традиции средств массовой коммуникации самая эта традиция все больше начинает ощущаться массовой аудиторией как что-то сугубо сиюминутное. А ведь классика потому и классика, что представляет вечные культурные ценности!

Высказанные здесь соображения, естественно, ни в коей мере не претендовали на полное освещение проблемы, тем более на ее решение. Если они в какой-то мере могут оказаться небесполезными при обсуждении важнейшего для этнографии и культурологии вопроса о механизме бытования культурной традиции в современных исторических условиях, автор будет считать свою цель достигнутой.

**А. С. Герд, И. С. Лутовинова,
Л. П. Михайлова, Т. В. Рождественская**

**ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ
РУССКОГО СЕВЕРА В ТРУДАХ
ЯЗЫКОВЕДОВ И НЕКОТОРЫЕ
ВОПРОСЫ ТЕОРИИ ЭТНОГЕНЕЗА¹**

За последние годы вновь наметилось плодотворное сближение языкознания, и в частности диалектологии и истории языка, с этнографией. На наших глазах все отчетливее оформляется новая междисциплинарная наука — этнолингвистика, наиболее ярко представленная сегодня в исследованиях Н. И. Толстого (Москва), а также его учеников и последователей в Ленинграде, на Украине и в Белоруссии.

В то же время встречаясь с этнографами, археологами, задаешь себе вопрос: почему огромные материалы, накопленные лингвистами, мало используются даже в лучших обобщающих работах этнографов и археологов? Ответ на этот вопрос не так прост. Причина, конечно, кроется не в чем-либо нежелании, а в том, что лингвистические исследования, исключая атласы и некоторые словари, в целом ориентированы не на историю вещей, не на теорию этногенеза, а на языкознание. Частично это связано также с тем, что объекты лингвистики (фонема, морфема, слово, грамматические категории) очень сложны и все внимание исследователя направлено на вскрытие природы и структуры этих объектов, на описание их истории, происхождения; сложен и метаязык работ по языкознанию, в особенности трудов по грамматике. Таким образом, если в лингвистическом исследовании нет этнолингвистических выводов, то извлечь их из работ по языкознанию нелегко.

Казалось бы, все сказанное не относится к словарям, но и это не совсем так. Например, в этимологическом словаре мы обычно находим этимологию слова, историю формы, реконструкцию, как правило, вне всякой связи с их хронологией. Толкования слов, обозначающих реалии крестьянской жизни, даже в диалектных словарях чаще всего явно недо-

¹ Исторически в лингвистическом плане понятие «Русский Север» включает и районы Северо-Запада (Новгород, Псков, Тверь).