

© 1991 г.

А. Я. Гуревич. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства.
М., 1990. 396 с.

Величие средневековья как монолитной, но вместе с тем разомкнутой и в прошлое и в будущее эпохи в истории человечества определяется прежде всего величием его духовной культуры. Преимущество «внеаходимости» (по выражению М. М. Бахтина) дает возможность проникновения в образ мышления и мировидение средневекового человека, в его многозначное, противоречивое и разнородное культурное сознание.

Уже Гете понимал неимоверную сложность общения с удаленной во времени культурой, неотделимой от своей социально-психологической почвы, и задолго до А. Франса высказывал скептическое отношение к возможностям осмысленно-цельной реконструкции прошлого:

«...Не трогайте далекой старины,
Нам не сломить ее семи печатей.
А то, что духом времени зовут,
Есть дух профессоров и их понятий,
Который эти господа нехоти
За истинную древность выдают...
По мнению некоторых, наши предки
Не люди были, а марионетки¹».

До сих пор многие исследователи богатой и многослойной средневековой культуры исходят из того, что люди во все времена якобы мыслили одинаково, и неизбежно переносят на чуждую эпоху во всей ее неповторимости привычные для нас понятия. Отсюда модернизаторское или схематичное толкование культуры западноевропейского средневековья в советской медиевистике вплоть до 1960-х гг. Внимание акцентировалось на экономической жизни общества, за социологическими абстракциями исчезали мыслящие и чувствующие люди, которые закладывали основы нашей цивилизации, создатели шедевров философской мысли, литературы, искусства. Все достижения русской дореволюционной философии культуры, касающиеся средневековья, были преданы забвению или осуждены с вульгарно-социологических позиций «единственно правильного учения». Стоит возвратиться на 70 лет назад и вспомнить тезис Н. А. Бердяева, хотя бы для понимания культурного «языка» («кода») человека средневековья: «Все материальное создается духовным, символизирует духовное и не может быть рассматриваемо как самостоятельная реальность»². И если на Западе в течение последних четырех-пяти десятилетий достигнуты впечатляющие успехи в разработке всех аспектов средневековой культуры Западной Европы (например, капитальные труды представителей «школы Анналов»), то в отечественной науке интерес к историко-культурным исследованиям явно запоздал. Преобладавший в советской историографии «классовый подход» к проблемам религиозности, лежавший в основе средневековой картины мира, практически парализовал целое научное направление. На культуру средних веков смотрели с позиций собственного мнимого превосходства, а между тем, как справедливо замечает автор рецензируемой книги: «Не судить, но понимать — таков девиз историка вообще и в особенности историка конца XX в.» (с. 9).

Для понимания средневековья и его культуры в их собственных категориях и представлениях, для обрисовки универсальных свойств этой огромной эпохи особое значение приобрели труды известного советского медиевиста А. Я. Гуревича. Увидевшие свет в течение двух последних десятилетий, они получили международное признание и были переведены на многие языки. Впоследствии к рецензируемой монографии сам автор остановился на эволюции своих научных интересов и методики исследований, на пройденном пути — от изучения социальных отношений и экономической жизни в их самодовлеющей обособленности к изучению средневековой ментальности, массового сознания, культуры «безмолвствующего большинства», т. е. необразованных простолюдинов, чуждых латинской учености. Поскольку в любой науке искать надо там, где есть неизведанное, А. Я. Гуревич ставил перед собой в какой-то мере сверхзадачу. Извлекать информацию о специфике народной фольклорной культуры, как убеждает опыт современной историографии, необычайно сложно, ибо в памятниках письменной традиции она находила лишь косвенное отражение, подвергаясь воздействию церковного мировоззрения. Создание целостной картины «низовых» форм средневековой культуры, ее семиотики — системы знаковых средств, при помощи которых она себя выражала, возможно только при тесном сотрудничестве историков, лингвистов, археологов, этнографов, требует междисциплинарного подхода, совместных усилий целых научных коллективов.

В контексте общей проблематики массового сознания средневековья (причем оно требует расчленения, ибо неодинаково у крестьян, горожан, рыцарей, духовенства) значение работ

А. Я. Гуревича трудно переоценить. Это относится и к рецензируемой, своего рода итоговой книге — серии очерков, объединенных сквозной идеей. Привлекая в качестве исторических источников такие сочинения, как жития святых, описания странствий души по загробному миру, проповеди с их «примерами», «покаянные книги» — пособия для исповедников, т. е. адресованные широким массам жанры среднелатинской словесности с ярко выраженной дидактической направленностью, А. Я. Гуревич ведет их «опрос» в определенном, необычном для традиционной медиевистики направлении. «Исследователь знает, что намеченный при отправлении маршрут не будет выдержан с абсолютной точностью. Но без маршрута ему грозит вечно блуждать наугад»³. При выявлении «психологического инструментария», не вполне осознанных умственных установок, привычек сознания и аффектов рядового человека средневековья, далекого от сверхсложных теологических представлений духовной элиты, религиозно-философских систем видных мыслителей эпохи, А. Я. Гуревич по-новому и гораздо тоньше, чем историки официального направления, воссоздает глубинные аспекты миропонимания создателей древних текстов, о которых они могли только неволью «проговориться».

Об актуальности изучения духовного мира, механизма сознания безымянных носителей культуры — людей из разных слоев феодального общества, вплоть до низов, лишенных возможности самостоятельно выразить свои взгляды и настроения, свидетельствует и новейшая западная историография; нельзя не признать, что и в отечественной науке центр тяжести перемещается в область углубленного и всестороннего изучения многогранной духовной культуры прошлых эпох, отраженной во всех сторонах человеческой деятельности (исследования С. С. Аверинцева, Л. М. Баткина, М. М. Бахтина, Вяч. Вс. Иванова, Д. С. Лихачева, А. Ф. Loseva, Ю. М. Лотмана, Л. Е. Пинского, Б. А. Успенского и др.). Филгранность интерпретации произведений, умение воспроизвести позицию древнего автора, понять его «духовное послание», проникнуть в иной, чем наш, современный склад ума — все это вместе взятое позволяет думать, что наконец-то в русской науке начинается возрождение высокой духовности, невозможной в рамках тоталитарного режима. Не подгонка фактов под диктуемые свыше идеологические установки, а объяснение их в контексте миропонимания ушедших поколений открывает новые пути к познанию культуры средневекового общества. «Нет ничего абсолютно мертвого: у каждого смысла будет свой праздник возрождения» (М. М. Бахтин)⁴.

В любой рецензии пересказ содержания разбираемой работы, на мой взгляд, занятие пустое. Гораздо продуктивнее кратко остановиться на нескольких узловых проблемах, имеющих принципиальный характер. Три хронологических среза («Начало средних веков», «Тринадцатый век» и «Позднее средневековье») определяют структуру книги. Традиции, преемственность, характерные для средневековой (особенно архаической крестьянской) культуры и проходящие сквозь все века, сочетаются с новациями, разрушающими константы сознания в готическую эпоху.

Категории раннесредневековой народной культуры, господствующая система ценностей еще носят переходный характер. Вся длительная эпоха проходит под знаком борьбы христианства с языческими обычаями, борьбы, достигающей особой остроты. Однако следует заметить, что такие черты, обусловленные аграрным характером общества, как неразрывная связь человека с природой — его естественной средой, циклическое восприятие времени, подчиненного природным ритмам, идея аналогии вселенной-макрокосма и человека-микрокосма, существенны не только для мировосприятия варварского общества, они сохранились в крестьянской среде вплоть до XX в. Столь же долго существовали магическое отношение к миру, и не только среди сельского населения, а также культ святых с их чудесами, практически неискоренимый и бытовавший в самых примитивных «полуязыческих» формах. Важно, что осуждаемые церковью разнообразные суеверия и религиозно-магическая обрядность были присущи как германским, романским, кельтским, так и славянским этническим образованиям, что позволяет проникнуть в сущность «двоеверия», к примеру, восточных славян. Раздел «Народная магия и церковный ритуал» в части III («Позднее средневековье») по своему содержанию ближе к части I — здесь, пожалуй, порядок изложения не совсем продуман.

В центре внимания автора — XIII столетие; этому периоду посвящена самая большая по объему II часть книги. Выделяя XIII в., А. Я. Гуревич исходит из датировки (или времени записи) анализируемых памятников, но здесь при таком подходе можно усмотреть некое противоречие. Записанные в XIII в. скандинавские саги отражают гораздо более архаичное мировоззрение, чем культурный универсум века готических соборов и религиозно-философских энциклопедий. «Понятийный „инструментарий“ саги — миф и судьба в их языческой интерпретации» (с. 114). Сознание, ориентированное на миф и предание, не может отказаться от циклического времени и генеалогического принципа его исчисления, хотя с XIII в. уже «предпринимаются попытки перебросить „мостик времени“ от эпической старины к современности» (с. 68), т. е. к историческому времени. В целом же мир сав все же принадлежит раннему средневековью, их дух имеет мало общего с христианством: «У скандинавов новой религии долго не удавалось ослабить традиционные верования, и они оказались в высшей степени питательной средой, в которой расцвела эдлическая и скальдическая поэзия, строившаяся почти полностью на языческой системе мифологических представлений» (с. 99).

О неравномерности культурного развития в разных европейских регионах свидетельствуют и дохристианские культурные пласты «Песни о Нибелунгах». В период подъема рыцарской культуры и деятельной жизни городов германский эпос, выражавший умонатореения рыцарства, вобрал в себя мифологические представления варварской эпохи. Герои эпоса живут в разных, часто фиктивных мирах, не соответствующих, если взять их в отдельности, сложной и многообразной действительности. Их восприятие времени и пространства («хронотоп») архаично: эпическое время не пересекается с хронологией истории и реальными, а не легендарными странами. Доля фантазмаго-

ричности определяется степенью исключительной сосредоточенности на одной идее, вытесняющей все остальные, — идее всевластной судьбы, типичной для варварского социума. Традиционность героической поэзии германцев, континуитет языческой этики геройства, веры в судьбу, несмотря на внесенные христианством реалии, позволяють рассматривать «Песнь о Нибелунгах» как сложный и противоречивый памятник, нехарактерный для «классической» рыцарской поэзии и куртуазной романистики XII—XIII вв.

Но что действительно свойственно XIII столетию, то это расцвет жанра «примеров» — коротких занимательных рассказов с дидактической подоплекой, связанных с проповеднической деятельностью францисканцев и доминиканцев⁵. Так же как и крестьянские видения загробного мира, эти источники при соответствующем подходе исследователя открывают доступ к массовому сознанию, обычно далекому от всяких доктрин. Адресованные широким слоям населения, в том числе неграмотным «простецам», эти жанры средневековой словесности являют примеры причудливого совмещения в сознании человека средневекового земного и потустороннего миров, грани между которыми стираются. В земном времени и пространстве совершаются чудесные события, когда Христос и Дева со святыми наряду с бесами как носителями абсолютного зла вступают в непосредственные, далеко не однозначные отношения с людьми. «Действие, совершающееся в реальном человеческом пространстве, вместе с тем соотносено с адом, раем, чистилищем; человек, который молится в церкви или покоем в своей постели, одновременно оказывается перед лицом Творца или влекомым по адским местам; к нему является божество или нечистая сила» (с. 148). Как показывает А. Я. Гуревич, в сознании одного человека совмещаются традиции «ученой» и «фольклорной» культуры, что доказывают «примеры» и «видения». Эти жанры — «воплощение определенного стиля мышления, чуждого абстракциям и обобщениям, воспринимающего и усваивающего правила и общие нормы преимущественно или исключительно в конкретной, наглядной и чувственно осязаемой форме» (с. 160).

Объем рецензии не позволяет остановиться на обширном (около 90 страниц) разделе о крупнейшем немецком проповеднике XIII в. Бертольде Регенсбургском, тем более что его можно рассматривать как самостоятельное исследование, посвященное отражению в проповедях умонастроений немецкого бюргерства. В творчестве Бертольда получали отражение обусловленные его временем взгляды на проблемы личности, отнюдь не суверенной, а принадлежащей к социально-профессиональному классу, разряду, сословию, что естественно для торгово-ремесленных кругов города классического средневековья. Проповедник разделяет новую, более позитивную оценку труда крестьян и ремесленников, чем в раннее средневековье, одновременно обличая скупцов и стяжателей. По мнению Бертольда Регенсбургского, спасение души не требует удаления от мира, аскетизма и отказа от праведно нажитых богатств, чинов и привилегий — тем самым общество, «когда воздух города делал свободным», утверждается, а не обесценивается.

Глубокий анализ письменных памятников, по-своему контрастирующих с сочинениями виднейших theologов эпохи, авторов богословских «сумм», заставляет несколько по-иному взглянуть на сущность культуры XIII в. Наряду с новым взглядом на мир, новой системой ценностей, когда все сущее перестает быть только символом потусторонней реальности, но приобретает значимость само по себе, становится объектом непосредственного восхищения, когда готические мастера начинают внимательно и любовно смотреть на природу и человека, находя их прекрасными, в глубинах народного духа продолжают сохраняться архаические, дохристианские пласты. Причем А. Я. Гуревич, справедливо отрицая резкое деление средневековой культуры на «народную» и «официальную», чего не избежал даже М. М. Бахтин, отмечает многоплановость сознания любого человека того времени. «„Простец“ не только неграмотный крестьянин или ремесленник, — „простец“ таился и в средневековом интеллектуале, сколь ни подавлен был этот „низовой“ пласт его сознания грузом учености» (с. 378). Потаенные слои духовной жизни не могли быть монополией какого-нибудь слоя или класса.

Вполне естественно, что народная магия сама по себе или сливаясь с церковными ритуалами бытовала и в позднее средневековье; элементы магического и языческого поведения продолжали жить в рамках бытового (а не догматического) христианства (часть III). Средневековый человек обеспечивал себе удачу и безопасность двумя способами: либо молитвой, обращением к заступничеству церкви и святых, либо системой «черных», «внушенных дьяволом» действий: колдовством, амулетами, заговорами⁶. Исходя из предпосылки, что теоретически неправомерно разлагать «народное христианство» (можно употребить и понятие «религиозно-магического синкретизма») на элементы, принадлежащие прошлому или настоящему, рассматривать его как некую сумму «старого» и «нового», будет упрощением истолковывать сосуществование разных уровней в средневековой народной религиозности как свидетельство «двоеверия». Это не «двоеверие» — термин, обычно употребляемый историками и археологами-славистами, а органическая система, пусть в чем-то противоречивая и многослойная, но зато свободная от механицизма. Сложное не сводится к простым элементам; так называемые пережитки язычества неотъемлемы от мироощущения человека аграрного по природе общества, считавшего себя истинным благочестивым христианином, тем более что низшее приходское духовенство разделяло его суеверия. «Поэтому вряд ли правомерно отграничивать в формулах христианство от суеверий и язычества — они представляли собой единый сплав» (с. 306). Раздел «Ведьма в деревне и пред судом», опирающийся на капитальные исследования западноевропейских и американских медиевистов с обильным фактическим материалом, связан с проблемой магизма в традиционной народной культуре⁷. Так как вера в ведьм и в их договор с дьяволом, усиление их преследований активизировались после Ренессанса, в период Реформации, и постепенно были сведены на нет только рационализмом века Просвещения, то рушится тезис, столь любезный нашим воинствующим атеистам, что процессы над ведьмами — суть одно из наиболее преступных проявлений «средневекового обскурантизма». На основе судебных протоколов «установлено, что

многие судебные преследования ведьм начинались под давлением населения, которое требовало расправ над виновниками обрушившихся на него бедствий: падеж скота, неурожай, внезапные заморозки, смерть ребенка, болезни приписывались злокозненным деяниям тех или иных лиц, и надлежало устранить виновных» (с. 311). Эти предрассудки разделяли не только «темные люди», но и гуманистически образованные философы и писатели, тогда как среди критиков веры во всемогущество ведьм были католические и протестантские богословы и иезуиты. Исследователь убедительно показал, что разгул «охоты на ведьм» был обусловлен целым рядом причин: сближением вероучения с ересями, что было характерно для теологов и юристов, введением системы жесточайших пыток, ведущих к самоговору, психологической атмосферой неуверенности и коллективных страхов, охвативших массы в конце средневековья и т. д.

При чтении живо написанной книги А. Я. Гуревича то и дело возникают литературные реминисценции: «этнографические наблюдения» у писателей конца XIX — первой половины XX в. подтверждают консерватизм народной религиозности, изменения которой происходят крайне медленно. Особенно это касается крестьянских областей, почти не затронутых городской цивилизацией, например в Южной Италии и Сицилии. Набожный кавалер Флорестано вышвырнул с балкона образ святого Джузеппе (Иосифа), послав его «ко всем чертям»: ведь он не сотворил ожидаемого чуда и только доставил кавалеру множество неприятностей (Луиджи Капуана «Ссора с патриархом»). Изображения святых, глухих к крестьянским молитвам, осыпали ругательствами и побоями, как неких языческих божков-идолов. Святые покровители «спускались» на грешную землю. Почитатели святого Рокко — патрона людей и животных, больных чумой, статую которого несли в праздничной процессии, подверглись нападению прихожан церкви св. Паскуале, расположенной в другом квартале. Город разделился на две враждующие партии, но авторитет Паскуале упал, после того как шествие с его изображением не принесло ожидаемого дождя, но зато святой Рокко многих исцелил во время эпидемии холеры (Джованни Верга «Война святых»). В рассказе Пираделло «Благословение» крестьянка непоколебимо верит, что злые люди наслали порчу на ее сына, сглазили единственную кормилицу козу⁸.

В мир крестьян, «куда нельзя проникнуть без волшебного ключа» и «где всякий символ реален», попал в 30-е годы нашего столетия итальянский художник и писатель Карло Леви, сосланный фашистскими властями в Луканию⁹. Граница между разумом местных крестьян — «язычников» и миром животных и духов выступает размытой, нечеткой. «У них не может быть даже настоящего индивидуального сознания, потому что все находится во взаимосвязи и всякая вещь — это сила, действующая незаметно, потому что не существует границ, не разорванных магическим влиянием. Они живут, погруженные в мир, не имеющий определенных очертаний, где человек ничем не отличается от своего солнца, от своего скота, от своей малярии...»¹⁰ В этом замкнутом коллективе, где верят в магическую силу слов и имен, могущество заговоров, то привораживающих любимого и приносящих исцеление, то насылающих порчу и смерть, где видят пророческие сны о сокровищах, которые можно отыскать с помощью крохотных проказливых существ монахишкино, родственных гномам или домовым, где с суеверным почтением относятся к коровам — матерям женщин; в козах, бесовских животных, усматривают родство с сатирами; собак побавляются как необыкновенных существ, способных превратиться в дьявола величиной с дом, не говоря уже о волках-оборотнях, — в этом мире, где реальное, обыденное и сверхъестественное сливаются, нет ничего невозможного. В селении обитают уродливые женщины, слывущие ведьмами; они околдовывают людей тайными зельями из самых немислимых смесей, знают силу магических предметов-талисманов. Это абракадабры — листки бумаги или металлические пластинки с вырезанными на них бессмысленными словами, кабалистические и астрологические знаки, монеты, волчьи зубы, жабы кости — языческие обереги, по сути не отличающиеся от так называемых сакраменталий церкви — свечей, святой воды, соли, хлеба, пепла, звона колоколов, незаменимых при целительных процедурах.

Ни к явному язычеству, ни к строгой ортодоксии не принадлежит почитаемая жителями Гальяно, где поселился Леви, черноликая Мадонна, что «была похожа не на милосердную мать Божию, а на подземное божество, покрытое тенью от чрева земли, деревенскую Персефону, адскую богиню жатвы»¹¹. Во время праздника восресения Мадонны ее статую осыпали зерном, чтобы она даровала обильный урожай, вешали ей на шею огромные ожерелья из сухих фиг, а к ногам клали фрукты и яйца. По местному преданию, эта Мадонна ди Виджано спасла пропавшего в лесу мальчика: она привела его в волчью берлогу, где кормила грудью и согревала. В другой раз о ребенке, унесенном по воздуху дьяволом, позаботился св. Антоний.

Архангелские верования, магическая власть вещей в сочетании со своеобразно усвоенным христианством образовали причудливый сплав. На кладбище ведьмы беседуют с душами умерших или демонами; сами ангелы представляются добрыми, покровительствующими людям духами. Они оберегают спящих в опасное ночное время. Описанное Карло Леви ряжение на карнавале делает честь его проницательности («они пользовались только одним этим мгновением безумия и безнаказанности»). Способы лечения желтухи при помощи крестообразных манипуляций с ножом — магический акт с включением христианских мотивов, тогда как драконоборческий миф всецело принадлежит эпическому сознанию, хотя и здесь не обошлось без вмешательства Мадонны.

Я так подробно остановился на недавних обычаях и ритуалах, бытовавших на юге Италии (как и во многих других европейских регионах), потому что они иллюстрируют одно из главных достоинств книги А. Я. Гуревича: анализ массовой народной культуры средневековья в категориях «большого времени». И если, говоря словами самого автора, современный историк «не вправе абстрагироваться от духовной жизни, притом не на уровне одних лишь высших достижений культуры, но — и прежде всего — на уровне ее повседневных, бытовых проявлений» (с. 381), то эти проявления духовной жизни далекого прошлого в той или иной степени продолжают жить в гено-типах бесчисленных поколений.

Примечания

¹ Гете. Фауст / Пер. Б. Пастернака. М., 1960. С. 63, 64.

² Бердяев Н. А. Судьба России. М., 1990. С. 159.

³ Блок М. Апология истории, или ремесло историка. М., 1986. С. 39.

⁴ Цит. по: Лотман Ю. М. Сотворение Карамзина. М., 1987. С. 319.

⁵ Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М., 1989.

⁶ «Но в человеческом мире все обстоит так же, как и в остальной природе. Здесь тоже все существует крупно: все состояния культуры и нравов, все — от самого раннего до наипозднейшего, от предельно глупого до разумнейшего, от первобытного, глухого, дикого до высоко и тончайше развитого, — все это сосуществует; более того, случается, что тончайшее, устав от самого себя, влюбляется в первобытное и, точно во хмелю, вновь опускается до дикости» (Мани Т. Признания авантюриста Феликса Круля // Мани Т. Собр. соч. в 10-ти т. Т. 6. М., 1960. С. 543).

⁷ Рефераты исследований об «охоте на ведьм» см.: Культура и общество в средние века: методология и методика исследований // Реферативный сборник ИНИОН. М., 1982. С. 80—151.

⁸ Ссора с патриархом. Л., 1987.

⁹ Леви К. Христос остановился в Эболи. М., 1955.

¹⁰ Там же. С. 73.

¹¹ Там же. С. 107.

© 1991 г.

Э. Г. Абрамян. У истоков культурной традиции. Ташкент, 1988. 127 с.

Анализу природы традиции посвящено большое число работ, разработан ряд подходов, характеризующих этот сложный феномен с разных сторон. Одним из препятствий, мешающих целостному освещению культуры в целом и традиции в частности, является почти полное отсутствие исследований по их происхождению. Поэтому выход в свет книги Э. Г. Абрамян, в которой проблема генезиса культурной традиции обсуждается в свете последовательно проведенной автором концепции культуры на основе большого современного материала по антропологии, археологии, зоопсихологии и других наук, заслуживает особого внимания.

Первая глава монографии начинается с философского, методологического обоснования анализа генезиса традиции. Анализ включает, с одной стороны, выявление роли в этом аспекте системного и информационного подходов и, с другой — значения концепции культуры, разработанной Э. С. Маркаряном.

Сущность последней состоит в способности людей как живых существ, «объединенных в устойчивые коллективы, вырабатывать систему потенциально не заданных биологическим типом организации средств и механизмов для адаптации к среде и поддержания общественной жизни»¹. Именно созданные поколениями людей внебиологические по своей природе механизмы, способы деятельности превращают последнюю в культурную, активно приспособительную, принципиально отличную от просто приспособительной деятельности животных. Автор книги полностью присоединяется к трактовке культуры только как социальной технологии, правда, понимаемой в самом широком смысле, включающей в себя «не только орудия материального производства... но и те нравственные побуждения, высокие цели и интересы, эстетические идеалы и многие другие явления...»². Несомненно, «технологическая», по терминологии автора, концепция культуры (полагаю, здесь более подходит термин «технологическая», ибо технология сама есть один из видов деятельности людей) дает определенные возможности для раскрытия процесса происхождения как самой культуры, так и культурной традиции. Во-первых, в плане выявления генезиса общественного труда как главного фактора формирования общества, включая культуру и традицию. Во-вторых, в аспекте выяснения самого механизма этого длительного и сложного процесса, на чем сосредоточивает свое внимание автор. Но, думается, данная концепция культуры, как одна из многих, ограничивает возможности решения обсуждаемой проблемы. Прежде всего в плане фактического игнорирования ею сферы отношений людей друг к другу, а следовательно, и культуры, традиций этих отношений, что не может не сказаться на анализе их происхождения. Дальше будет показано, что технологический подход к культурной традиции неизбежно отражается на решении автором проблемы ее генезиса.

Достоинство монографии — четкое разделение в ней вопросов о биологических предпосылках и самом процессе возникновения культуры, традиции.

Вторая глава специально посвящена анализу биологических предпосылок генезиса культурной традиции. В качестве его основополагающей предпосылки Э. Г. Абрамян рассматривает усложнение деятельности предков человека. Последнюю она трактует так же, как советский зоопсихолог К. Э. Фабри³, согласно которому поведение всех животных является всецело видовым, инстинктивным по его конечным целям — удовлетворению их биологических потребностей. Поведение состоит из двух главных фаз — поисковой и завершающей, выражающей сущность любых актов поведения животных. Поэтому сущность его прогресса заключается в совершенствовании поисковой фазы актов поведения, которые тем не менее сохраняют свою инстинктивную суть.

В свете такого понимания актов поведения предков людей Э. Г. Абрамян на основе большого числа фактов, а также использования ряда философских категорий подробно анализирует деятель-