

- ¹⁷ *Моногарова Л.Ф., Мухиддинов И.* Современная сельская семья таджиков. М., 1992. С. 51.
- ¹⁸ *Бикжанова М.А.* Семья в колхозах Узбекистана. Ташкент, 1959. С. 23–24; *Кисляков Н.А.* Указ. раб. С. 22–23.
- ¹⁹ См. подробнее: *Ганцкая О.А.* Указ. раб. С. 23.
- ²⁰ См. варианты типологий: *Жданко Т.А.* Указ. раб. С. 468; *Моногарова Л.Ф.* Современная городская семья таджиков. М., 1992. С. 51–53.
- ²¹ См. варианты типологий: *Сухарева О.А.* Указ. раб. С. 108–109; *Мирхасилов С.К.* Современная семья сельского населения Узбекистана // *Общественные науки в Узбекистане.* 1977, № 4. С. 36.
- ²² *Сухарева О.А., Бикжанова М.А.* Указ. раб. С. 48–49; *Таиббаева Т.* К истории использования труда сроковых работников в сельском хозяйстве дореволюционного Узбекистана // *Этнографическое изучение быта и культуры узбеков.* Ташкент, 1972. С. 48, 50.
- ²³ Центральный государственный архив Республики Узбекистан. Ф. 23. Оп. 1. Д. 532. Л. 229об.–230.
- Этнографический состав населения Маргеланского уезда, с указанием мест жительства.*
- ²⁴ Список населенных мест Ферганской области. Скобелев, 1909. С. 86.
- ²⁵ Материалы Всероссийских переписей. Перепись населения в Туркестанской Республике. Вып. 4. Сельское население Ферганской области по материалам переписи 1917 года. Ташкент, 1924. С. 68.
- ²⁶ Материалы Всесоюзной переписи населения 1926 года в Узбекской ССР. Вып. 1. Поселенные итоги. Самарканд, 1927. С. 25.
- ²⁷ Список колхозов, сельсоветов и районов Ферганской области...
- ²⁸ *Бушков В.И.* Таджикский авлод тысячелетия спустя... // *Восток.* 1991, № 5. С. 75.
- ²⁹ *Бушков В.И., Микульский Д.В.* Указ. раб. С. 26–30.
- ³⁰ *Бушков В.И.* Указ. раб. С. 76–77.
- ³¹ *Моногарова Л.Ф., Мухиддинов И.* Указ. раб. С. 99.
- ³² *Смирнова Я.С.* Семья и семейный быт народов Северного Кавказа (вторая половина XIX–XX в.). М., 1983. С. 25.

S.N. A b a s h i n. Statistics as Ethnographic Study Instrument

This article is founded on the material collected in several villages of Fergana valley and it offers a group of statistics data of Uzbek family for scientific analysis. The article is devoted to the considering of as Uzbek family as statistics methods which it is usual to study in Russian ethnography. The author comes to the conclusion that depends on choosing of statistics data processing principles it is possible material changing in the notion of the relations nature in Uzbek family and it let's use the same data to prove even opposite points of views.

© 1999 г., ЭО, № 1

Вл. Г. В л а с о в

СТАНОВЛЕНИЕ РАННЕЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ. МЕХАНИЗМ ПЕРЕХОДА К «ПРОИЗВОДЯЩЕМУ ХОЗЯЙСТВУ»

Предлагаемая статья является очередной в цикле работ, посвященных формированию земледельческого общества и его культуры. В публикации, открывшей данный цикл, были представлены материалы, свидетельствующие о том, что возникновение агрокультуры связано с разведением клубне- и корнеплодов, затем в качестве основных источников питания человек стал возделывать зернобобовые (кроме злаков или с включением местных злаков – например, чумизы в Китае) и лишь на последнем этапе доместикизации освоил «классические», полиареальные злаки (пшеницу, ячмень, рис и пр.)¹. Автор не ставил задачи обосновать этот вывод, но лишь стремился показать, что культурная память человечества сохранила следы такой последовательности событий.

Дело в том, что периодизация развития земледелия, утверждающая приоритет клубнеплодных растений перед зерновыми, давно введена в научный оборот представителями германской и австрийской этнологии (Ф. Гребнер, В. Шмидт, Ю. Липс, Ф. Краузе, Г. Польшаузен и др.). Заметим попутно, что в рамках данного представления раннее земледелие и скотоводство выступают как полностью автономные линии развития *производящего хозяйства*. Наличие вполне сложившейся теории как будто делает излишним проведение новых исследований для подтверждения ее познавательной ценности. Тем не менее такая работа необходима, поскольку в отечественной историографии, где данная точка зрения поддерживается некоторыми исследователями, все же доминирует схема (принятая и в англо-американской культурной антропологии), в которой первичными сельскохозяйственными растениями названы зерновые (злаки), а раннее производящее хозяйство считается комплексным земледельческо-скотоводческим².

Налицо две концепции социокультурного и хозяйственного развития. Они абсолютно несовместимы, причем основания для размежевания между ними частично располагаются во вненаучной сфере³. В этих условиях доказать адекватность одной из них и, следовательно, несостоятельность другой вряд ли возможно, наращивая количество фактического материала, хотя такие усилия, безусловно, полезны. Более продуктивным представляется метод, в центре которого – изучение *механизма перехода* к растениеводческой деятельности, поскольку сущностные характеристики любого явления содержатся и раскрываются в его генезисе. Выявить и описать механизм перехода – значит ответить на вопросы: **почему** произошла именно такая перестройка хозяйства и культуры, принявшая именно эти, известные нам формы, и **как, чередой каких последовательных шагов** шел интересующий нас процесс? Иными словами, по определению М. Элиаде, дать общий взгляд, который был бы одновременно морфологией и историей этого явления⁴.

Вместе с тем следует ожидать, что *картина* перехода к растениеводческой деятельности в клубнеплодной форме должна существенно отличаться от таковой, связанной с освоением зерновых культур, что вызвано целым рядом причин, в частности обращением к другому историческому времени, к другим географическим, ландшафтным и климатическим зонам, другой культурной и хозяйственной среде, к другой источниковой базе. Иными словами, клубнеплодная стадия раннего земледелия представляет значительные трудности как для ее изучения, так и для читательского восприятия. Тем не менее мы не можем согласиться с тем, что «в настоящее время, пожалуй, еще нецелесообразно окончательно отвечать на вопрос, какое земледелие (злаковое или клубнеплодное. – *Вл.В.*) является более древним»⁵. Это напоминает совет средневекового схоласта: не стоит размышлять над тем, что представляет собой Земля – плоский диск или шар, – и в сущности является завуалированным запретом на изыскания в этой области.

Расширение исследовательского пространства требует уточнения категориального аппарата. Вполне очевидно, что в рамках схемы «корнеплоды – зернобобовые – злаки» понятие **раннее земледелие** – в прямом или узком смысле слова – должно быть связано с первой из названных трех стадий (соответственно время освоения *зернобобовых* считать **средним** и *злаков* – **поздним периодом** становления земледелия). Пренебрежение стадильностью в развитии растениеводства, определение как *раннего* всего периода культивации важнейших пищевых растений длительностью в 7–8 тысячелетий открывают простор для смысловой неопределенности и возникновения феномена *мерцающих анахронизмов*. Так, представляется некорректным связывать с «ранним земледелием» такие явления, как возникновение городов, формирование культа умирающих и воскресающих божеств и даже начало такого «штатного» земледельческого культа, как почитание Солнца (с последующим созданием солнечного календаря)⁶, поскольку все это произошло не слишком рано, а ближе к концу неолитического периода. Четкое выделение первичной стадии растениеводства

отмечено в аграрной истории Юго-Восточной Азии, где зафиксировано, что в конце VI тыс. до н.э. **завершился переход (!)** от «раннего земледелия к рисоводческому хозяйству»⁷.

Существующая научная традиция представляет начало растениеводческой деятельности не иначе, как **качественный скачок**, резко отграничивший общины ранних земледельцев от их предшественников в области хозяйственной жизни, социального строя и духовного мира. «Скотоводство и возделывание растений явились революционным шагом на пути освобождения человека от зависимости от внешней среды»⁸, – заключал автор концепции «неолитической революции» Г. Чайлд, описывая событие местной переднеазиатской истории, которому он придал статус универсального, общечеловеческого явления. Но, к примеру, в Южном Китае начало *примитивного земледелия* датируется X тыс. до н.э., тогда как возможность пресловутой революции допускается на севере страны (в бассейне Хуанхэ) в VI–V тыс. до н.э. при переходе к зерновой стадии⁹. Это значит, что в истории земледельческого общества «революция», вероятно, имела место, но она случилась не на самой ранней стадии и не в связи с переходом к «производящему хозяйству», а по другим причинам.

Инновация, положившая начало раннеземледельческой культуре, открыла исторический период, названный в археологии *неолитом*, ставшим «новой эпохой в истории Европы и всего человечества»; другие его признаки (помимо земледелия): шлифовка и полировка каменных орудий, керамическая посуда, постоянные поселения и прочные жилища¹⁰.

Вопрос о соотношении понятий «неолит» и «земледелие» осложняется тем, что в археологических слоях сохраняются лишь некоторые части растений (зерна, орехи и т.п.). Впрочем, эта трудность может быть проигнорирована; в частности, новозеландский исследователь Дж. Гольсон предложил датировать становление растениеводства в Юго-Восточной Азии периодом после освоения шлифовки рабочего края орудий и до начала производства керамики (без апелляции к данным палеоботаники)¹¹. Это значит, что *бескерамический неолит*, располагавший шлифованными орудиями, вполне мог быть земледельческим.

Для нашей темы важно сопоставить две группы суждений: о времени возникновения неолитической культуры (вне зависимости от находок растительных остатков) и о начале земледелия – суждений, которые в дальнейшем могут быть взаимосвязаны. Начать следует с того, что на *заре археологии* господствовало представление о том, что **неолит следовал сразу за палеолитом** (авторство этой идеи принадлежит французскому археологу Г. Мортилье). Поскольку конец палеолита связан с *геоклиматическим кризисом*, вызванным завершением ледникового периода (по геологической шкале – переходом от плейстоцена к голоцену), что датируется приблизительно XII тыс. до н.э., то и восход неолитической культуры получал точную хронологическую фиксацию. Однако вскоре ранняя стадия неолита (без находок зерна) стала именоваться эпипалеолитом или протонеолитом и в конце концов была объединена в одно явление с охотничьим мезолитом¹². Появилась археологическая последовательность *палеолит – мезолит – неолит*, члены которой прежде всего выделяются в связи с эволюцией каменного инвентаря. Эти стадии различаются и в хозяйственном плане: на смену охоте на крупных стадных животных типа мамонта и зубра приходит индивидуальная охота с луком и стрелами на мелких животных и птиц, а спустя несколько тысячелетий мезолитические охотники и собиратели приступают к земледелию (зерновому) и скотоводству.

Эта модель по-своему логична, во всяком случае «ответ» мезолита на геоклиматический кризис XII тыс. до н.э. представляется очевидным и «правильным», так как легко объясняется рационалистически: исчезли одни животные – стали охотиться на других, изменились условия охоты – появились новые приемы и орудия промысла, а это в свою очередь повлекло социальные перемены: выдвигание на первый план мужчины – удачливого охотника и становление отцовского рода. Эта часть схемы

выглядит убедительно и в пересмотре, по-видимому, не нуждается. Но место **земледелия** в ней выглядит, как наспех пришитая заплатка на живом или правдиво воспроизведенном историческом полотне. Непременное требование, чтобы оно «вылупилось» из культурной скорлупы патриархального мезолита, невероятно, поскольку это противоречит условию сохранения преемственности в развитии традиционного общества (подробнее об этом ниже). Этот переход оказывается немотивированным и в экологическом аспекте: одна из наиболее убедительных гипотез происхождения земледелия, связывающая его с геоклиматическим кризисом¹³, повисает в воздухе, поскольку в этом случае оно уже не сопрягается с какими-либо «кризисами» планетарного характера. Но все встает на свои места, когда мы возвращаемся к XII тыс. до н.э.

И чисто хронологические выкладки: с одной стороны, сохраняется традиция датировать начало неолита XIII–XI тыс. до н.э.¹⁴, с другой – все настойчивее звучат мнения о том, что основы земледелия складывались в эпоху мезолита, в мезолите – неолите, в конце палеолита, в конце плейстоценового периода, на рубеже плейстоцена и голоцена, «когда вымирали мамонты»¹⁵. Реальные остатки культурных растений обнаружены в слоях X тыс. до н.э.; в ряде случаев прямо говорится о начале растениеводства в XII тыс. до н.э., причем относительно Южной Америки указывается, что оно было положено культивированием картофеля¹⁶. В одной цепи с этими данными – периодизация раннего земледелия, согласно которой некая его стадия к X тыс. до н.э. уже закончилась¹⁷ [при этом возделывание злаков (ранние следы – X–IX тыс. до н.э.) оказывается очередным звеном в эволюции производящего хозяйства]. Последняя версия имеет мифологического двойника: в мифах американских индейцев повествуется об утрате некогда существовавшего *чудесного земледелия*, остатком которого является его современная форма¹⁸.

Таким образом, есть основания рассматривать неолит как особый вектор развития, порожденный той же средой, что и мезолит, т.е. говорить о его непосредственном вырастании из культурной среды позднего палеолита. Эту мысль развивали В.К. Никольский, Л.А. Файнберг, А. Голан¹⁹. Но с наибольшей прямотой и убедительностью эту идею подтверждают соответствующие памятники Юго-Восточной Азии. Шлифованные изделия обнаружены здесь в глубоких недрах верхнего палеолита – в слоях XXV тыс. до н.э., а утверждение, что «мезолита как времени господства охоты с луком и стрелами и соответствующей каменной индустрии здесь вообще не было», поэтому «нельзя исключать... возможности непосредственного перехода от палеолита к неолиту»²⁰, является одним из «китов» археологии этого региона.

Первый предварительный вывод: эпохой, предшествовавшей началу культивирования растений, был **не мезолит**. При этом не отрицается мезолитическая модель развития, но это были две автономные ветви: *переход к земледелию* был совершен некоторыми общинами на исходе позднего палеолита – одновременно и параллельно с тем, как другие общины осваивали мезолитический способ охоты. Специфика предлагаемого взгляда в том, что палеоклиматический кризис, положивший конец позднему палеолиту как хозяйственно-культурному типу, породил не одно, а **два новых направления** хозяйственной деятельности, причем *второе* было представлено опытами по выращиванию растений.

Иными словами, по завершении палеолита **пути человечества существенно разошлись**: одна его часть, трансформируя приемы охоты, перешла к хозяйственно-культурному типу мезолита, другая – возможно, меньшая – часть положила начало земледельческому неолиту. Но если выбор своего исторического пути, сделанный охотниками на мелких животных и птиц, вопросов не вызывает, то решение людей перейти на вегетарианскую диету и затем утвердить земледельческий труд как основной вид хозяйственной деятельности кажется необъяснимым.

Неудивительно, что отечественная историография фактически устранилась от исследования подлинных причин неолитизации древнего общества. Напомним, что в

официозной схеме земледелие вырастает на почве земледельческо-собирабельского мезолита. Так, по В.М. Массону, «переход к земледелию и скотоводству был обусловлен как благоприятным экологическим фоном, так и предпосылками, складывающимися в среде самого человеческого общества. К числу последних следует относить достаточно высокий уровень техники и зачатки положительных знаний, развитое охотничье-собирабельское хозяйство, значительную плотность населения, затруднявшую экстенсивное использование охотничьих угодий»²¹. Эта формула стала своеобразным клише, с некоторыми поправками кочующим из публикации в публикацию²² (изумляет версия о демографическом буме *накануне земледелия*: можно ли говорить о перенаселенности планеты, когда численность человечества не превышала 5 млн. чел.²³?). В последние десятилетия делается упор на факторы экологического характера²⁴. Однако эти подходы носили слишком поверхностный характер, из-за чего «сухой остаток» многолетней работы оказался весьма скромным: «Несмотря на неоднократно высказывавшиеся интересные соображения о причинах и механизмах сложения производящего хозяйства... многое в этой области науки остается неясным» – и *света в конце туннеля* не ожидается: «Мы никогда не узнаем... что именно вынудило» общины раннего неолита совершить этот шаг²⁵.

Для выхода из тупика необходимо развить следующие темы: **как произошла** первичная вегетарианизация ранненеолитической диеты, иными словами, как проникла инновация сквозь густую сеть традиций и правил, касающихся как системы добычи пищи, так и ее потребления (об узости пищевых рационов и жесткости соответствующих норм и запретов см. прим.²⁶); **каков источник** – культурно обусловленный! – нового вида деятельности – *ухода* за исчезающими видами полезных растений (рассматриваемого как преамбула систематического земледелия)?

Чтобы ответить на эти вопросы, требуются соответствующие материалы. Источниковая база предстоящей работы не может ограничиться археологическими данными (которые явно недостаточны, а для клубнеплодного земледелия попросту отсутствуют) и не вполне насыщается материалами полевой этнографии. Поэтому привлекаются памятники истории духовной культуры, используемые в ракурсе *культуры повседневности*, ставящей целью увидеть историческую действительность **изнутри, глазами рядового ее участника**, т.е. преимущественно в режиме *эного* подхода (отношение к которому в отечественной этнологии далеко не однозначно²⁷). Люди ведут себя в соответствии с нормами и правилами, принятыми в повседневной жизни, поэтому данная сфера бытия определяется как *высшая реальность*²⁸. В этом ракурсе предметом истории «в точном и последнем смысле» оказывается *сознание людей*; это, естественно, требует «отказа от априорного постулата о неизменно решающей роли материально-экономических факторов в историческом процессе», которые сами по себе «еще не дают разгадки... поступков», но они «проходят сквозь “фильтры” ментальности и культуры... и только в этом преобразованном – нередко до неузнаваемости – виде становятся движущими пружинами социального поведения»²⁹.

Компонентам духовного мира как *факторам общественно значимого поведения* в данной работе отдается приоритет по двум причинам. По-видимому, в деле земледельческой неолитизации они играли более существенную роль, нежели совокупность материальной культуры (даже учитывая, что любой материальный предмет несет духовную нагрузку): они по-своему моделировали окружающую действительность и выполняли жизненно важные функции, пронизывая всю практическую, хозяйственно-производственную, общественную, домашнюю жизнь людей, составляя органическую часть их повседневного быта³⁰. К тому же памятники духовной культуры зачастую сохраняются лучше и в более полном объеме, нежели материальные свидетельства; во всяком случае, стихийные бедствия для них не столь разрушительны.

Метод исследования, предполагающий детерминирующую роль духовной культуры, уже нашел применение в разработке рассматриваемой темы. Как пример подхода, предвещающего это направление, можно указать на выступление шведского

историка П. Пирсона на симпозиуме «Происхождение земледелия и технологии: Западная или Восточная Азия?» (Дания, ноябрь 1978 г.), утверждавшего, что переход к производящему хозяйству определялся главным образом внеэкономическими факторами³¹. В России еще в 1920-е годы подобный взгляд высказывался А.Н. Максимовым, который предложил концепцию о неугилитарных мотивах первоначальной доместикации, широко разрабатываемую сейчас в теоретической психологии³².

Реабилитация культурологии открыла возможность рассматривать культуру как атрибут исторического процесса. Первые попытки встать на позицию *относительной самостоятельности* культурной сферы и даже предложить метод культурологической интерпретации всеобщей истории имели место еще в 1960-е годы³³. К этому направлению присоединился В.Р. Кабо, в чьих работах проводилась мысль о том, что среди факторов поступательного движения общества «важное место занимает накопительный, кумулятивный процесс развития культуры»; культура же в свою очередь «обладает способностью к развитию по своим внутренним закономерностям на основе уже накопленных ценностей»³⁴. В архаическом обществе ведущей формой духовной культуры выступают религиозные представления и культы. Даже автор концепции *неолитической революции* Г. Чайлд полагал, что религиозные побуждения не только не являются результатом материальных условий жизни общества, но сами определяют эти последние. Поэтому неудивительно, что возникла *религиозная теория* доместикации, основные положения которой были приняты В.К. Никольским и В.Г. Богоразом³⁵.

В практическом русле это означает, что общество, переходя на новую стадию своего развития, начинает жизнь не с *чистого листа*, но выбирает такой путь, для которого *накопленные ценности* выполняют роль фактора, определяющего направление развития, и, что особенно важно, санкционируют модификацию наличных традиций. Последнее требует разъяснения. В отличие от современного мира, приветствующего любое новшество, законом существования архаического общества было неукоснительное поддержание сложившегося порядка и уклада жизни; и если кризисная ситуация требовала нестандартного поступка, необходимая инновация могла появиться только из глубин культурной памяти как некая латентная традиция. Миссия *накопленных ценностей* состоит в том, чтобы выделить то малое культурное пространство, изменения в котором позволят решить новые проблемы, но сделать это так, чтобы это новшество было предельно неощутимым для общества. Такой эффект возможен, когда основной массив культуры просто наследуется и играет роль своеобразного моста или эскалатора, с помощью которого общество переходит в новое состояние, не теряя самоидентификации. В методологическом плане рассмотрение наследуемой части культурного фонда может пролить дополнительный свет на хронологический аспект проблемы: в условиях, когда не вполне ясно, какая историческая стадия предшествовала земледельческому неолиту, экспликация этой части может недвусмысленно указать на исходную культурную среду и тем самым – на «дату» интересующей нас перестройки.

Начнем со стандартной формулы: раннее земледелие возникло из собирательства, бывшего исключительно женским занятием, и вследствие этого оно оставалось в сфере женского труда и женской заботы. Иными словами, **изобретателем земледелия была женщина**. Отсюда следует, что община пионеров земледелия была **матриархальной**³⁶: в условиях отцовского рода женщине вряд ли позволили бы что-нибудь изобрести (возможно, именно по этой причине не стали земледельцами аборигены Австралии).

Матриархальность раннеземледельческих общин даже в случае благожелательного отношения исследователей к этому феномену обычно описывается как проходной сюжет, не представляющий самостоятельного значения: это – некая данность в режиме угасания. Однако взгляд на это явление в плане культурной преемственности выводит его на уровень глобальной проблемы древнейшей истории. Высокое поло-

жение женщины в обществе и материнский род были присущи культуре позднего палеолита. Отсюда естественно предположить, что при переходе к земледелию, где женщина играла **такую же высокую роль**³⁷, имело место *прямое наследование* этих атрибутов из недр палеолита.

Еще несколько примеров наследования ранними земледельцами компонентов палеолитической культуры. Из области символики: ранние изделия неолита – женские статуэтки и затем сосуды покрывались орнаментом, причем самым архаичным его элементом считается *ромбический меандр*. Этот узор широко применялся на изделиях палеолита, и уже сама по себе преемственность орнаментальной фигуры (безотносительно к ее происхождению и значению) говорит о многом. Но археолог В.И. Бибикова установила, что источником палеолитического меандро-зигзагового узора является структура дентина мамонтовых бивней; в ту пору этот узор должен был выражать идею благополучия и удачи. Б.А. Рыбаков, пытаясь втиснуть этот феномен в рамки принятой схемы (где два названные периода разделены тысячелетиями мезолита), вынужден был прибегнуть к идее искусственного посредника: «Неолитические земледельцы мамонта не знали и бивней его не использовали. Удивительное совпадение меандрового узора разных эпох можно объяснить только предположив существование промежуточного звена, через которое передавался древний магический символ, нашедшем до нас материале, например, на плетеных циновках или одеждах из лент коры. Именно рогожное плетение позволяло легко воспроизвести сложный меандровый узор»³⁸. Но ситуация существенно упрощается и приобретает естественные очертания при отнесении раннего земледелия к эпохе, сложившейся на излете палеолита.

По сути дела об этом же свидетельствует картина прорастания всей символической системы позднего палеолита в последующие эпохи. «Много странного можно обнаружить, – пишет Е.В. Антонова, – в изобразительных произведениях древних земледельцев, если подходить к ним как к отражениям жизни. Среди изображений на сосудах абсолютно преобладают **дикие животные**; растительные мотивы относительно редки; сцены земледельческого труда отсутствуют совершенно»³⁹. Объяснения типа того, что искусство не является копированием реальных ситуаций или событий, но его памятники представляют результат переживания человеком всего окружающего мира в нерасчлененном виде, неубедительны. Характер неолитического искусства скорее объясняется тем, что, перейдя к новой системе хозяйства, человек либо не заметил новизны, либо намеренно стремился не выделять ее, полагая, что источник успеха в этом деле целиком располагается в старой (унаследованной) сакральной сфере.

Л.А. Файнберг, исследовавший типы и планировки жилищ охотников палеолита и мотыжных земледельцев, установил, что эти общества были несравненно ближе друг к другу, чем «к стадиально промежуточным между ними бродячим охотникам... мезолита»⁴⁰. Этот парадокс также снимается в предположении, что «стадиально промежуточных между ними» компонентов попросту не было. Именно поэтому «у древних земледельцев продолжала существовать дуально-фратриальная организация», а раннепервобытная община сохранилась даже у некоторых современных земледельцев: перелом в социальной организации произошел не в связи с переходом к земледелию, а значительно позже⁴¹. Кстати, о приуроченности начала домостроительства к эпохе матриархата свидетельствуют такие унаследованные элементы жилищных конструкций, как *материнская свая* в индонезийском доме⁴² и *матица* в русской избе.

Наконец, общеизвестен прямой перенос в неолитическую культуру основного орудия ранних земледельцев – **мотыги**, изобретенной и апробированной в недрах позднего палеолита⁴³. (И опять-таки, требуется натяжка, чтобы объяснить, как и зачем хранили ее охотники, пользовавшиеся луком и стрелами, словно бы зная наперед, что через два-три тысячелетия наступит эра земледелия и этот инструмент будет востребован). Эта ситуация интересна не только в орудийном аспекте: поскольку мотыга – инструмент землеобработки, очевидно, вместе с ней неолитические общины унаследовали и соответствующую культуру. Но какую именно?

Зададимся вопросом: зачем охотнику на мамонта понадобилась мотыга? Мы привыкли к расхожим штампам (и в литературе, и в живописи), сводящим приемы палеолитической охоты к массовым действиям типа облавы. На этом фоне отходит в тень столь же известный способ охоты с помощью **ловчих ям**⁴⁴ – очевидно, для устройства этих ям и применялась мотыга. Здесь уместно добавить, что любая физическая работа в архаическом обществе являлась вместе с тем, если не в наибольшей степени, и *духовной работой*. Ловчая яма вряд ли воспринималась человеком палеолита как механическая ловушка: если принять во внимание мифы о том, что мамонты живут под землей и перемещаются, раздвигая ее толщу бивнями⁴⁵, создание рукотворной полости было своеобразным вторжением в «иной мир». И не только технические проблемы вставали перед землекопами: земля – не просто материал, она живая сущность, и прежде чем тревожить ее, надо уметь обратиться к ней, заручиться ее согласием, поддержкой и т.п.

Итак, компоненты культурного фонда, унаследованные ранними земледельцами «из прошлого», по-видимому, должны были приниматься ими без разрывов во времени и непосредственно из культурной среды того общества, где эти компоненты были включены в живую реальность. Отбрасывая как практически невероятное допущение о культурном перескоке в несколько тысячелетий, мы получаем дополнительное подтверждение того, что исходной средой, породившей земледельческое общество, был поздний палеолит, а это значит, что переход к земледелию проходил примерно в XII тыс. до н.э. – одновременно с тем, как другие общины осваивали мезолитический способ охоты.

Таким образом, проблема становления неолитического общества осложняется тем, что это был не однолинейный процесс, который мог бы быть описан в диалектической парадигме (когда некое *количество*, достигнув критического уровня, переходит в новое *качество*). Ситуация, когда на одной культурной почве вырастают два новых явления, с необходимостью требует их совместного рассмотрения. Наличие общих корней и, вероятно, «одномоментности» происхождения предполагают, что эти явления взаимосвязаны и даже взаимообусловлены. Основные культурные различия между двумя постпалеолитическими направлениями развития лежат на поверхности: известно, что ведущую роль в жизни ранних земледельцев играли культы земли и тесно связанные с ними культы женщины-матери. Мезолитическим охотникам (этнографический аналог – аборигены Австралии), напротив, эти культы почти не известны, но в основе духовной жизни этих обществ лежат тотемические представления и церемонии. Вместе с тем известно, что обе группы культов не были «изобретены» новыми обществами, они входили в духовное пространство палеолита, составляя идеологическую базу культуры жизнеобеспечения того времени: духовными покровителями пищевых ресурсов выступали и женщина – Хозяйка зверей, и соответствующие тотемические предки⁴⁶.

Налицо раскол двуединой идеологической системы, которая в прошлом исчерпывающе, «с запасом» мобилизовала процесс воспроизводства людей и промысловых животных, поскольку и функция воспроизводства, и функция кормления управлялись по двум каналам (см. рис. 1, 1, 2): человек знал, что он рожден женщиной, которая является живым воплощением матери-прародительницы, и в то же время он происходит от пещерного медведя, поэтому и он сам, и все его братья и сестры – не только люди, но и медведи; и этот человек знал, что он сыт сегодня и будет сыт завтра, потому что об этом позаботятся и его древний тотем, и его мать-предок – Хозяйка зверей. Результатом раскола стало то, что женщина-предок и тотемический предок, представлявшие до этого две ипостаси одного явления, оказались разведенными на пространстве культуры (рис. 1, 3, 5).

Как это могло случиться? Думается, что в основе выбора одних духовных ценностей и отсева других лежала разная интерпретация сложившейся ситуации (исчезновения мамонтовой фауны). Для общин, совершивших «мезолитический переворот», нависшая угроза голода, очевидно, воспринималась как следствие кризиса

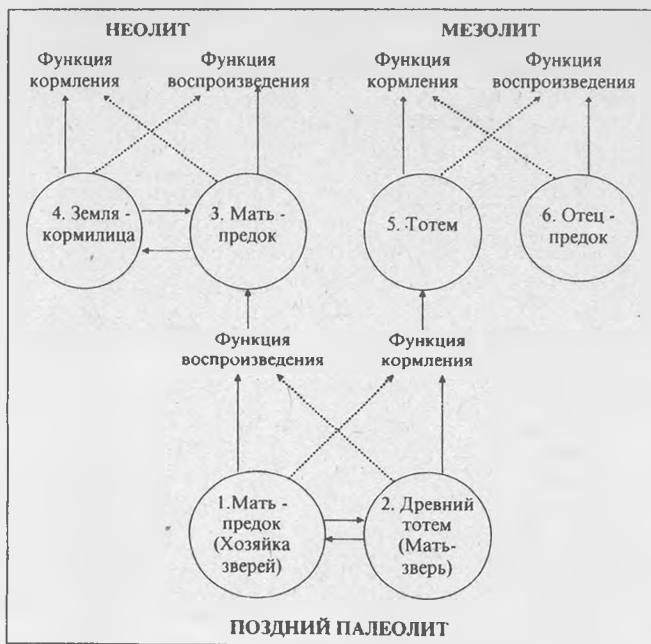


Рис. 1. Схема развития духовной основы системы жизнеобеспечения в неолитических и мезолитических обществах

матриархальных культов: женщина – Хозяйка зверей стремительно утрачивала харизму, теряла способность управлять фауной и, следовательно, всей системой жизнеобеспечения. Поскольку *конфликт интерпретаций* в данном случае предоставлял всего две возможности, потенциальные земледельцы, сохранившие матриархальные верования и культы, должны объяснять источник кризиса сбоем тотемической системы производства: общины, имеющие тотемами мамонта, шерстистого носорога и пр., что-то нарушили, осквернили, утратили связь со своими предками и, следовательно, погубили животных и перестали существовать сами как воплощенные мамонты и носороги.

Подобный выбор из двух наличных возможностей через механизм интерпретации одного и того же явления принято определять как *когнитивный диссонанс*: поляризация культурных традиций служит чем-то вроде разности потенциалов, благодаря которой возникает «электрический ток творческой мотивации». Этот подход не противоречит определению культуры как формы *адаптации* общества к новым условиям среды: общество входит в очередной виток развития, имея определенный накопленный опыт, но при несоответствии этого опыта новой реальности оно способно, *используя старые модели, создавать новые элементы опыта*⁴⁷. Это значит, что культура (и прежде всего ее духовный слой) выступает не только в качестве следствия, но и причины исторических событий.

Две группы общин, по-разному ответивших на вопрос «кто виноват?», очевидно, должны были принять разные решения относительно того, «что делать?». Но в каждом решении кроме оценки ситуации присутствует еще один фактор – волевой: к чему стремятся рассматриваемые общества, отыскивая приемлемый «выход из положения», что они *хотят получить* в результате своих экстраординарных действий. Поскольку перед нами – глубоко архаические общества, предмет вожеланий абсолютно ясен: *сохранение основных устоев жизни*, и прежде всего самой важной, самой интимной ее сферы, связывающей в единый узел все потоки рождений и смертей, – *системы питания*. Транеза в древности служила не только для утоления

голода и жажды, но и носила сакральный характер. Она создавала и поддерживала общность рода: во время трапезы вкушают не только люди, но и умершие предки. Именно поэтому изменить характер пищи невозможно: предки не примут этого и оставят живых.

Итак, обитавшие в приледниковой полосе общины перед лицом неизбежных перемен, по-разному оценив суть происходящего, но в едином стремлении выжить и при этом сохранить самое сокровенное – традиционную систему питания (мясную), принимают разные решения. Подчеркнем: две принципиально разные (на наш взгляд) хозяйственные модели, возникшие на основе этих решений, в те годы, по-видимому, выдвигались только как разные способы достижения одной цели. Общины, именуемые ныне мезолитическими, сохранили охотничий хозяйственно-культурный тип и соответствующий образ жизни, но предложили новый способ охоты (с применением лука и стрел) и объявили **пищей** новые виды животных, включая птиц. Судя по магическим операциям последующего периода, цель которых – установить контакт со зверем и убедить его в необходимости отдаться в руки охотника⁴⁸, т.е. добиться такого взаимопонимания с ним, какое раньше было возможно только со своим тотемом, мезолитическая новизна внедрялась в тотемической оболочке, которая, впрочем, лишь прикрывала вполне рациональный вывод о том, что накормить человека могло само промысловое животное. В общинах раннего неолита все источники жизни и пищи концентрировались в одном, вполне конкретном лице – женщине, главе рода, воплощенной мифической прародительнице.

Здесь важно уточнить, что постпалеолитические общества, порвав с содержательной частью старой культуры, вряд ли могли освободиться от структурных особенностей этой культуры, а именно от такого ее строения, когда основные функции жизнеобеспечения (кормление и воспроизводство) имеют особых, хотя и взаимопроницающих покровителей. Последующее развитие этих обществ со всей очевидностью обнаружит, что, например, мезолитические охотники, переняв и развив тотемический культ, успешно справились с задачей *кормления*, но оказались в тяжелом положении в деле *воспроизводства*. Вскоре новый покровитель был найден: мезолитическое общество стало патриархальным, и, следовательно, место матери-предка занял персонаж мужского пола. Неолитические общины, опередившись на матриархальные культы, во многом смягчили проблему *воспроизводства*, но поставили под сомнение функцию устойчивого *обеспечения пищей*, хотя и здесь не обошлось без **удвоения сакрального центра**: подателем пищи стала **земля-кормилица** (члены каждой новой пары во многом тождественны друг другу) (см. рис. 1, 4, 6).

Документально датировать эти духовные обретения, наверно, невозможно, но помня, что культура, как и природа, не терпит пустоты, следует предположить, что эти образы уже сложились к моменту хозяйственного и культурного разрыва, создавая уверенность в сакральной «обеспеченности» бытия. На сегодняшний взгляд, эти находки не покажутся слишком удачными: что может *породить* «отец» сам по себе или чем может *накормить* земля сама по себе? Но 14 тыс. лет назад люди, очевидно, рассуждали иначе, представляя возможности этих персонажей намного шире, чем они видятся сейчас. И особенно это касается миссии земли. В современной культуре образ земли-кормилицы вырисовывается как сугубо аграрный, но есть достаточно оснований полагать, что человек раннего неолита воспринимал землю совершенно иначе. Ее тождественность матери-предку, вытекающие отсюда представления о том, что она является и великой Матерью человека, который изначально сотворен землей и из земли (обычно из глины), и что каждый новый человек, рожденный женщиной, считается одновременно порожденным и землей, а умирая, превращается в исходную глину⁴⁹, имели тот общий «знаменатель», что земля воспринималась как *живое тело*, ее плоть казалась неотличимой от плоти человека, т.е. представлялась вполне «телесной». А это значило, что человек, вкушая землю, мог искренне верить, что продолжает питаться мясом.

Сегодня это блюдо может показаться невероятным, однако оно встречается в мировой кухне. Например, в некоторых районах Африки, граничащих с Суданом, к числу пищевых продуктов относится «съедобная земля» – род жирной глины, которую либо добавляют к кушанью как пряность, либо растирают в муку и пекут из нее своего рода хлебцы. На рынки Западной Африки съедобная глина поступает из Ганы и Нигерии, ежегодно реализуется до 1000 т этой глины. Употребление в пищу земли особенно распространено в Южной Америке, Китае, Вьетнаме и Индонезии; в Испании «земля Эртемоса» одно время считалась деликатесом. Обычай геофагии существовал в Иране; случаи геофагии фиксировались в Германии и России, где в голодные годы ели так называемые горное масло или муку рудокопов. Народы Дальнего Востока широко употребляли «земляную сметану», добываемую на Камчатке, Чукотке и на побережье Охотского моря. Среди археологических находок Закавказья – *глиняные модели хлебцев*⁵⁰, смысл которых недостаточно прояснен определением их как *моделей*: то ли это копии, более или менее похожие на оригинал, то ли сакральные предметы, воспроизводящие образцы ритуальной пищи.

В поздних культурах *съедобная земля* входит в состав комбинированных блюд. В чистом виде практика геофагии (или память о ней) сохраняется в ритуальной и медицинской сферах. В частности, у кайянов Калимантана будущих жриц во время двухлетнего курса обучения подвергают неприятным испытаниям: например, им приходится есть землю. В славянском мире вкушение земли было высшей гарантией клятвенного обязательства; геофагия входила и в свадебную обрядность, в частности в конце XIX в. в Псковской губ. отмечены случаи, когда она скрепляла своеобразный гражданский брак, делая излишним церковное венчание. Стерилизованная глина является официальным медикаментом, включенным в Государственный реестр лекарственных средств; народные врачеватели рекомендуют ее применение без стерилизации⁵¹.

Тем не менее геофагия представляется загадочным явлением. Современные исследователи не считают, что обычай геофагии всегда вреден, «однако пока нет ответа на вопросы: чем обусловлено стремление у людей к глиноедению, какие землистые вещества можно назвать съедобными, каков механизм их биологического действия?»⁵². По-видимому, на чисто рационалистических путях найти эти ответы невозможно. Геофагия может быть понята как культурная традиция, сложившаяся в определенных культурно-исторических условиях, в частности «на переломе тотемизма»*. Земля так заместитель тотема могла выполнить функцию кормления тем и только тем способом, каким ее выполнял древний тотем, – посредством ритуального вкушения ее плоти. Трудно сказать, насколько длительным был период, когда место основного блюда в меню матриархальных общин занимала земля. Возможно, это был лишь краткий эпизод, который привил человеку «вкус к земле» и – как следствие – стал источником доверия к тому, что содержится в ее толще.

В ее толще содержатся корни, корневища, клубни, корнеплоды. Проводя землекопные работы в течение тысячелетий, человек, несомненно, давно знал об их существовании. Более того, обрабатывая мясо в земляных печах, он, возможно, ощущал – как пищевые добавки – соки различных корнеьев, случайно попадавших в тепловую зону. Но все это вряд ли *воспринималось* иначе как далекий фон или безликий хаос. Толчком к культурному освоению растения, и именно его подземной части, вероятно, послужило то отчаяние и одновременно озарение, в каком человек назвал землю

* Вряд ли прав П.П. Ефименко, объясняя шлейф тотемических представлений в земледельческих обществах «консерватизмом первобытного мышления» (*Ефименко П.П. Значение женщины в ориньякскую эпоху // Изв. Государственной академии истории материальной культуры. 1931. Т. XI. Вып. 3–4. С. 28*), оценивая последний как «недостаток». Но это скорее свободное перетекание *сюжета и жанра* – тех форм, в которых осмыслиется действительность (*Фрейдберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. М., 1997. С. 49–50*). Таково любое, в том числе современное, мышление: сегодняшний опыт – это знания и навыки, усвоенные вчера; и что бы ни произошло в этот день ослепительно нового, оно будет воспринято в давно известных категориях.

своей кормилицей и своей матерью. Но ведь и растения – тоже дети земли, а следовательно, близкие родственники человека. Какие растения? Отнюдь не представители тропической флоры, что окружают сегодняшних мотыжных земледельцев. Речь идет о том времени, когда человек, проживший многие тысячелетия «на краю глетчера», вдруг оказался в условиях то ли тундры, то ли степи; изобилие растительного мира сосредоточивалось скорее внутри земли, нежели на ее поверхности. Но и человек локализовал место своего происхождения где-то в глубине земли: очевидно, прообразом этой сокровенной полости были пещеры и землянки, служившие ему жилищем на протяжении палеолитических тысячелетий и оставшиеся таковыми в раннеолитическое время⁵³. Поэтому неудивительно, что внимание к растению как к родственному существу относилось прежде всего к его корням и клубням. Вот характерный миф с новогвинейского о-ва Вогео. Ребенок родился в земле – после того, как женщину, беременную им, похоронили. Он жил, высасывая сок из корней хлебного дерева, пока его крик не услышали люди⁵⁴. Новорожденный может выжить, питаясь молоком матери: корни предстали аналогом материнской груди, их сок – аналогом молока. (Дальнейшее развитие этого образа – явление египетской Изиды в виде *дерева с женской грудью, кормящего молоком фараона*⁵⁵.)

Эта стадия (если принять во внимание только внешнюю картину: человек выкапывает корень растения и ест его) как будто подходит под рубрику «собирачество»; однако наличие глубоких мировоззренческих основ поднимает этот акт на более высокий уровень. И повторим: принятое ныне деление объектов природы на животных, растения и минералы к рассматриваемой картине неприменимо: земля как живое существо может порождать только живые существа, следовательно, корни и клубни растений – формы мясной пищи.

Другое направление интерпретации животной природы клубнеплодов основывалось на тождестве Матери-земли и Матери-предка: сотворенные землей клубни вместе с тем рождены женщиной. Плоды ямса родила мифическая женщина Техикаро, *живущая под землей*. Или: женщина Меандери придумала (!) таро и другие полезные растения и некоторое время хранила их под своей кожей; затем она отправилась в путешествие и стала раздавать их людям. Две одинокие женщины проглотили целиком листья дикого ямса и произвели на свет по нескольку видов культурного ямса. Одинокая Орае, никогда не видевшая людей, забеременела, поев болотных рыб, в которых была икра; она оставила ребенка, не зная, что с ним делать, и он превратился в плод таро. (Ритуальное повторение этого акта: при посадке растений обнаженные женщины принимают позу, «обычную для рожаящих». Одна печать из Мохенджо-Даро изображает женщину, рожаящую растение⁵⁶; трудно сказать, какое значение приписывалось употреблению этой печати – воспроизведение мифа об исходном прецеденте или тиражирование соответствующего ритуала.)

Но эти сюжеты вряд ли первичны. Своеобразные мифы и соответствующие ритуалы, в той или иной степени сохранившиеся у всех земледельческих народов, свидетельствуют, что на ранней стадии представление о подлинности предка и стабильности системы воспроизводства его потомков формировалось по тотемической схеме: рождение как созидание, как сотворение возможно только через смерть родителя. Таким образом, доказать обществу, что клубень ямса является ее отпрыском, женщина могла только одним способом – погрузиться «в "веселое время", которое, умерщвляя, рождает»⁵⁷, т.е. пойти на добровольную смерть.

Мы имеем в виду чудовищные, на современный взгляд, мифы о происхождении растениеводства, бытующие у мотыжных земледельцев (или унаследованные у них поздними культурами). Однако эти «кровавые истории» в сущности лишь *уточняют* версию о том, что полезные растения, и в первую очередь клубнеплоды, рождены женщиной, но не «физиологически», а непосредственно ее живой плотью. Например: женщина периодически превращалась в казуара (птицу из группы *бескилевых, бегающих птиц*), а затем, приняв обычный облик, возвращалась в деревню. Однажды перед очередной такой трансформацией она сообщила детям о возможности убить

казуара и дала совет, как это сделать. В образе казуара она сама попала в капкан и к утру умерла. Дети догадались, что это была их мать. Они совершили традиционный обряд похорон, и по прошествии известного срока кости пустили ростки. Дети посадили их, и одни кости выросли в плоды длинного ямса, а другие – в плоды короткого. Или так: герой Соидо женился на лесной женщине. Через некоторое время он убил свою жену и разбросал части ее тела по огороду; из них выросли первые таро, ямс, сладкий картофель и бананы. Папуасы о-ва Добу знают, что клубни ямса родились от человеческих существ в эпоху предков, а именно от Самуэлы, дочери Булилала, – женщины-предка, которая была разрезана на куски и положена в землю в виде красного ямса. О пищевых растениях, выросших из тела мифического персонажа или на могиле похороненного предка, сообщают мифы индейцев Южной Америки (маниок) и Полинезии (кава). Мифологема о женщине – источнике полезных растений нашла отражение в шумерской иконографии, где, в частности, богиня плодородия изображалась с ветвями, растущими из ее плеч⁵⁸.

В результате подобного прецедента – реального или *приснившегося* обществу в «эпоху сновидений» – окончательно сложилось убеждение в том, что корне- и клубнеплоды – вполне живые существа⁵⁹, вследствие чего приготовленные из них продукты должны восприниматься как субститут мясной пищи. Это нашло ясное отражение в системе норм и запретов джайнизма. Среди последних центральное место занимает принцип ахимсы (ахинсы) – неубиения всего живого, в рамках которого провозглашен полный отказ от мяса; но джайнам запрещено также употреблять в пищу яйца и *корнеплоды*⁶⁰. Это значит, что растительная диета, основанная на корнеплодах, не считается вегетарианской, она без каких-либо скидок «замещает» собой мясную пищу.

Но главная забота древнего человека, обретшего определенные блага, – прилагать усилия для непрерывного поддержания достигнутого уровня, что было возможно посредством регулярного повторения заданного предками образца. О достоверности мифического прецедента можно дискутировать (однако общепринятая концепция о приоритете обряда перед мифом говорит в его пользу), но достоверность последовавших затем ритуалов бесспорна. Эти ритуалы известны по описаниям XVI и последующих столетий. Неудивительно, что действия, отстоящие от своего прототипа на 10 с лишним тысячелетий, существенно изменились по форме и содержанию; изменилось и осмысление их целенаправленности. Систематизированный обрядовый материал позволяет выделить в нем четыре направления (или стадии) эволюции:

1. При сохраняющейся традиции человеческих жертвоприношений забывался изначальный смысл этой акции: если «на самой ранней земледельческой стадии речь идет... о возникновении растения из человеческой плоти», то поздние ритуалы служат для гарантии их нормального развития и повышения урожайности⁶¹. Многочисленные примеры ритуального убийства людей, зачастую – растерзания живых тел с последующим захоронением фрагментов на полях и огородах приведены Дж. Фрэзером; особенно показательными являются те, где жертвой является лицо женского пола, как, например, совершавшийся индейцами пауни еще в 30-е годы XIX в.⁶² У папуасов маринд-аним такой ритуал практиковался даже в начале XX в. «Цивилизованный» мир (Греция, Рим, Карфаген, Ближний Восток, Западная и Восточная Европа) также не избежал человеческих жертвоприношений: об этом свидетельствуют археологические и более поздние источники, причем наиболее древние факты интерпретируются в аграрном ключе. Мученическая смерть английской святой Уриты, или Хиериты, живо напоминает раннеземледельческий прототип: крестьяне косами разрезали ее тело на мелкие куски⁶³.

В европейской культуре непосредственная связь мира предков с источниками питания живых проступает в древнегреческом обычае располагать могилы среди хлебных полей⁶⁴. Очевидно, наследием этой традиции стали славянские обряды, центральное звено которых представлено *похоронами* таких почти забытых персонажей, как Ярило, Кострома, Кострубонько. Обряды плохо сохранились (хотя *похо-*

роны *Костромы* до сих пор проводят в Нижегородской обл.); есть свидетельство, что их кульминация совершалась в **поле**: при погребении Ярилы там вырывали *палками могилу* и лежащую в гробу куклу хоронили с плачем и воем⁶⁵.

2. Замена человека как объекта жертвоприношения животным. Наиболее адекватно, т.е. с полным соблюдением первичного сценария, эта трансформация зафиксирована на юго-востоке Азии. Например, конды Бенгалии под давлением колониальной администрации, запретившей человеческие жертвоприношения, сделали объектом весеннего, предпосевного обряда козу или буйвола: жертву раздирали на мелкие куски, и затем каждый хозяин стремился зарыть доставшуюся ему часть на своем поле до захода солнца. Подобные ритуалы зафиксированы в Южном Китае, Бирме, Вьетнаме, Новой Гвинее⁶⁶.

В России погребения живых животных (собак, кошек, зайцев) практиковались главным образом в животноводческой магии для предохранения скота от эпидемий или «чтобы овцы плодились»⁶⁷. Более архаичным и более прозрачным представляется обряд *похорон кукушки*, в ходе которого хоронят либо птицу, либо куклу, сделанную из корня растения *кукушкины слезки* (*Lychnis* или *Coronaria flos cuculi*); похороны совершаются на **огороде** (!); через несколько дней «могилу» вскрывают и обнаруживаемый там **корень** используют как лекарственное средство⁶⁸. Сценарий обряда, а также место действия (огород), позволяют видеть в нем реликт раннеземледельческой (корнеплодной) культуры. (В обрядности Западной Европы эта схема сохранилась в чисто игровой форме: в горах Гарца при погребении Масленицы к могиле несут человека, но хоронят не его, а бутылку бренди. На следующий год бренди выкапывают и «каждому дают попробовать частицу духа, который якобы обретает второе рождение»⁶⁹.)

3. Замена тела человека или его заместителя – животного *частью*, а именно *головой* того или другого, точнее, смещение центра (акцента) обрядовых действий на операции по отсечению и захоронению головы.

Это наиболее распространенный вид аграрного обряда из категории кровавых «жертвоприношений», несомненно, более поздний и поэтому в значительной степени отошедший от своего прототипа – особенно в понимании его смысла и направленности (что даст возможность исследователям выдвигать самые причудливые толкования). О том, что цель этого обряда в неолитическом обществе – поддержание мистической связи между человеком и пищевым растением, свидетельствуют мифы мотыжных земледельцев. В Юго-Восточной Азии знают, что из погребенной головы может вырасти банановый куст или кокосовая пальма. Выше упоминался миф о происхождении куста кавы; уточним: куст появился на той части могилы убитой девушки, где была похоронена ее голова. Впрочем, и в реальной охоте за головами добытый череп со временем погребали⁷⁰, хотя назначение этой страшной акции не всегда воспринималось ее исполнителями как аграрное. Но, думается, прав Я.В. Чеснов, утверждая, что «первоначальным осмыслением охоты за головами была земледельческая магия плодородия»⁷¹, тем более что в Индокитае еще в середине XX в. сохранялось убеждение, что добытые головы – лучшие защитники растений и гаранты урожая (в 1957 г. на юге КНР было зарегистрировано 17 случаев ритуального усечения голов, в 1958 г. – один случай)⁷².

В европейской культуре ярко выраженным охотником за головами выступает персонаж фригийской мифологии Литиерс, сын царя Мидаса. Он слыл искусным жнецом и прославился тем, что каждого чужеземца заставлял жать вместе с ним, а затем обвязывал его колосьями и отсекал серпом голову. Мотив захоронения головы здесь отсутствует, но в европейском фольклоре он фигурирует как самостоятельный сюжет: герой хоронит лежащую на земле (или вырастающую из земли) мертвую голову. В календарных обрядах европейских крестьян сохранилось несколько разновидностей ритуалов, в которых воспроизводится действие обезглавливания⁷³.

В жатвенных обрядах Западной Европы почти повсеместно отмечен ритуал, в

котором умерщвляемое существо представлено животным – кошкой или петухом, в последнем случае подчеркнут момент отсечения головы, что делается якобы «в целях благословения будущего урожая»; похороны не выделены, исключение составляет немецкий *кирмес*, празднование которого завершается шуточной церемонией *захоронения* соломенного чучела и *петушиной головы*. Своеобразным аналогом кирмеса на русской почве является обетное действие *троецыплатница*, часто называемое «хоронить курочку», поскольку самый сокроуенный акт этого действия – погребение куриных голов и костей⁷⁴.

В этих обрядах гораздо труднее обнаружить следы архетипа, к которому они, несомненно, восходят. В пользу этого взгляда говорит общая логика развития ритуала: от человека – к животному (его заместителю), от целого тела – к части (голове). Эта цепочка, начальное звено которой, по нашему мнению, жестко связано с *клубнеплодной* растительностью, а конец представлен скромным, почти бессмысленным обрядом обезглавливания петуха, заняла почти полтора десятка тысячелетий. Однако крупницы памяти о связи между этими явлениями можно обнаружить и сегодня, сопоставив строительную обрядность двух никогда не встречавшихся народов. В Белоруссии при закладке крестьянского дома рубили голову петуху и зарывали ее под одним из углов дома. При строительстве храма у ментавейцев Калимантана под основные сваи укладывали корнеплоды (позже замененные рисом)⁷⁵. Поскольку заимствование невозможно, эти обычаи, по-видимому, восходят к нормам и ценностям одной, именно *раннеземледельческой культуры*.

В интерпретации рассматриваемого культа заметное место занимает космологическое направление, предполагающее, что «в конечном счете обряды и мифы расчленения относятся к лунному символизму», а поводом для обезглавливания является стремление к бессмертию, возникшее из уподобления головы лунному диску, который ежемесячно «умирает» и «возрождается» вновь. Но тут же отмечается, что отсеченная голова была символом «благодати и плодородия», а ритуал обезглавливания представлял собой «целенаправленное действие, призванное стимулировать новую жизнь, плодородие, изобилие еды»⁷⁶. Этот механизм вполне самодостаточен и не требует дополнительных звеньев, о чем, в частности, напоминают шумерские печати, на которых изображены растения, вырастающие из принесенных в жертву голов⁷⁷. Апелляция к лунному циклу могла понадобиться значительно позже и в более сложном обществе, когда исконный смысл обряда был утрачен.

4. Замена тела человека, его заместителя – животного, а также их важнейшей части – головы – камнем (в ритуале захоронения).

Это, очевидно, самый последний член в ряду заместителей человека, в чем убеждает высота абстракции, необходимая для такой замены. Народы Юго-Восточной Азии верили, что люди и животные навсегда или временно могут обращаться в камни; такие камни становятся «самодействующими» – они способны самопроизвольно двигаться, издавать звуки, говорить человеческим голосом; окаменевшая женщина может родить. Для тибетцев камни как объекты культа воспринимаются как воплощения реальных предков, символические заместители мифических родоначальников, вместилища различных духов, в том числе духов умерших людей, а также как символы душ живых людей; в ритуалах жертвоприношений камень выступает заместителем живого человека. У народа нага (Восточная Индия) одушевленные персонифицированные камни, имеющие личные имена, действуют как живые люди: вступают в брак и производят потомство, некоторые из них по ночам принимают человеческий облик. В мифах нага камни могут иметь непосредственное отношение к производству пищи: например, если на большом плоском камне днем сушить рис, то к вечеру количество риса удвоится. В обрядах аборигенов северных регионов Восточной Азии (в частности, в Корее) камень выступает как заместитель животного⁷⁸.

Культ камня в той или иной форме присущ многим народам мира; достаточно вспомнить главную святыню ислама или мегалиты Западной Европы. Следы народного поклонения камням живы в Восточной Европе: еще недавно объектами

почитания были два камня в Игуменском у. Минской губ., Борисовы (Двинские) камни на севере Белоруссии, священные камни в Каргополье, на о-ве Коневец в Ладожском оз., на берегу Плещеева оз., на речке Кимерша под Москвой, на Упе и Красивой Мече в Тульской губ. и др.; былинный камень Алатырь был достоянием живой народной культуры. В народе верили, что камни, подобно животным, могут чувствовать, расти и размножаться⁷⁹.

Длительное развитие культа камней привело к появлению весьма различных ритуалов; нас интересуют те из них, в рамках которых камни *погружают в землю*. С.А. Маретина сообщила о тайной церемонии почитания камней у нага Индии: раз в три года деревенский жрец и два старика с великими предосторожностями пробираются к месту расположения пары священных камней, **выкапывают** (!) их, совершают некие действия и, очевидно, вновь закапывают⁸⁰. В европейском неолите (о-в Кипр) камень фигурировал в похоронном обряде: его хоронили вместе с покойником. Эта традиция существовала и в России: в гроб умершему клали камень⁸¹. Другой подход к этой же проблеме – представление о камнях как о костях Матери-земли, обладающих способностью к *вегетативному размножению*. Так, греческий герой Девкалион вместе с женой Пиррой, желавшие вновь населить мир после потопа, бросали через голову «кости своей матери», которыми служили обычные камни, и земля получила новое человечество⁸².

Аналогичную роль камень играл и в аграрных обрядах. В зависимости от своих размеров камень мог представлять как человека целиком, так и его заместителя – изолированную голову, но в любом случае он заключал в себе душу или зародышевую субстанцию *всего человека*, не требуя (в ходе соответствующих обрядов) дополнительных атрибутов или «паспортов», удостоверяющих полномочия каменного агента. Это значит, что в аграрных действиях, где в качестве «посадочного материала» использовалось тело человека, животного или их фрагменты, на тех же основаниях и с тем же успехом мог употребляться камень. Этнографический материал (по нашим сведениям) не содержит описания этой стадии в чистом виде, но отзвуки такой практики сохранились на далекой периферии земледельческой эйкумены. В карело-финском эпосе Калевала чудесная мельница Сампо, представляющая собой гигантскую зернотерку типа «столового камня»⁸³, вместе с тем обладает свойством священной плоти – быть источником жизни, в том числе и растительной. Герой Вьянямейнен, собрав куски разбитой мельницы,

«Посадил осколки Сампо...
Чтоб росли и умножались,
Чтоб могли преобразиться
В рожь прекрасную для хлеба
И в ячмень для варки пива»⁸⁴.

До сих пор мы наблюдали ряд действий магического характера, которые человек совершал ради воспроизводства клубнеплодных растений. Поскольку клубнеплоды воспринимались как источники мясной пищи, схема действий была предельно проста: чтобы в земле созрело клубневидное «мясо» (изначально возникшее, напомним, от вполне телесной женщины-прародительницы), надо посадить фрагмент живой плоти или нечто ее замещающее (камень). Подобные действия сопровождалось произнесением определенных текстов, музыкой, танцами – это была своеобразная *работа*⁸⁵, которая благодаря стечению обстоятельств приносила свои плоды. На уровне *культуры повседневности* человек, безусловно, занимался *земледелием*, поскольку он верил, что из данного посадочного материала вырастут интересующие его растения. Для человека архаического общества его верования не были иллюзиями, иначе говоря, мир не делился на реальный и иллюзорный; мир был един, и верования были *позитивными, реальными знаниями* об этом мире⁸⁶. Поэтому совокупность действий, направленных на размножение и успешное развитие растений, совершаемых до воз-

никновения земледелия в принятом ныне значении, можно определить как *духовное земледелие*.

К такому пониманию проблемы приближался В.Р. Кабо: «Строго говоря, "чисто присваивающего" хозяйства не было никогда, ибо человек по самой своей социальной природе – производящее существо. Он производит орудия труда... Между стадией присваивающей и стадией производящей экономики... нет принципиальной грани»⁸⁷. Это, несомненно, так, но нельзя не возразить, что орудия труда – лишь деталь большого комплекса – *культуры*, которую общество **создает** как свою **вторую природу** и внутри которой оно действует в меру освоенных возможностей. Человек как *существо культурное* не знал «присваивающего хозяйства», в частности собирательства, поскольку он всегда проявлял заботу о воспроизводстве пищевых ресурсов. Переход от «доземледельческой» стадии к «земледельческой» (в современном понимании) состоял не в том, что раньше человек ничего не делал (не «производил»), а теперь начал «производить», а в том, что несколько изменилось содержание производственной деятельности: вместо чисто духовной она оказалась «разбавленной» элементами *прагматики*.

Нас будет интересовать **начальная точка** этой прагматико-рационалистической струи в земледелии, но не столько как зародыш нынешней организации сельского хозяйства (абсолютно бездуховного), сколько как **исходный пункт** подлинно человеческого сотрудничества с природой, или, по Э. Селиру, той деятельности, которая совершалась в рамках *подлинной культуры*⁸⁸.

Современная этнография фиксирует практику реального клубнеплодного земледелия, в которой сочетается посадка камня и такого элемента соответствующего растения, который способен к вегетативному размножению (клубень, кусок корневища, черенок и т.п.). При этом камень, безусловно необходимый в этой церемонии, выполняет второстепенную роль в деле воспроизводства растений: он лишь способствует их росту. Так, на островах Меланезии при посадке ямса и таро в лунки сначала закладывают священные камни, которые, как считается, представляют собой фрагменты тела мифической женщины Пекаи, жены культурного героя Соидо, окаменевшей после смерти. Папуасы о-ва Киваи полагают, что эти камни являются для растений образцами, они «учат» ямс и таро расти и достигать тех же размеров, какие они имеют сами. После сбора урожая камни извлекают и заботливо откладывают в сторону, чтобы с тем же благоговением употребить их в следующем цикле⁸⁹.

Что произошло? Посадка камня, описанная в Калевале, и меланезийская практика, – безусловно, явления одного ряда, но вместе с тем различие между ними столь велико, что прямая преемственность представляется невозможной. Дело, видимо, в том, что между этими **стадиями в развитии земледелия** пропущено звено, имевшее сугубо *переходный характер*, когда при посадке камня как *основного генофорного материала* добавлялись фрагменты растений, служившие всего лишь символами того же ямса или таро.

Право на такое допущение предоставляет описание обряда, в котором используется эта схема. В Индокитае помимо ежегодных жертвоприношений духу деревни в экстренных случаях устраивают внеочередное жертвоприношение. Оно состоит в коллективной трапезе, которую организуют на самом высоком месте деревни. Казалось бы, сакральность трапезы, сакральность слова, обращенного к почитаемому духу, вполне достаточны для того, чтобы просьба сельчан дошла до него и была правильно им понята. Но нет: рядом с пиршественным местом возводят небольшой домик или навес, куда укладывают какие-либо части одежды каждого члена семьи, «чтобы дух деревни знал, какие люди живут в деревне, и защитил их»⁹⁰. Спрашивается: почему этот дух настолько слеп и глух, что не знает контингента проживающих? И даже нормальные сообщения, выраженные в личном предостережении людей или в произнесении их имен, до него не доходят, но требуется *дополнительная информация* (представленная одеждой жителей)?

Как бы то ни было, но такая информация потребовалась. В аграрной сфере этому могло способствовать наблюдение, что в существующем *духовном земледелии*, основанном на захоронении камней, урожайность неуклонно снижалась. Разумеется, человек не мог подвергнуть сомнению всю систему духовного воспроизводства, однако недостаточность каждой акции он восполнял введением дополнительных указаний. В случае с духом деревни: если тот уже не мог узнавать жителей в лицо и понимать их имена, то вот, пожалуйста, их набедренные повязки – именно этим людям надо помочь. И в случае с посадкой камня (повторим, основного «посадочного материала», который, будучи заместителем человека, выступал полноценным носителем «генетических свойств» будущих растений и соответственно запросов общества): если «там» забыли, что именно должно вырасти на месте посадки, то в порядке подсказки рядом с камнем следует поместить клубенок ямса. Это всего лишь «уточняющая информация», но она оказалась весьма действенной: духи стали хорошо понимать, какие растения следует выращивать, и огородничество стабилизировалось.

Последующие тысячелетия изменили соотношение ролей камня и растительного посадочного материала, отведя первому место своеобразного духовного «облучателя». В других типах земледелия – зернообовом, зерновом злаковом – роль материальных носителей духовной энергии снизилась еще более, выродившись в календарные обряды захоронения птицы (кукушки), куриной головы, куриного яйца.

Итак, в проблеме происхождения «земледелия» мы поставили в центре внимания два вопроса: как это было (механизм перехода) и какой тип растений был культивирован в первую очередь? Но вслед за этими вопросами неизбежно встают два других: где, в каких географических и ландшафтных зонах шел процесс становления раннеземледельческой культуры и какие конкретные растения стали первыми огородными культурами?

Ясно, что археологических данных по этим вопросам не существует, и дело не только в том, что клубнеплодные растения не сохраняются в слоях многотысячелетней давности. Фрагментарность археологических источников представляет проблему более серьезную, чем может показаться на первый взгляд, так как ряд памятников раннеэолитического времени, по-видимому, безвозвратно утрачен. «Зона обитания древнейших земледельцев давно стала зоной развитого пашенного земледелия, а зоны современного мотыжного земледелия в большинстве своем осваивались гораздо позже, в иной природной обстановке и на другом историческом этапе»⁹¹. Последнее абсолютно верно, а что касается перекрытия ранних огородов пашней, это далеко не вся правда. Многие корнеплоды требуют влажной среды; не исключено, что раннеземледельческие памятники (XII–X тыс. до н.э.) располагались в прибрежной зоне и долинах рек. За счет таяния ледника уровень океана поднялся с тех пор на 60–80 м⁹², огромная часть суши оказалась под водой. Поэтому надежда, что «будущие находки... принесут более веские доказательства в пользу земледелия океанийского типа во времена дэмон»⁹³ (т.е. свидетельствующие о ранней культивации клубне- и корнеплодов), тщетна, так как эти памятники, скорее всего, лежат в глубоководной части шельфа.

Другое бедствие (возможно, во многом рукотворное) – пустыни. Если один из очагов раннего земледелия находился на территории современной Сахары⁹⁴, его также можно отнести к числу полностью утраченных. Затопление суши и аридизация – экологическая реальность неолитического периода. Это значит, что некоторые этапы *неолитизации* не представлены соответствующими «отчетами» в археологической библиотеке (где погибли не только отдельные «документы», но даже «папки» и «стеллажи»). И если подходить к реконструкции прошлого по принципу «не обнаружено – значит, не было», можно упустить целые пласты аграрной истории.

Пока чисто теоретически можно предположить, что процесс перехода к производящему хозяйству шел повсюду вдоль кромки тающего ледника, но при этом было бы полезно уточнить: это огромное пространство представляло собой единую хозяйственно-культурную зону или же здесь располагалось несколько автономных локаль-

ных областей? Напомним, что Н.И. Вавилов в ранних работах центры культивирования пищевых растений называл **очагами самостоятельного возникновения земледельческой культуры**, особенно подчеркивая значимость двух из них: «Южная Азия и горная Восточная Африка были, по-видимому, первоначальной ареной для создания оседлого человеческого общества, приступившего к земледелию. Здесь... сосредоточены основные элементы, обусловившие развитие земледельческих культур»⁹⁵.

Сегодня спор о приоритете в становлении производящего хозяйства, причем не всегда корректный, идет между Передней и Юго-Восточной Азией. В частности, защитники западной ветви считают, что индокитайское *протоземледелие* можно просто не принимать в расчет и даже не относить к категории «производящего хозяйства», поскольку из-за своей *неэффективности* (?) оно не оказало положительного влияния на развитие общества, т.е. не привело к социальному расслоению и появлению *великих городских цивилизаций*⁹⁶. Систему аргументации и полученный вывод иначе как абсурдными назвать нельзя.

Впрочем, версия о двух очагах культуры – на востоке и западе палеолитической Евразии – допускает представление об их автономности и независимом развитии (концепция американского ботаника Д. Харриса, согласно которой восточный центр порождает мотыжных земледельцев, западный – мезолитических охотников), а также о приоритете востока (теория американского географа К. Сойера⁹⁷). Особый вопрос – об участии в этом процессе Европы. Считается, что она не относится к числу первичных очагов растениеводства, однако А.Л. Монгайт утверждает, что здесь «заимствованию культурных растений из Юго-Западной Азии и Северной Африки предшествовало самостоятельное возникновение земледелия»⁹⁸. По мнению В.С. Титова, это могло произойти на Балканах и в Крыму, «но мы до сих пор не знаем, осуществилась ли там эта возможность»⁹⁹. А.А. Формозов суживает эту зону до одного Балканского п-ова¹⁰⁰ (здесь важно повторить, что большинство авторов под первичным земледелием понимают его зерновую стадию; но европейский материал содержит следы и более ранней, корнеплодной стадии земледелия¹⁰¹ – см. ниже). В этом ракурсе представляет интерес попытка А.Я. Брюсова интерпретировать неолитические памятники бассейна Оки как земледельческие безотносительно к проблеме «вещественных доказательств»¹⁰².

Что касается ландшафтных зон, то, как уже упоминалось, многие корнеплодные растения влаголюбивы, некоторые (таро, лотос) требуют избытка влаги. Допущение, что именно с таких растений началось первичное земледелие, объясняет целый ряд поздних феноменов. В противоречии с версией Н.И. Вавилова о начале растениеводства в предгорных районах зрелый неолит определяется как «преимущественно культура речных пойм», а первичное земледелие аттестуется как «болотное» или «лиманное»¹⁰³. К примеру, одна из раннеземледельческих культур Южного Китая Хэмуду располагалась в болотистой низменности; в настоящее время это район залежей торфа¹⁰⁴. Эта традиция сохраняется и при переходе к зерновому земледелию: первые плуги найдены в торфяниках¹⁰⁵. И если воспользоваться принципом «Бог там, где человек», станет понятно, почему древние осылали прибрежные заросли. В Египте местопребыванием богов считались *тростниковые болота*. Но и у шумеров тростниковые заросли наделялись особым значением. Согласно мифам, бог пресных вод Энки сочетался здесь с богинями, вследствие чего *появились новые растения*¹⁰⁶.

Неудивительно, что древние цивилизации развивались в «нездоровой», болотистой местности: таковы ранние Египет, Шумер, Индия, Китай; такова цивилизация ольмеков, не нашедших в Новом Свете ничего лучшего, чем трясину на западном побережье Мексиканского залива. Столица тольтеков Толлан (Тула) имеет первоначальное значение «место тростника»¹⁰⁷.

Такая ландшафтная локализация очагов раннего земледелия в свою очередь служит подтверждением ориентации древнего мира на определенные группы растений. Папирус, лотос, камыш (рогоз), тростник и ряд других прибрежных растений имеют съедобные корневища, поэтому вряд ли прав Т. Хейердал, раздваивая хозяйственное

значение прибрежных факторов: «Папирус служил рыбаку, крестьянину – ил»¹⁰⁸. Скорее всего на заре той культуры, которой в дальнейшем было суждено стать земледельческой, подобные растения удовлетворяли **всем потребностям** общества: они служили и источниками пищи (корневища), и строительным материалом (стебли).

Поиск конкретных видов растений-пионеров, употребление которых открыло феномен псевдомясной, вегетарианской диеты, а усилия по их воспроизводству (включая подготовительный период, названный нами «духовным земледелием») привели к системе «производящего хозяйства», может носить лишь предположительный характер. Тем не менее такая поисковая работа по-своему привлекательна: она открывает путь к пониманию реальных условий, в которых складывалась раннеземледельческая культура.

1. К числу первых пищевых растений, вероятно, относятся ныне хорошо известные и широко распространенные культуры, составляющие основу питания значительной части человечества. Это ямс, таро, батат, маниок, картофель, точнее, их дикие предки. В мифах современных мотыжных земледельцев нет и намеков на то, что появление этих растений пришло на смену неким предшественникам и вытеснило их (в преданиях о поздних, зерновых культурах такие известия встречаются). Напротив, эти клубнеплоды предстают как безусловно первичные, порожденные волей мифического предка или выросшие из его тела. В Южной Америке начало земледелия датируется предельно ранним временем – XII тыс. до н.э., а первым культурным растением назван картофель¹⁰⁹.

2. Поскольку территория, на которой шла неолитическая (праземледельческая) трансформация культуры, была огромной (в сущности опоясывала всю планету), и в пределах этого пояса каждая ландшафтно-климатическая зона отличалась флористическим разнообразием, маловероятно, чтобы повсеместно осваивались только растения первой группы. Объектами раннего земледелия, возможно, были клубнеплоды, также вошедшие в культуру, но занявшие в ней скромное положение местных огородных растений (или культивировавшиеся в недавнем прошлом, но затем вытесненные растениями-космополитами).

В Южной и Средней Европе к числу таких культур относятся: *овсяный корень* (козлородник, *Tragopogon porrifolium*), *черный корень* (козелец, *Scorzonera hispanica*), *рапунцель* (*Campanula rapunculus*), *сельдерей* (*Apium graveolens*), *пастернак* (*Pastinaca sativa*) – последний имел широчайшее распространение до появления картофеля¹¹⁰.

В Восточной Европе и на Кавказе имеются следы древней культуры *бутеня клубненосного* (кервеля репного или репы кервельной, *Chaerophyllum bulbosum*)¹¹¹.

Богаты местными клубнеплодными культурами Восточная и Южная Азия, здесь разводят *лопух корнеплодный* (*Lappa edulis*), *камыш клубненосный* (водяной каштан, болотницу, *Eleocharis tuberosa*), *стрелололист клубненосный* (*Sagittaria sagittifolia*), *горчицу корнеплодную* (*Brassica napiformis*), *чистец корнеплодный* (*Stachys sieboldii*), *крапиву клубненосную* (*Urtica tuberosa*), *коньяк* (*Amorphophallus konjak*). В Юго-Восточной Азии и на островах Океании выращивают *такку* (*Tacca pinnatifida*)¹¹².

Из местных культур Африки можно указать на *чуфу* (земляной миндаль, *Cyperus esculentus*), *картофель хауса* (*Coleus edulis*), *ямс абиссинский* (*Dioscorea abyssinica*), *земляной орех* (*Voandzeia subterranea*), *лотос* (*Nelumbo nucifera*)¹¹³.

На Американском континенте представлено, пожалуй, наибольшее разнообразие клубнеплодов, многие из которых сохранили пищевое значение по сей день: *арроут* (*Marantha arundinacea*), *ока* (*Oxalis tuberosa*), *ульюко* (*Ullucus tuberosus*), *анью* (*Tropaeolum tuberosum*), *чайот* (*Sechium edule*), *ачира* (*Canna edulis*), *маланга* (*Xanthosoma sagittifolium*), *хикама* (ямсовые бобы, *Pachyrhizus tuberosus*), *топинамбу* (земляная груша, *Heliantus tuberosus*), *портулак* (*Lewisia rediviva*)¹¹⁴.

Номенклатура клубнеплодных растений, пищевое и воспроизводственное освоение которых положило начало *земледелию*, может быть ограничена представителями двух рассмотренных групп. Тем не менее в порядке обсуждения можно наметить еще две группы растений (хотя основания для этого более зыбки, чем в первом случае). Эти растения, возможно, также были вовлечены в систему «стихийного отбора» при поиске клубнеплодных заменителей мяса, но они, по-видимому, не вошли в культуру или, войдя ненадолго, не удержались в ней. Несомненно одно: растения, попадавшие в поле зрения человека раннеэнеолитического времени, становились объектами «духовного земледелия».

3. Это прежде всего растения, используемые поздними народными культурами в качестве суррогатов обиходной пищи. Корневища и клубни этих растений применяются либо в печеном виде, либо растираются в муку, из которой выпекается хлеб (чаще с добавлением зерновой муки).

В этой группе особенно показательно употребление дикорастущих растений тех ботанических родов и триб, которые в других регионах введены в культуру. Это *стрелolist* (*Sagittaria sagittifolia*), *камыш озерный* (*Scirpus lacustis*), *клубнекамыш приморский* (*Bolboschoenus maritimus*), *лопух большой* (*Arctium lappa*)¹¹⁵.

Некоторые из растений данной группы эпизодически пользовались большой популярностью. В Древней Греции это упоминаемая Гесиодом *асфodelь* (*Asphodelus ramosus*), а также *аронник* (*Arum italicum*) и *шпажник* (*Gladiolus segetum*). В Древнем Риме считалась престижной пища, приготовленная из *сахарного корня* (*Sium sisarum*); для императора Тиберия этот корень в больших количествах привозили из Германии. Из-за хлебного применения корневищ *белокрыльника* (*Calla palustris*) и *сусака* (*Butomus umbellatus*) восточные славяне называли эти растения «хлебницей» и «житницей»; *сусак* считался ценным пищевым растением в Сибири, особенно среди коренного населения Якутии¹¹⁶.

Вообще в этой группе поражает обилие растений прибрежных зон и растущих на мелководье. Кроме вышеупомянутых это *папирус* (*Cyperus papyrus*), *тростник* (*Phragmites communis*), *рогоз* (*Typha latifolia*), *чистец болотный* (*Stachys palustris*), *частуха* (*Alisma plantago aquatica*), *рдест плавающий* (*Potamogeton natans*), *кубышка желтая* (*Nuphar luteum*), *кувшинка белая* (*Nymphaea alba*)¹¹⁷.

4. Наконец, группа, представляющаяся наиболее проблематичной: это дикорастущие растения, подземные части которых в определенные исторические эпохи имели славу универсальных лекарственных средств (панацей). Интересная деталь: в ряде случаев удается проследить, что подобное растение (т.е. того же ботанического рода) где-либо употреблялось как пищевое.

Классический пример – *мандрагора* (*Mandragora officinarum*); в культуре античной и средневековой Европы она была неизменным компонентом магических снадобий, применялась для приготовления любовного напитка, исцеляла рожу, подагру и бессонницу. По Авиценне, мандрагора использовалась как анестетик, мочегонное и кровоостанавливающее средство, ею лечили карбункулы, слоновую болезнь и другие недуги. Но в Туркмении мандрагора (*M. turcomanica*) – пищевое растение¹¹⁸.

По мнению Е.Н. Синской, растения, которым суждено стать пищевыми, и в частности овощными, первоначально применялись для лекарственных или ритуальных целей¹¹⁹. Полагаем, однако, что первичная функция *полезного растения* – пищевая; при смене ландшафтно-климатических условий старое пищевое растение на новой почве иногда оказывается либо несъедобным, либо даже ядовитым. И тогда оно становится своеобразным символом утраченной родины, сгустком ее свойств и качеств. Приобщаться к такому растению можно, принимая его только в микродозах, – так возникает лекарство.

О приоритете клубнеплодных культур имеется целый ряд косвенных свидетельств из различных сфер культуры; коснемся одной группы памятников. Напомним: А.Н. Максимов убедительно показал, что первым вегетарианским кушанием был

продукт, относимый к категории *хлеб* (а не *каша*, как полагал Н.Ф. Сумцов); и это кушание было приготовлено из клубней¹²⁰. Какую форму имел первичный *хлеб* неолитического вегетарианца, мы, наверное, никогда не узнаем. Прimitивную лепешку проще всего вообразить круглой и плоской, однако ряд косвенных данных позволяет предполагать, что этот хлеб старались сделать шарообразным, то ли запекая целые клубни, то ли придавая изделиям форму клубня. Кстати, этого легко достичь, оборачивая тесто какими-либо листьями (что заодно защищает продукт от пригорания): так поступают джанкуны Малайского п-ова, когда пекут ямс (с добавками корней других растений), завернутый в банановые листья; в Индонезии вареный и растолченный батат с тертым кокосовым орехом варят на пару также в банановых листьях. Это, очевидно, очень глубокая традиция: в Австралии оборачивают листьями даже глиняные лепешки перед их укладкой на прокалику. Способ кажется вполне естественным: его возникновение можно рассматривать как паллиатив или как первый шаг на пути к твердой и прочной посуде. Он применяется и при выпечке зернового хлеба: в Индии таким образом (в банановых листьях) готовят рисовые лепешки¹²¹. В применении к кашным блюдам этот способ породил известное блюдо «голубец».

Следует обратить также внимание на то, с какой настойчивостью стремились придать позднему, зерновому хлебу шарообразную форму. В Индии популярны *батти* – круглые, размером с куриное яйцо колобки из пшеничной муки, печеные в золе. В Древнем Риме не было хлебных печей, пшеничный хлеб пекли «под миской» – накрывая тесто глиняной посудиною, которую обкладывали углями¹²². Характерно, что название одного из современных хлебных изделий *булка* (обычно продолговатой формы) восходит к латинскому *bulla* = шар. С этим же исходным образом (*bulla*) связан другой ряд понятий: *Bolle* (нем.) – *bulva* (чешск.) – *бульба* (западно-славянск.) = клубень, картофель¹²³. Возможно, в античном мире еще помнили, что между хлебом и клубнями некоторых растений много общего (отсюда следует, что «булочная» в прямом переводе звучит как «клубневая»). Кстати, в Древней Руси хлеб обычно имел круглую форму: коврига, каравай, калач, бохан (белорус.), паляница (укр.)¹²⁴.

Итак, при рассмотрении времени, условий и механизма становления раннеземледельческой культуры установлено, что наиболее вероятным типом растений, в первую очередь введенных в культуру, были клубнеплоды; намечен возможный круг конкретных представителей растительного мира, осваивая которые, человек пришел к *земледелию* в современном смысле этого слова. В отличие от широко распространенных подходов к решению этой проблемы в данной работе опущен этологический аспект хозяйственной деятельности, поскольку при этом поведение человека во многом упирается в поведение животного. Методологически работа строится на признании того неоспоримого факта, что человек – единственное существо в этом мире, которое живет не только на лоне природы, но и на «лоне культуры», и последнее обстоятельство, особенно в архаическом обществе, является фактором, определяющим характер его жизнедеятельности (через систему норм и запретов, в целом воспринимаемую как совокупность традиций).

К сожалению, в последнее время земледелие если и интересует общество, то исключительно в потребительском смысле: чтобы подчеркнуть его высокую роль в жизни человечества, считается достаточным отметить, что более 90% населения планеты живет за счет продуктов растениеводства. Но конечные звенья земледельческого процесса – не только булочная и овощная лавка. Этот процесс пересоздал и человека: «Так же как век XIX согласился с мнением о происхождении человека от обезьяны, так и нам придется теперь согласиться с фактом... что нашему высокому положению в иерархии природы мы как-то обязаны влиянию растений»¹²⁵, и не только вследствие употребления их в пищу, но в результате воздействия всего комплекса земледельческой культуры.

Примечания

- ¹ *Власов Вл.Г.* Раннее земледелие: сельскохозяйственные растения и пищевые традиции // *Этнограф. обозрение* (далее – ЭО). 1997. № 5. С. 65–76.
- ² *Андрианов Б.В.* Земледелие ручное // *Свод этнографических понятий и терминов*. Вып. 3. Материальная культура. М., 1989. С. 48–51; *Шницерльман В.А.* Возникновение производящего хозяйства. М., 1989. С. 12–18, 31.
- ³ *Власов Вл.Г.* Указ. раб. С. 71, 74.
- ⁴ Цит. по кн.: *Ревуненкова Е.В.* Народы Малайзии и Западной Индонезии. (Некоторые аспекты духовной культуры). М., 1980. С. 40.
- ⁵ *Решетов А.М.* Основные хозяйственно-культурные типы ранних земледельцев // *Ранние земледельцы*. Л., 1980. С. 36.
- ⁶ *Массон В.М.* Первые города (К проблеме возникновения городов в среде раннеземледельческих культур) // *Новейшие открытия советских археологов*. Ч. 1. Киев, 1975. С. 11–14; *Сайко Э.В.* Древнейший город. Природа и генезис. М., 1996. С. 6–28; *Мифы народов мира*. Т. 2. М., 1992. С. 547–548.
- ⁷ *Археология зарубежной Азии*. М., 1986. С. 205.
- ⁸ *Чайлд Г.* У истоков европейской цивилизации. М., 1952. С. 38.
- ⁹ *Археология зарубежной Азии...* С. 283–284.
- ¹⁰ *История Европы*. Т. 1. М., 1988. С. 70.
- ¹¹ Цит. по: *Чеснов Я.В.* Юго-Восточная Азия – древний культурный центр // *Вопр. истории*. 1973. № 1. С. 191.
- ¹² *Косвен М.О.* Очерки истории первобытной культуры. М., 1957. С. 42, 43; *Монгайт А.Л.* Археология Западной Европы. Каменный век. М., 1973. С. 172.
- ¹³ *Массон В.М.* Поселение Джейтун. Проблема становления производящей экономики // *Матер. и исследования по археологии СССР*. 1970. № 180. С. 111, 135; *Кабо В.Р.* Первобытная доземледельческая община. М., 1986. С. 235–236.
- ¹⁴ *Арутюнов С.А.* Этнические общности доклассовой эпохи // *Этнос в доклассовом и раннеклассовом обществе*. М., 1982. С. 70.
- ¹⁵ *Археология зарубежной Азии...* С. 23; *Андрианов Б.В., Бенгтсон У.* Земледелие // *Свод этнограф. понятий и терминов*. Вып. 3. С. 43; *Чеснов Я.В.* Земледельческие культуры как этногенетический источник // *Ранняя этническая история народов Восточной Азии*. М., 1977. С. 115; *его же.* Юго-Восточная Азия – древний культурный центр... С. 191; *Шницерльман В.А.* Указ. раб. С. 127; *Матюшин Г.Н.* Археологический словарь. М., 1996. С. 126.
- ¹⁶ *Археология зарубежной Азии...* С. 194, 196; *Маккена Т.* Пища богов. Поиск первоначального Древа познания. М., 1995. С. 112; *Жизнь растений*. Т. 5. Ч. 2. М., 1981. С. 416.
- ¹⁷ *Ламберг-Карловски К., Саблов Дж.* Древние цивилизации. Ближний Восток и Мезоамерика. М., 1992. С. 56.
- ¹⁸ *Мелетинский Е.М.* Мифология и фольклор в трудах К. Леви-Строса // *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1985. С. 492.
- ¹⁹ *Никольский В.К.* Очерки первобытной культуры. М.; Пг., 1923. С. 92; *Файнберг Л.А.* Возникновение и развитие родового строя // *Первобытное общество*. Основные проблемы развития. М., 1975. С. 76–77; *Голан А.* Миф и символ. М., 1993. С. 5.
- ²⁰ *Археология зарубежной Азии...* С. 194, 196, 278, 282, 327.
- ²¹ *Массон В.М.* От возникновения земледелия до сложения раннеклассового общества (Этапы культурного и хозяйственного развития по материалу Азиатского материка) // *Седьмой междунар. конгр. доисториков и протоисториков*. М., 1966. С. 151.
- ²² *Возникновение и развитие земледелия*. М., 1967. С. 12; *История первобытного общества*. Эпоха первобытной родовой общины. М., 1986. С. 239.
- ²³ *Народонаселение*. Энциклопедический словарь. М., 1994. С. 255, 556.
- ²⁴ *Массон В.М.* Поселение Джейтун... С. 136; *Чеснов Я.В.* Юго-Восточная Азия – древний культурный центр... С. 192; *Кабо В.Р.* Указ. раб. С. 243, 249.
- ²⁵ *Шницерльман В.А.* Указ. раб. С. 30; *Ламберг-Карловски К., Саблов Дж.* Указ. раб. С. 213.
- ²⁶ *Власов Вл.Г.* Указ. раб. С. 65–68.
- ²⁷ *Шницерльман В.А.* Хозяйственно-культурные типы и парадоксы этнического самосознания: прагматизм против иррационализма // *Исследования по первобытной истории*. М., 1992. С. 209; *Викторин В.М.* Рец. на: *Шницерльман В.А.* Война и мир в традиционных обществах // ЭО. 1993. № 5. С. 163.
- ²⁸ *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. М., 1995. С. 40–48.
- ²⁹ *Блок М.* Апология истории или ремесло историка. М., 1986. С. 86; *Гуревич А.Я.* Марк Блок и «Апология истории» // *Блок М.* Указ. раб. С. 229–230; *его же.* Исторический синтез и Школа «Анналов». М., 1993. С. 25.
- ³⁰ *Путилов Б.Н.* Миф-обряд-песня Новой Гвинеи. М., 1980. С. 88.
- ³¹ Цит. по: *Мунчаев Р.М., Мерперт Н.Я.* Происхождение земледелия и технологии: Западная или Восточная Азия? // *Сов. археология*. 1979. № 3. С. 322.

- ³² Максимов А.Н. Избранные труды. М., 1997. С. 255–278.
- ³³ Котосов Н.Е. Советская историография, марксизм и тоталитаризм (К анализу ментальных основ историографии) // Одиссей. Человек в истории. М., 1994. С. 63.
- ³⁴ Кабо В.Р. У истоков производящей экономики // Ранние земледельцы. Этнографические очерки. Л., 1980. С. 66; *его же*. Первобытная доземледельческая община... С. 238.
- ³⁵ Чайлд Г. Указ. раб. С. 15; Шнирельман В.А. Возникновение производящего хозяйства... С. 30.
- ³⁶ Липс Ю. Происхождение вещей. Из истории культуры человечества. М., 1954. С. 111; Дикин С.К. Введение в археологию. М., 1960. С. 219–221.
- ³⁷ История первобытного общества. С. 122; Кабо В.Р. Первобытная доземледельческая община... С. 234.
- ³⁸ Рыбаков Б.А. Религия и миропонимание первых земледельцев Юго-Восточной Европы (IV–III тыс. до н.э.) // Седьмой междунар. конгр. доисториков и протоисториков. С. 114.
- ³⁹ Антонова Е.В. Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии. Опыт реконструкции мировосприятия. М., 1984. С. 46.
- ⁴⁰ Файнберг Л.А. Указ. раб. С. 76–77.
- ⁴¹ Арутюнов С.А. Указ. раб. С. 72; Семенов Ю.И. Основные этапы развития первобытной экономики: соотношение глобального и регионального // Исследования по первобытной истории. М., 1992. С. 108–109.
- ⁴² Бернова А.А. Племенные верования малых народов Индонезии (конец XIX – начало XX в.) // Символика культов и ритуалов народов Зарубежной Азии. М., 1980. С. 37.
- ⁴³ Возникновение и развитие земледелия... С. 24; Кабо В.Р. У истоков производящей экономики... С. 63.
- ⁴⁴ Массон В.М. Экономика и социальный строй древних обществ (в свете данных археологии). Л., 1976. С. 30.
- ⁴⁵ Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 440.
- ⁴⁶ Власов Вл.Г. Формирование календаря славян. Ранний период // Календарь в культуре народов мира. М., 1993. С. 110–114.
- ⁴⁷ Арутюнов С.А. Указ. раб. С. 62; Фролов Б.А. Традиция и инновация в архаической культуре // Исследования по первобытной истории. М., 1992. С. 201–202; Бродский Б.Е. Принцип избирательности в когнитивных системах // Общественные науки и современность. 1993. № 5. С. 68–81.
- ⁴⁸ Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937. С. 121.
- ⁴⁹ Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 87–89; Антонова Е.В. Указ. раб. С. 122, 126, 132; Богаевский Б.Л. Земледельческая религия Афин. Т. 1. Пг., 1916. С. 35, 87–89, 100, 102.
- ⁵⁰ Антонова Е.В. Указ. раб. С. 229; Липс Ю. Указ. раб. С. 163–164; Этнография питания народов стран зарубежной Азии. М., 1981. С. 186, 206.
- ⁵¹ Ревуненкова Е.В. Указ. раб. С. 198; Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1993. С. 256–260; Машковский М.Д. Лекарственные средства. М., 1960. С. 258–259; Кудряшова Н.И. Лечение глиной. М., 1997. С. 29–30.
- ⁵² Паничев А.М. Литофагия в мире животных и человека. М., 1990. С. 23.
- ⁵³ Ефименко П.П. Значение женщины в ориньякскую эпоху // Изв. Гос. академии истории материальной культуры. 1931. Т. XI. Вып. 3–4. С. 47–58; Путилов Б.Н. Указ. раб. С. 22, 52.
- ⁵⁴ Путилов Б.Н. Указ. раб. С. 23.
- ⁵⁵ Чеснов Я.В. Фитолатрия // Свод этнограф. понятий и терминов. Вып. 5. Религиозные верования. М., 1993. С. 215.
- ⁵⁶ Путилов Б.Н. Указ. раб. С. 304, 309, 310; *его же*. Земледельческий труд – обряды, мифология, фольклор // Ранние земледельцы. Л., 1980. С. 165; Стратанович Г.Г. Народные верования населения Индокитая. М., 1978. С. 81.
- ⁵⁷ Бахтин М.М. Творчество Ф. Рабле и народная культура средневековья и ренессанса. М., 1965. С. 228–229.
- ⁵⁸ Путилов Б.Н. Миф–обряд–песня... С. 306; Леви-Брюль Л. Указ. раб. С. 403; Антонова Е.В. Указ. раб. С. 140; Стингл М. Таинственная Полинезия. М., 1991. С. 129.
- ⁵⁹ Леви-Брюль Л. Указ. раб. С. 345–347, 377, 474.
- ⁶⁰ Этнография питания народов стран зарубежной Азии. М., 1981. С. 71.
- ⁶¹ Иванова Л.А. Охота за головами у маринд-аним и время ее возникновения // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980. С. 137.
- ⁶² Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1986. С. 404.
- ⁶³ Фрэзер Дж. Указ. раб. С. 276–278; Иванова Л.А. Указ. раб. С. 137–138; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 133; Басилов В.Н. Следы культа умирающего и воскресающего божества в христианской и мусульманской агнологии // Фольклор и историческая этнография. М., 1983. С. 137.
- ⁶⁴ Богаевский Б.Л. Указ. раб. С. 85.
- ⁶⁵ Сахаров И.П. Сказания русского народа. Т. 2. Кн. 7. СПб., 1849. С. 91.
- ⁶⁶ Фрэзер Дж. Указ. раб. С. 408; Путилов Б.Н. Миф–обряд–песня... С. 107; Стратанович Г.Г. Ритуальное убийство быка (по материалам обрядности народов Восточной и Юго-Восточной Азии) // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. М., 1970. С. 189–204.

- ⁶⁷ Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 98.
- ⁶⁸ Максимов С.В. Указ. раб. С. 429; Бернштам Т.А. Обряд «крещение и похороны кукушки» // Сб. Музея антропологии и этнографии. Т. XXXVII. Материальная культура и мифология. Л., 1981. С. 185–189, 196.
- ⁶⁹ Фрэзер Дж. Указ. раб. С. 291.
- ⁷⁰ Иванова Л.А. Указ. раб. С. 124, 130; Стингл М. Указ. раб. С. 129.
- ⁷¹ Чеснов Я.В. Народ кава // Проблемы этнографии и этнической истории народов Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1968. С. 170.
- ⁷² Чеснов Я.В. Народ кава... С. 171; Стратанович Г.Г. Народные верования... С. 97–99.
- ⁷³ Фрэзер Дж. Указ. раб. С. 282–284, 397–398; Пропл В.Я. Исторические корни волшебной сказки. СПб., 1996. С. 151.
- ⁷⁴ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осенние праздники. М., 1978. С. 29, 132, 136, 179, 194; Зеленин Д.К. Избранные труды. М., 1994. С. 106–124.
- ⁷⁵ Богданович А.Е. Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродна, 1895. С. 67; Бернова А.А. Указ. раб. С. 50.
- ⁷⁶ Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М., 1996. С. 219; Церен Э. Лунный бог. М., 1976. С. 207–212.
- ⁷⁷ Антонова Е.В. Указ. раб. С. 102.
- ⁷⁸ Стратанович Г.Г. Народные верования... С. 49; Маретина С.А. О культе камней у нага // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. М., 1970. С. 177–180; Герасимова К.М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск, 1989. С. 205.
- ⁷⁹ Богданович А.Е. Указ. раб. С. 23–24; Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография... С. 424.
- ⁸⁰ Маретина С.А. Указ. раб. С. 177.
- ⁸¹ Монгайт А.Л. Указ. раб. С. 218; Голан А. Указ. раб. С. 90.
- ⁸² Элиаде М. Указ. раб. С. 195.
- ⁸³ Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 258.
- ⁸⁴ Калевала. М., 1977. С. 494.
- ⁸⁵ Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930. С. 165.
- ⁸⁶ Голан А. Указ. раб. С. 10.
- ⁸⁷ Кабо В.Р. Первобытная доземледельческая община... С. 257.
- ⁸⁸ Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. М., 1993. С. 472–480.
- ⁸⁹ Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении... С. 428, 459.
- ⁹⁰ Стратанович Г.Г. Народные верования... С. 114.
- ⁹¹ Арутюнов С.А. Указ. раб. С. 72.
- ⁹² Долуханов П.М. История средиземных морей. М., 1988. С. 69.
- ⁹³ Чеснов Я.В. Современные данные о происхождении и характере океанийского земледелия // Проблемы изучения Австралии и Океании (История, экономика, этнография). М., 1976. С. 177.
- ⁹⁴ История первобытного общества... С. 245.
- ⁹⁵ Вавилов Н.И. Происхождение и география культурных растений. М., 1987. С. 163, 166, 169–170.
- ⁹⁶ Массон В.М. Экономика и социальный строй... С. 48, 55–56.
- ⁹⁷ Чеснов Я.В. Современные данные... С. 164–167.
- ⁹⁸ Монгайт А.Л. Предисловие // Чайлд Г. Указ. раб. С. 8.
- ⁹⁹ Титов В.С. Древнейшие земледельцы в Европе // Археология Старого и Нового Света. М., 1966. С. 35.
- ¹⁰⁰ Формозов А.А. Проблемы этнокультурной истории каменного века на территории европейской части СССР. М., 1977. С. 19.
- ¹⁰¹ Власов Вл.Г. Раннее земледелие... С. 73–74.
- ¹⁰² Бржосов А.Я. Очерки по истории племен Европейской части СССР в неолитическую эпоху. М., 1952. С. 83–84.
- ¹⁰³ Дикишит С.К. Указ. раб. С. 220; Андрианов Б.В., Бентцин У. Указ. раб. С. 43.
- ¹⁰⁴ Кучера С. Некоторые проблемы истории Китая в свете радиоуглеродных датировок // Этническая история народов Восточной и Юго-Восточной Азии в древности и средние века. М., 1981. С. 88.
- ¹⁰⁵ Семенов С.А. Происхождение земледелия. Л., 1974. С. 213–220.
- ¹⁰⁶ Антонова Е.В. Указ. раб. С. 65.
- ¹⁰⁷ Мечников Л.И. Цивилизация и великие исторические реки. М., 1995. С. 360–443; Хейердал Т. Древний человек и океан. М., 1982. С. 52, 57.
- ¹⁰⁸ Хейердал Т. Экспедиция на Кон-Тики. Ра. М., 1972. С. 250.
- ¹⁰⁹ Жизнь растений. Т. 5. Ч. 2. С. 416.
- ¹¹⁰ Синская Е.Н. Историческая география культурной флоры. Л., 1969. С. 372, 373, 400, 403.
- ¹¹¹ Декандоль А. Местопроисхождение возделываемых растений. СПб., 1885. С. 448.
- ¹¹² Синская Е.Н. Указ. раб. С. 250, 253, 279, 291.
- ¹¹³ Там же. С. 308, 339, 345.

- ¹¹⁴ Там же. С. 420, 421, 428, 434, 435, 436.
- ¹¹⁵ Коцеев А.К., Коцеев А.А. Дикорастущие съедобные растения. М., 1994. С. 93, 129, 201.
- ¹¹⁶ Теофраст. Исследование о растениях. VII.12.1–3; Декандоль А. Указ. раб. С. 37–38; Черепнин В.Л. Пищевые растения Сибири. Новосибирск, 1987. С. 124.
- ¹¹⁷ Теофраст. Указ. раб. IV.8.3; Коцеев А.К., Коцеев А.А. Указ. раб. С. 116, 117, 179, 209, 233.
- ¹¹⁸ Теофраст. Указ. раб. IX.9.1; Абу Али Ибн Сина. Канон врачебной науки. Избр. разделы. Ч. 1. Москва; Ташкент, 1994. С. 267–268; Жизнь растений. Т. 5. Ч. 2. С. 417.
- ¹¹⁹ Синская Е.Н. Указ. раб. С. 320, 354.
- ¹²⁰ Власов Вл.Г. Раннее земледелие... С. 72–73.
- ¹²¹ Этнография питания... С. 86, 211, 220, 235.
- ¹²² Там же. С. 52; Ученые земледельцы древней Италии. Л., 1970. С. 47.
- ¹²³ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 1. СПб., 1996. С. 239, 240.
- ¹²⁴ Андреев А.Н. Домашний хлеб и сдоба. М., 1993. С. 33, 177–178.
- ¹²⁵ Маккена Т. Указ. раб. С. 78.

VI.G. VI a s o v. Early Agricultural Culture Formation. «Productive Economy» Transition Mechanism

The article is devoted to the history of agricultural society and its culture forming. The author gives the special consideration to the early agricultural formation including the problem of its division into periods. Establishing two conceptions of sociocultural and economic development existence he comes to the conclusion that the most productive method of this problem decision is to research mechanisms of transition to early agriculture.

The author gives the determining role which shows the character of archaic society activity the spiritual factors of early agriculture formation.

© 1999 г., ЭО, № 1

**И. А. Морозов, И. С. Слепцова,
Н. Н. Гилярова**

К ВОПРОСУ О МЕТОДИКЕ КОМПЛЕКСНОГО ИЗУЧЕНИЯ ЛОКАЛЬНЫХ ТРАДИЦИЙ: ШАЦКИЙ ЭТНОДИАЛЕКТНЫЙ СЛОВАРЬ*

Ниже вниманию читателя предлагаются аналитические статьи из этнодиалектного словаря, представляющего собой опыт комплексного описания фольклорно-этнографических реалий на небольшой территории юго-востока Рязанской обл.¹ Словарь включает в себя статьи, посвященные разным аспектам духовной культуры²: праздникам и обрядам – как календарным («Вербное воскресенье», «Вознесение», «Духов день», «Красная Горка», «Крещение», «Масленица», «Престольные праздники», «Троица», «Чистый понедельник» и др.), так и семейным («Копытца обмывать», «Новоселье», «Проводы некрутов», «Свадьба» и ее составляющие – «Вечеринка», «Второй день свадьбы», «Запой», «Посад», «Приданку носить», «Сватовство», «Хлеб-соль подымать»). В некоторых статьях даны описания народных обрядов, обычаев и верований, связанных с важнейшими календарными периодами и датами («Авсень кликать», «Венки завивать», «Выгон скота на пастбище», «Гадания», «Жаворонков кликать», «Мосольничать», «Ряжение», «Таракана хоронить», «Христа славить»). Уделено внимание мифологическим персонажам и сценкам ряжения («Барынями ходить», «Денис-старец», «Коляда», «Русалки»), типам поведения в будни и во время праздни-

* Работа выполнена при поддержке Рязанского областного научно-методического центра народного творчества.