

В. Р. Арсеньев

БЕСЕДЫ

О  
мире  
и  
человеке

# ЗВЕРИ=БОГИ=ЛЮДИ



Издательство политической литературы

# БЕСЕДЫ

О  
мире  
И  
человеке

# В. Р. Арсеньев



*Вместо предисловия*

**ОХОТА**

*Глава I*

**«ОНИ» И «МЫ». ПРИРОДА  
И ЛЮДИ**

*Глава II*

**СЛЕДЫ ПРОШЛОГО  
В НАСТОЯЩЕМ**

*Глава III*

**АРТЕМИДА ИЗ ТРОПИКОВ**

*Глава IV*

**ДЕТИ ПЕСА**

*Глава V*

**СИМБОН-ЖИВОЙ ПРЕДОК**

*Глава VI*

**БОГИ СТИХИИ И ПРИРОДА  
БОГОВ**

*Глава VII*

**КАКИМ «ОНИ» ВИДЯТ МИР**

*Заключение*

**ЧТО ЖЕ ВО ВСЕМ ЭТОМ  
ЕСТЬ?**

Беседы о мире и человеке



Москва  
Издательство  
политической  
литературы  
1991

ББК 63.5

А 85

**Арсеньев В. Р.**

А85 Звери = боги = люди. — М.: Политиздат, 1991. — 160 с. — (Беседы о мире и человеке).

ISBN 5—250—01239—6

Автор этой книги несколько лет провел среди обитателей Западной Африки. Это племена, занимающиеся охотой и собирательством, носители наиболее архаичных форм культуры, сохранившихся на земле. Анализируя верования, обряды, обычаи этих племен, автор, кандидат исторических наук, пытается наглядно проследить зарождение собственно религиозных представлений и превращение последних во «вторую реальность», то есть рождение мифологического сознания.

Рассчитана на широкий круг читателей.

А  $\frac{0403000000-137}{079(02)-91}$  96—91

ББК 63.5

ISBN 5—250—01239—6

© В. Р. Арсеньев, 1991

*Вместо предисловия*

ОХОТА





**Я** вошел в лес. Сколько смысла в этих словах — я вошел в лес, я перешел в мир иной, я перестал быть просто человеком! Я вошел в лес...

Чтобы войти в лес, надо быть уверенным, что ты из него выйдешь... И выйдешь не где-нибудь на другой земле, на другом краю ее, где и людей-то нет вовсе или они совсем не такие, как мы... Или, вообще, они и не люди, а звери, птицы и прочие обитатели мира лесного, живущие деревнями, семьями, с женами, с детьми и всеми сородичами по законам, непохожим на наши, но все же — по законам и по своим порядкам, хотя их порядок — непорядок для нас, а наши привычки им чужды и враждебны...

Я вошел в лес.

Кто же пойдет в лес, если он не знает голоса птиц, если не растворится вдруг в тени любой былинки, не обернется термитником, не проползет серебристой лентой под немигающим взглядом льва, гиены или пантеры... Как обмануть их? Как не дать распознать, что не змея ползет по горячим

камням среди сухой травы в лесу без единого дуновения ветра, в дрожащем над камнями полуденном мареве... Вон она извивается, врезаясь в первую же расселину, чтобы убраться поскорее — то ли от сжигающего огнем солнечного луча, то ли от пронзительного взгляда хищника. Нет, то не змея! Старого пожирателя плоти не проведешь!

Молви он нужное слово, да не по-звериному, не по-кукушачьи, не по-человечьи, махни хвостом как заговорено, и, глянь, былинка-то и не былинка вовсе, а Донсо Комакан, а термитник — Донсо Сириман, а змейка серебристая — сам Донсо Баги, Каласа Баги — Фафре Конате. О тебе слово мое, Донсо Ба, Симбонден, Симбон и-йере-до! Ты — гроза зверей, ты — сын леса, ты — неутомимый и бесстрашный Симбон, сын Симбона, Большой Охотник, потомок Санин и Контрон — Змеи и Леса. Тыходишь в лес один, а возвращаешься вместе с добычей, уходишь с двумя ногами, а приходишь с шестью. Ты один устоишь под взглядом манкалани — антилопы-оборотня, чей огромный выпуклый в полголовы черный глаз поглотит любого, заморозит, обманет, завлечет: не смотри в глаза беде — погубит!

Я помню твой взгляд, Донсо Баги: он раздвоен, он разнонаправлен, он видит то, что было и есть, он видит то, что будет. Он бездонен в своей доброте и силе. И сила его — добро. И добро — его сила.

Я вошел в лес. Нет, это ты ввел меня в лес. Ты открыл глаза, разверз уши, наделил нюхом, чутьем, знанием, умением, языком...



Вот я ползу змеей в расселине меж камней под напряженным взглядом хозяина леса... Нет, я не выдам себя ни бряцаньем ружья о скалу, ни вскриком удивления неожиданной встречей, ни даже мыслью самой, называющей его, хозяина, именем его... Он должен знать, что я его знаю. Иначе он поймет, что я — человек, что я не просто человек: я — донсо, сын Змеи и Леса, ученик Донсо Баги, «идуший следом за ним», принимающий наследие его, охотник, как и он...

Мы и жители леса — враги. Так уж повелось от предков наших, от их старых ссор и взаимных обид. Счет им стал расти, растет и сейчас. Мы охотимся друг на друга. Они объединяются против нас и действуют кто как умеет: кто силой — клыками, клювами, когтями, рогами и бивнями, кто — хитростью, подлостью, порчей и изменой. Они нападают на наших слабых союзников, которые живут с нами, а мы и не зовем их «зверьями»: коров, овец, коз, кур... Мы стоим за себя. Враг есть враг!

Вот он — лес, другой мир, чужой и опасный, полный нечистого, насыщенный им, как полная икрой лягушка, как лопающийся плод капокового дерева — буму, распространяющий хлопья искрящегося на солнце, гонимого ветром мягкого на ощупь пуха — смертоносного, ядовитого, одурманивающего. Фен ньямато до! — нечистое, грязное, дурное. Таков лес!

И все же нас манит туда. Так манит загадочное, неизведанное, чудесное. Ведь мы тоже когда-то вышли из леса. Ведь не все же наши предки враждовали друг с другом.

Ведь помним же мы, что у каждого из нас там есть те, кого мы не тронем и кто в трудную для нас минуту изменит своим, чтобы помочь нам. Потому что хоть мы и разошлись в незапамятные времена, в начале начал, но у наших предков были свои родственники среди зверей и жен брали друг у друга — и с теми до сих пор у нас одна кровь, и убивать, и пожирать друг друга мы не станем и не посмеем, чтоб не отвернулись от нас предки, чтоб не лишились и мы потомства... И каждый из нас знает, кто в лесу ему друг.

И вот я вхожу в лес... Для нас он начинается за первой же развилкой дорог, за древней — здесь кончается мир людей и начинается то, что мы называем «лесом». Хотя для чужака и не понять, в чем же разница между ними, те же деревья, кусты, травы, если не считать огородов да двух-трех бабобов между отдельными группами построек для наших семей. И только узенькие тропинки через заросли между ними...

Да и звери приходят в наш мир. И выслеживают наших женщин и детей, когда те идут по узкой тропинке, среди травы и кустов, к соседям или за водой к ближайшему ручью. У них своя охота, свои правила ее, свои цели. И если кто-то из них напал на нас, то надо еще понять, выяснить, открыть, почему и кто это сделал. Ведь если даже они нападают на наших слабых союзников и подопечных, это вовсе не обязательно значит, что напавшие голодны. Тут все не просто, и надо распознать что к чему! А уж если напали на нас самих, на наших женщин и

детей, то ищи не только убийцу, ибо он придет вновь, за другими жертвами... Ищи причину!.. Если это месть, а это самое простое объяснение, то надо понять: и за что, и чья, и каким путем... Дали ли мы повод для таких действий, или это просто одно из проявлений войны меж нами.

Я вошел в лес — я пошел на войну...

Десятки, сотни, тысячи пар глаз сопровождают каждый мой шаг, каждое мое движение в лесу... Враг притаился... Я выслеживаю его, а он принюхивается к моим следам... В чьем бы обличье он сейчас ни был, мне надо первым распознать его, первым нанести тот удар, который обезвредит его, даже если и оставит в живых... Кто он, как он выглядит, что знает и что умеет? Надо быть готовым ко всему: к тому, что тот едва пошевелившийся камень и не камень вовсе, а он — враг наш, следящий за мной и уже приготовившийся к прыжку. И качнувшаяся против ветра ветка — тоже он... И та одинокая старушка, что идет согнувшись по звериной тропе, — уж не старая ль то слониха или, что еще хуже, гиена или львица?.. И что за коварство заставило ее показаться предо мной, да в таком виде?..

И нельзя ошибиться, и нельзя промахнуться. Ведь много в лесу гуляет людей в зверином облике... И много зверей — в человечесьем! И они засылают к нам своих превращенных, чтобы выведать, что мы хотим, чтобы сорвать нам задуманное...

И стреляешь иной раз в зверя, а он, истекая кровью, становится вдруг человеком... И что это — хитрость умирающего врага

или печальное открытие истины? Надо только подождать. И когда застынет последнее движение его, придет разгадка. Но ведь человеку еще можно было бы помочь!..

Не спеши, коль сомневаешься! Но на сомнения времени не дано...

И ведь не даром же мы — дети Санин и Контрон, Змеи и Леса, Леса и Змеи! Донсо Баги, Каласа Баги, Симбон Баги! Ты постиг тайны леса! Ты не ведал страха, не избегал опасности, не боялся сделать, поступить! Тебя страшились враги и любили друзья — тебя уважали враги и уважали друзья! Ты был честен и к друзьям, и к врагам! О, Баги, Донсо Ба!

Мы, охотники, — дети Змеи и Леса. Мы все рождаемся такими! Но не каждый узнает это. Не каждый понял это. Не каждый стал охотником — Донсо... Симбон Баги, ты открыл глаза на лес, ты открыл глаза на себя, ты дал зоркость глазу, тонкость чутью, верность руке. Ты — не знавший промахов, ты — не обидевший слабого, ты — не оставивший безнаказанным жестокого. Ты — учитель! О, Баги, Донсо Ба!

Я вхожу в лес... и я чувствую тебя рядом с собой, тебя в себе, я смотрю и вижу «вещи открытые» и «вещи сокрытые». И это знание дал мне ты! Ты получил его от Донсо Каладжана, Симбон Каладжана, сына Санин и Контрон... И восходит оно к самим предкам нашим — к ним, знавшим зверей, породнившимся с ними, сохранившим верность этим связям и передавшим ее нам. Недаром мы, охотники, — потомки Змеи и

Леса, Санин и Контрон. Мы помним это, и потому мы понимаем зверей.

Но как нет одинаковых людей, так нет и одинаковых зверей. И не трогаем мы тех, кто верен нашим связям, и непримиримы мы к тем, кто встал на путь вражды с нами... Их, как и нас, разделяет вражда — вражда с нами, вражда друг с другом. Вражда — зло! Война — зло! Смерть — зло! Зло, грязь!

Сколько его — нечистого! С каждым актом нашей войны оно растет и множится, хотя именно борьбой с этим нечистым и вызван каждый акт этой нашей войны.

Остановиться бы! Но ведь и мы привыкли уже есть их плоть, а они — нашу! А добывая ее, мы множим наш взаимный счет, мы множим нечистое, мы продолжаем войну, мы продолжаем вражду. Мы уже не умеем иначе. Это уже вошло и в нас, и в них...

И когда кто-то из нас гибнет в открытом бою в лесу или попадает в ловушку, западню, всегда ли это происки звероподобных врагов наших? Смотри лучше, смотри глубже! Но, и разглядев, и увидев, не все говори! На то ты и охотник, чтобы уметь делать и молчать, молчать и делать. Пусть говорит за тебя твое ружье, твой острый нож, отсекающий хвост поверженного врага. Так и отличаем мы друг друга среди зверей. И мы верны этому единству. И среди предательств и измен, ловушек и засад одно лишь братство наше — братство детей Змеи и Леса, Санин и Контрон — оставляет в нас веру в людей, веру в справедливость, веру в порядок в мире... Я вступил в этот странный мир...

# Глава I

## «ОНИ» И «МЫ». ПРИРОДА И ЛЮДИ





**М**ы, живущие в конце XX века, верившие на всем его протяжении в торжество разума, в свою власть над природой, мы вдруг к исходу века нынешнего и на пороге будущего внезапно задумались над самими послылками нашего образа жизни, нашего образа мышления. Мы вдруг начали понимать, что Век Человека еще только грядет. Научно-техническая революция, зревшая веками в недрах нашей — европейской, современной общечеловеческой — цивилизации и ставшая знаменем века настоящего, посулив золотые горы и дав многое из того, чем мы ныне гордимся, породила иные, ранее неведомые проблемы. Решить их на путях, проторенных уже, не представляется возможным.

К последнему десятилетию взрастившего нас века стало очевидно, что без Человека, без его нравственного, духовного взлета и раскрепощения погибнет само человечество. И погибнет оно от самим им же порожденного: искусственная среда обитания

вступила в безысходный антагонизм с природой, техника обращается против своего создателя, вещи выходят из подчинения и поработают самих людей, а природа мстит за вековую недооценку и небрежение. Конечно, не все так плохо, и срок не назван, и есть немалые резервы и перспективы совершенствования того, что унаследовано от завершающегося столетия. Человечество через накопление и отбор навыков и знаний добилось весьма заметных достижений как в отношениях с природой, так и возможности активно влиять на нее. Закрепившая людей веками идея бога потеснена разумом, наукой как фантастическое, донаучное отражение зависимости человека от природы... Но как получилось, что, отказываясь от одного Бога, человек тут же создал нового — технику, с помощью которой он сам себя возвысил до того, что ранее разумел под богом? Что же, бог жив в сознании людей и только меняет обличия? Или бог — это и есть Природа, только понятая через образ, через уподобление самому человеку — сразу, целиком, а не модель, построенная из кирпичиков по законам логического мышления?

Рассмотрению многих вопросов, накопившихся в связи с триадой или даже (пользуясь литературоведческим представлением) треугольником: «природа — люди — боги», и посвящена эта книга.



До относительно недавнего времени, а в массовом сознании и до сих пор господствует представление об уникальности человека, о его высшем положении в иерархии биологических видов. И именно наличие психики, речи, разума служит для людей нашего века основанием для подобного антропоцентристского взгляда на мир: «человек — царь природы», «природа существует для обеспечения потребностей человека», «человек покоряет (преобразует) природу сообразно своим нуждам».

Как ни парадоксально это звучит, но антропоцентризм нашего мировоззрения не только в общем виде — «детская болезнь эгоцентризма человечества», но и в частности — просто перешедшее по наследству в научную традицию религиозное представление о богоизбранности человечества (характерное для христианства, ислама и иудаизма), о человекоподобии — антропатизме — божества либо каких-то его ипостасей (практически во всех исторически известных религиях). В данном случае и научное и религиозное клише — разные стороны общего культурного фона.

Собственно, в науке это представление о человеческой исключительности в наше время во многом пошатнулось, прежде всего, вероятно, в биологии, где в последней трети XX века развернулись активные исследования по «социологии» не только приматов или млекопитающих, но и различных отрядов насекомых, простейших и т. д. Хо-

тя, дабы отличать эти исследования от изучения человеческих сообществ, их чаще связывают с выступающим скорее как эвфемизм словом «этология». Вдруг выяснилось, что универсальными для всего живого оказываются математические законы организации множеств...

В рамках культуры начиная с XIX века нарастала убежденность в приближении человечества к овладению рычагами воздействия на собственную историю. К концу XX века эта убежденность во многом пошатнулась. Теперь очевидно, что человечество так и не вышло пока из «поры детства» или, по крайней мере, «возмужания» и что оно лишь стремится к контролю над своими производительными силами. Однако накопленный опыт и потенциал науки дают возможность теоретического и практического поиска путей согласования стихийного и целенаправленного в жизни социума, ориентированного на познанные законы развития как природы, так и общества.

Мне бы хотелось обозначить одну из главных проблем настоящей работы. В силу разных традиций она не всегда отчетливо присутствует в сознании современников. А именно то, что, условно говоря, и наука, и религия возникли на некотором, весьма далеком от начал социогенеза этапе. Веками они выражали разные стороны общественного сознания, по-разному объясняя мир, давая людям ключи к воздействию на их бытие. При этом религия предлагала некритическую, канонизированную, сакрализованную картину мира, используя в основ-

ном морально-этические и эмоциональные механизмы воздействия на организующую общественную жизнь сферу. Можно также утверждать, что, играя свою общественную роль, она действовала преимущественно в духовной и социальной областях, и прежде всего через индивидов. В то же время, судя по исторической практике, наука оказывала преимущественное влияние через большие социальные группы и общество в целом, воздействуя рациональным, логическим путем через каналы социального управления и через прямую связь науки с формированием производительных сил в процессе производства. Наука лишь в сложном взаимодействии с религией постепенно завоевывала себе право и реальный авторитет в воздействии на духовную и организующую сферу общественной жизни.

Веками борясь, влияя друг на друга и действуя параллельно, наука и религия способствовали формированию единой культурной традиции человечества. При этом для науки ведущей сферой было «материальное — рациональное — мыслимое», а для религии — «идеальное — иррациональное — чувственное». Все эти категории образуют единую систему в материалистической диалектике, только вопрос о примате решается однозначно в пользу «материального», наличие же других категорий не подлежит сомнению.

Вот почему один только примитивный, «первородный» атеизм, построенный на простом отрицании религии, без создания диалектико-материалистической картины

мира, без признания реальности (и познаваемости) «идеального — иррационального — чувственного», зависимости их в конечном итоге от «материального», не может достичь успеха в преодолении религиозного сознания. Есть и другая сторона медали — в соответствии с диалектическим законом «отрицания отрицания» успехи естественных наук, их практическая подтвержденность приводят к фетишизации «материального — рационального — логического», к сужению и отрицанию сферы «духовного», к прагматизму и технократической картине мира. А это такая же мистика, как и любая пресловутая «поповщина».

К числу важных посылок для последующего изложения следует отнести тот взгляд, что в первобытном обществе общественное сознание было дореволюционным\* или, если быть точным, архаическим. Но исторический процесс через социальные и экономические рычаги взорвал первобытное равенство. «Золотой век» человечества рухнул. И разрушаясь, он породил классы, эксплуатацию, самостоятельную, отчужденную от людей жизнь вещей, приведшую в конечном счете к накоплению капитала, и, наконец, религию как ведущую и во многом исключительную форму идеологии, на первых порах не слишком тревожимую нарождающейся одновременно с ней наукой.

Следует отметить также, что одним из возможных заблуждений современной куль-

---

\* Подобного взгляда придерживается известный африканист и исследователь первобытного общества В. М. Мисюгин.

туры является ее представление о «первобытном страхе» и его главенствующей роли в генезисе религиозного сознания вообще и религиозных институтов общества.

Действительно, как справедливо указывают классики диалектического материализма, корни религиозных представлений лежат в отчуждении человека от природы, а с развитием общественных отношений — и в самом обществе: «...религия есть самосознание и самочувствование человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял»<sup>1</sup>.

Стало обыкновением трактовать позицию классиков как указание на бессилие человека перед объективной реальностью: «И в первобытной общине, и в классовом обществе имеются общие условия, поддерживающие веру в сверхъестественный мир. Это — бессилие человека: его беспомощность в борьбе с природой при первобытнообщинном строе и бессилие эксплуатируемых классов в борьбе с эксплуататорами в классовом обществе»<sup>2</sup>. Так трактует эту проблему известный советский религиовед С. А. Токарев.

В какой-то мере это подтверждается позицией самих классиков: «...религия... эмоциональная форма отношения людей к господствующим над ними чуждым силам, природным и общественным»<sup>3</sup>. Однако если понимать становление религиозного сознания как процесс, растянутый к тому же на десятки тысяч лет, то уместно предположить наличие неполного соответствия этого тезиса разным этапам социогенеза,

причем не столько хронологическим, сколько стадийным. Видимо, процессы отчуждения человека от природы и самого становления человека — антропогенез — взаимосвязаны. Появление сознания и было их существенным этапом. Но раз появившись, сознание неминуемо противопоставило человека окружающему миру и объективно, и субъективно. И именно субъективное, в данном случае самоосознанное, противопоставление человека природе выступало рубежом «отношения людей к господствующим над ними чуждым силам».

Возникнув, это отношение не сразу овладело всей сферой сознания, всей совокупностью проявлений духовной жизни. Оно лишь имело тенденцию расти, множиться вследствие нарастающего (в процессе социогенеза, политогенеза и т. д.) отчуждения людей от природы. Составляя часть духовной сферы, общественное сознание превращалось постепенно в мировоззренческую, а затем и идеологическую форму, с нарастанием эмоционального (бессилие, а следовательно, и страх), иррационального, сверхъестественного, то есть приобретая все более и более качественную определенность «религиозного». С появлением классово-антагонистической формы общества это отношение становится религией, то есть идеологическим инструментом. И вот тут-то и проявляет себя «страх» как источник послушания. Таким образом, классики, несомненно, правы, так как «религиозное» в своей качественной опреде-

ленности присутствует на этапе самоосознанного отчуждения людей от природы, через признание (на базе опыта) наличия неподвластных человеку сил.

Но совсем иначе обстоит дело в мировосприятии людей доклассового общества, здесь в реализации этой качественной определенности есть своя динамика, отражающая тенденцию к нарастанию по мере исторического восхождения человечества к порогу классовости и государственности. Именно этот этап и связан с архаическим сознанием, да, собственно, им и является в духовной сфере, содержа в себе вызревающие зерна религиозного сознания, но не являясь тождественным ему. На этом этапе, особенно при доминировании присваивающих форм хозяйства (охота, рыболовство, собирательство), люди особо связаны с природой, и многие их навыки и знания в этих хозяйственных сферах как собственно природные и выступают.

Итак, разговор в основных разделах этой книги пойдет об архаическом сознании, той стадии общественного развития, для которой характерны охота, собирательство и рыболовство, то есть о древнейшем этапе человеческой истории. Присваивающие формы хозяйства сохранились у некоторых африканских племен и поныне. Мне довелось находиться в длительном контакте с представителями племени бамбара, народа Западного Судана, воочию наблюдать их жизнь, труд, обычаи. Подобный непосредственный контакт открывает широкие горизонты для уяснения некоторых

проблем религиоведения и духовной культуры.

Если вернуться к идее «страха» как первооснове религии, истоку и главному содержанию ее, то на деле здесь все оказывается сложнее, чем мы привыкли думать. Широко известно, что, развивая производительные силы, вступая в активные отношения с природой и тем самым восходя по ступеням исторического прогресса, человечество в то же время отходило, отчуждалось от природы вследствие формирования искусственной среды — субститута (заменителя) природы. Понятно, что, чем ближе к истокам социогенеза, тем органичнее отношение людей к природе, тем естественнее, «природнее» их собственное поведение — как поведение высокоорганизованных стадных животных. Их навыки близки безусловным и условным рефлексам животных, а основные функции жизнедеятельности регулируются на этом раннем этапе более инстинктами, чем разумной целеполагающей деятельностью.

В подобных обстоятельствах страх в поведении этих людей имел лишь тенденцию отвлекаться, абстрагироваться от конкретного источника и раздражителя (хищник, стихия, более сильный соперник и т. д.). На этом — гипотетическом — этапе источник страха достаточно конкретен, он исходит от реальной, уже проявившей себя угрозы или воспринимаемого в качестве таковой сигнала, раздражителя, не вписывающегося в привычную кодовую систему. Как известно, в подобном случае у всех жи-



вотных, включая и человека, инстинкт самосохранения, проявляющийся в эмоциональной сфере именно как страх, доминирует. Переход в страх всеобщий, в страх, имманентный религиозному сознанию, здесь еще только перспектива.

Такой неотчужденный, неотвлеченный, неабстрагированный страх вряд ли может рассматриваться как источник религиозного сознания. Скорее всего, подобная идея — экстраполяция психологии современного, уже предельно отчужденного от природы человека на мировосприятие человека архаической эпохи. Ведь именно так, как правило, чувствует себя современный горожанин, оказавшись в лесу, в степи, в любом неочеловеченном уголке природы. Примерно так чувствовал себя и я, оказываясь время от времени один в принигерской саванне и ее перелесках, в нескольких сотнях метров от других людей и в нескольких километрах от поселений, без оружия и поначалу без определенных навыков. Абсолютизировать подобные ощущения — абсурд.

До поры до времени для первобытного человека природа выступает в противоположном качестве — как дом родной: она и накормит, она и укроет. В связи с этим необходимо учесть, что занятие экологической ниши для первичных человеческих коллективов столь же естественно, как и для любых отрядов животного и растительного мира. Конфликты возникали чаще всего именно из-за спорных ниш вследствие перенаселения или каких-либо других причин. Все это тем более существенно, что че-

ловек архаической эпохи, даже если он вел относительно кочевой образ жизни, в целом был весьма привязан на протяжении жизни многих поколений к одним и тем же участкам местности, составлявшим экологическую нишу его и его группы.

Но свойственный людям рост потребностей наряду с тенденцией к экономии трудовых усилий, накопление и обобщение опыта, а следовательно, и совершенствование орудий и приемов труда неизбежно влекли к противоречию, конфликту с данным природным окружением, отчуждая в конечном итоге людей и от вполне конкретных участков природы, а в перспективе — и от всей природы в целом. Это и служило одним из источников неизбежного мировоззренческого и идеологического отчуждения, а в перспективе — формирования религиозного сознания.

Архаическое сознание должно было пройти долгий путь, прежде чем преобразовалось в собственно религиозное сознание, претерпев следующие этапы отчуждения: партнерство человека с природой, очеловечение природы (антропоматизм), обожествление природы (анимизм), бог (или боги) тождествен природе (в ее проявлениях), бог или боги — творец природы. Примечательно, что на последнем этапе бог, как правило, уже наделен человеческими чертами (антропоморфизм).

В этой цепочке можно усмотреть внутренний цикл, своего рода петлю или виток спирали: здесь в общественном сознании

переходной эпохи появляется, исчезает и вновь появляется «человек» в его отношении к основным категориям, связанным с предметом нашего рассмотрения: природой и богом (богами). Таким образом, в процессе становления религии человеческое сознание проходит путь от представления о равенстве и партнерской связи с другими явлениями природы до полной зависимости от произвола бога, создавшего людей «по образу и подобию своему». Впрочем, в Библии по этому поводу говорится: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле» (Быт., 1:26).

Этот отрывок из Библии представляет значительный интерес в связи с темой нашей книги. Судя по этому тексту, бог создал людей и доверил им власть над природой, в частности над зверями. Кроме того, сами люди — подобие бога и внешне и внутренне, то есть — богоподобны. Но бог может вмешаться в любой момент в жизнь людей — он изгоняет их из рая, он насылает потоп на землю. Он обрекает переживших потоп людей на тяготы земного существования: на добывание средств к жизни в борьбе с природой, дарованная власть над которой оказывается формальной, не подтвержденной ничем, кроме как самими действиями людей в борьбе с природой. Он вносит раздор среди людей, убоявшись строи-

тельства ими башни вавилонской, он грозит человечеству новым — апокалипсическим — очищением от пороков и т. д.

Для монотеизма Старого Света, выражающего идеологически завершившийся этап отчуждения человека от природы в религиозной форме, характерно представление об иерархии — «бог — человек — природа», о санкционированном богом потребительском отношении людей к природе, то есть об антропоцентристской прагматической модели мира, гарантом которой и является идеологически постулируемый творец и регулятор мира — бог. Этот взгляд выступает предпосылкой и формой реализации всей последующей истории человечества, началом накопления природных средств производства не как естественно-природных, а как опосредованно-природных, очеловеченных и уже составляющих искусственную среду, то есть как определенных стоимостей в системе стоимостных отношений товарного хозяйства. В перспективе развитие этой системы вело к капитализму и соответственно торжеству этой искусственной среды образующихся стоимостей — капитала — над самими людьми; и уже на этом этапе «идея бога» становится ненужной, сыграв свою историческую роль и отступая на второй план в идеологии и мировоззрении. «Богом», по справедливому взгляду классиков материалистической диалектики, становится капитал, то есть сама искусственная среда, вторичная, опосредованная «природа».

Но именно на этапе торжества этого процесса (XVIII—XIX вв.) возникает и альтернативная волна в духовной культуре — противодействие людей «второй природе», попытки установить контроль над ней, контроль над стихией производительных сил. В сфере науки развивается теория научного социализма. А в так или иначе связанном корнями с религиозной культурой сознании возрождаются идеи тождества Бога и Человека, поиски «божественного начала» в самом человеке. Так, во второй половине XIX века английский писатель и политик Э. Дж. Бульвер-Литтон мечтает о новой расе людей, которая «достигла контроля над собой и над миром вещей, что сделало ее равной богам»<sup>4</sup>. Думаю, что в этой фразе содержится мысль о том, что идеальная (в данном случае уподобленная божественной) форма существования людей достигается через контроль над стихией как внутри самих людей, так и во второй природе — в мире вещей. Таким образом, подразумевается, что отношение к естественной природе после достижения власти над «природой», порожденной человеческой практикой, будет заведомо обеспечивать интересы самих людей. А собственно природа выносится за рамки существенно важных категорий.

Однако все это далеко за пределами архаического сознания, скорее это его антипод. Для архаического же сознания характерна ведущая роль природы, дихотомия «человек — природа». И лишь постепенно в недрах этого отношения, в практике лю-

дей, отраженной в их становящемся сознании, нарождается представление о боге (богах).

Соответственно эра господства архаического сознания охватывает этапы отношения людей с природой на основе партнерства (а изначально и зависимости от нее, данной не в сознании, а в ощущениях), очеловечивания природы (антропопатизм) и, в какой-то мере, обожествления ее.

Прежде чем вплотную подойти к рассмотрению особенностей архаического сознания, целесообразно остановиться на том явлении, которое развивается в недрах этого сознания, а затем переходит, преобразуется в своего исторического преемника — общественное сознание классового общества в его религиозной и научной формах. Я имею в виду понятие «сверхъестественное», переходящее постепенно в «божественное» по мере формирования представлений о боге (богах) и о способах организации мира в раннеклассовых обществах.

Обычно истоки сверхъестественного усматривают в слабости первобытного человека перед непознанными силами природы и общества, его неготовности — социальной и интеллектуальной — познать их, в незрелости и неосмысленности опыта человечества в борьбе за существование.

Вопрос о сверхъестественном становится для этнографии с начала XX века (Л. Леви-Брюль) и вплоть до наших дней (К. Ле-

ви-Стросс) ключевым в решении проблем первобытного мышления. В накопленном обширном материале об обычаях и верованиях различных народов мира, сохранивших черты архаического прошлого, проследивалась несвойственная мышлению современного человека особенность — связывать многие явления действительности, например мелкие случайные поступки индивидов, с событиями вселенского, космического характера, переносить свойства одного явления на другие, отождествлять образ явления с самим явлением и соответственно представлять, что одни явления могут перевоплощаться в другие, верить в возможность материального воздействия на явление через мысленные и физические манипуляции с его образом и т. д.

Л. Леви-Брюль рассматривал такие представления как коллективные, передаваемые от поколения к поколению, и в этом смысле нетождественные психологии отдельных людей<sup>5</sup>. Вот его точка зрения: «Коллективные представления первобытных людей глубоко отличны... от наших идей или понятий, они также и не равносильны им. С одной стороны... они не имеют логических черт и свойств. С другой стороны, не будучи чистыми представлениями в точном смысле слова, они обозначают или, вернее, предполагают, что первобытный человек в данный момент не только имеет образ объекта и считает его реальным, но и надеется на что-нибудь или боится чего-нибудь, что связано с каким-нибудь действием, исходящим от него или воздействующим на

него. Действие это является то влиянием, то силой, то таинственной мощью, смотря по объекту и по обстановке, но действие это неизменно признается реальностью и составляет один из элементов представления о предмете. Для того чтобы обозначить одним словом это общее свойство коллективных представлений, которые занимают столь значительное место в психической деятельности низших обществ, я позволю себе сказать, что эта психическая деятельность является мистической»<sup>6</sup>.

Скорее всего, под «мистическим» в данном случае Л. Леви-Брюль и понимает «сверхъестественное», действующее самопроизвольно, по непознанным в целом законам, стихийно. Именно таким оказывается окружающий «первобытного» человека мир. «Ни одно существо, ни один предмет, ни одно явление природы не являются в коллективных представлениях первобытных людей тем, чем они кажутся нам»<sup>7</sup>. Само их мышление реализуется, по Л. Леви-Брюлю, по законам, не соответствующим нашим: «Оно совершенно иначе ориентировано. Его процессы протекают совершенно иным путем. Там, где мы ищем вторичные причины, где мы пытаемся найти устойчивые предшествующие моменты (антицеденты), первобытное мышление обращает внимание исключительно на мистические причины, действие которых оно чувствует повсюду. Оно без всяких затруднений допускает, что одно и то же существо может в одно и то же время пребывать в



двух или нескольких местах. Оно подчинено закону сопричастности (партиципации), оно в этих случаях обнаруживает полное безразличие к противоречиям, которых не терпит наш разум. Вот почему позволительно называть это мышление, при сравнении с нашим, пралогическим»<sup>8</sup>.

Взгляды Л. Леви-Брюля, несомненно, интересны и для теории науки, и для исследований реальностей наших дней, тем более что кое-что он, может быть, не столько определяет, сколько чувствует верно. Прежде всего, это принцип относительности ценностных систем исследователя и исследуемых, который он целенаправленно проводит в своей работе. Во-вторых, это то, что предметом его исследования становятся в первую очередь коллективные, а не индивидуальные представления, то есть наиболее устойчивые, передающиеся из поколения в поколение. «Они навязываются отдельной личности, пробуждая в ней соответственно обстоятельствам чувства уважения, страха, поклонения и т. д. в отношении своих объектов. Они не зависят в своем бытии от отдельной личности»<sup>9</sup>. Важно и утверждение, что этому типу мышления свойственна логика<sup>10</sup>, но логика особого рода. «Коллективные представления и ассоциации этих представлений, составляющих это мышление, управляются законом сопричастности, и в качестве таковых они безразличны и логическому закону противоречия»<sup>11</sup>. Особо следует отметить прослеживающуюся постоянно мысль французского ученого о высокой степени

эмоционального в восприятии окружающего мира первобытными людьми и, таким образом, о доминировании «эмоцио» над «рацио»<sup>12</sup>, ассоциации над логическим причинно-следственным построением<sup>13</sup>.

При всей близости взглядов Л. Леви-Брюля к современному пониманию особенностей духовного мира людей на первых этапах социогенеза все же следует сделать некоторые оговорки. Прежде всего думаю, что правильнее было бы говорить не о первобытном мышлении, а об архаическом сознании, так как сознание выступает в качестве более общего понятия, включающего и мышление, и восприятие, и ощущение при отражении объективной реальности, и чувственную реакцию на них как индивидов, так и их коллективов. Именно в этом смысле об архаическом сознании можно говорить как об историческом типе общественного сознания. Само же понятие «архаичный» более точно передает стадиальную характеристику этого этапа, чем «первобытный» или «примитивный», поскольку не заостряет вопрос о существовании более ранних типологических форм и в то же время подчеркивает историческую глубину и качественное соответствие встречаемых и ныне явлений, восходящих к древности.

Таким образом, кажется неправомерным признание архаического сознания (первобытного мышления, по Л. Леви-Брюлю) мистическим или основанным на сверхъестественном. Тут, как мне кажется, кроется

внутренняя противоречивость и непоследовательность исследователя при проведении необходимого в данном случае принципа учета относительности ценностных систем при сопоставлении образцов архаического и современного сознания. В действительности то, что сверхъестественно для «нас», естественно для «них», и наоборот. Проблема, вероятно, в другом.

Уместно привести пример из моей собственной полевой этнографической практики, который созвучен позиции Л. Леви-Брюля и, может быть, мог бы даже рассматриваться как аргумент в его пользу, но... Но для меня он ценен не только тем, что пережит мной лично, но и свидетельствует, что «мистицизм», «сверхъестественность» мы сами зачастую привносим, если хотим их видеть (или иначе не умеем) в чем-то непонятном, не вписывающемся в привычные схемы.

В ноябре 1973 года я был в Бамако. В аэропорту случайно разговорился со служащим Беди Кейта, мужчиной около 30 лет, с европейским образованием и манерами. Вначале речь шла о банальных вещах, но по ходу разговора были затронуты сюжеты, связанные с традиционной культурой местного населения, прежде всего бамбара. Поощряя мой интерес и кое-какие познания, Беди постепенно, помимо исторической тематики, начал касаться и мировоззренческой, утоляя тем самым мое разыгрывающееся любопытство. Он заговорил о необыкновенных способностях и познаниях

своих соотечественников, в частности о способности вызывать дождь и останавливать его на каком-то ограниченном участке. Он говорил также о способе «транспортировки» человека, умершего вдали от родной деревни и добирающегося (мертвым) до места погребения «своим ходом». Он упоминал о выстрелах из незаряженного ружья, о хлопчатобумажных рубашках, которые не берут ни пули, ни нож, ни стрела. А я думал о мистификации, о фокусах, о массовом гипнозе. Наконец, он предложил мне на час отлучиться из Бамако и побывать в Москве (более 7000 километров по прямой) или в любом другом городе Советского Союза, у себя дома. Я вежливо поблагодарил. Но что-то в этом предложении, в самом тоне разговора было непонятное. Я пытался уловить, что это — розыгрыш, шутка или сознательное создание у меня ощущения соприкосновения с чем-то непостижимым? С какой целью? Я как-то вдруг не столько осмыслил, сколько ощутил, что за этим безукоризненным костюмом и манерами, за вполне совершенным французским языком (в той части разговора, когда беседа шла на нем) есть что-то другое, невысказанное, только едва затрагиваемое всплывающими сюжетами и проявляющееся в полной серьезности и усиливающимся по мере развития темы отстраненном наблюдении за мной со стороны собеседника.

Всему этому, со слов Беди, обучаются, и существует целая система подготовки к магическим наукам. Тут Беди как раз и произнес это словосочетание на фран-

цузском языке, квалифицируя эти знания и умения одновременно и как магию, и как науку. Я попытался, но, увы, безуспешно, узнать что-либо об этой системе или хотя бы о ее названии у бамбара. Беди уклонился.

Во всей этой информации, может быть, и не было бы особого смысла, если бы Беди не настаивал на том, что речь идет именно о науке и не сделал бы одно очень важное, на мой взгляд, принципиальное замечание: «Вам, европейцам, никогда не понять нас — ни вам, ни вашей науке: для нас не существует вопросов «отчего?», «почему?», «зачем?» Весь контакт подводил к тому, что Беди говорил отнюдь не о бытовой причинности (каузальности) и что установка его базируется на глубокой убежденности, подкрепленной собственным жизненным опытом. Именно в этом смысле в моих глазах особый вес позиции собеседника придавал и его возраст, позволяющий уже иметь проверенную точку зрения и в то же время допускающий еще открытость взгляда для критического ее переосмысления путем сопоставления с противоречащими ей фактами, а также близкое знакомство с европейской культурой и при этом отсутствие как комплекса неполноценности, так и комплекса превосходства по отношению к ней. Пока речь шла о «фокусах» и «чудесах», тон Беди был ровен и спокоен, как если бы речь шла о само собой разумеющихся вещах — ни «мистичности», ни «аффективной сверхъестественности» (по Л. Леви-Брюлю), никакого благоговения или стра-

ха перед «непознанным» или «непознаваемым». Скорее, простое утверждение: «Мы — такие, а вы — другие», «Все в этом мире — на своих местах».

Мне еще предстоит остановиться подробнее на содержании этой беседы в последующих главах. Здесь же в связи с разбором некоторых общих вопросов становления религиозного сознания обращаю внимание на магию, упомянутую Беди в качестве альтернативы европейской науке и бытующую в традиционной среде бамбара в качестве инструмента познания мира и приспособления людей к окружающей действительности. Впрочем, он и сам называет магию наукой и тем самым невольно дает повод поместить свое высказывание в контекст жарких споров в европейской научной традиции о магии, истоках религии и науки <sup>14</sup>.

Крупный советский историк религии и этнограф С. А. Токарев понимал под магией обряды, «идея которых состоит в сверхъестественном воздействии человека, непосредственно или посредством материальных предметов, слов или движений, на материальный же объект» <sup>15</sup>. В то же время в советском религиоведении в целом имелась тенденция критиковать подход западных исследователей (в частности, Дж. Фрэзера, Э. Дюркгейма, А. Юбера, М. Мосса) <sup>16</sup>, склонных проводить аналогии между магией и наукой <sup>17</sup>. Основой для подобного подхода и являлось непереносимое для магии и чуждое науке представление о «сверхъестественном».

Разумеется, без проблемы магии рассмотрение генезиса религии невозможно, и в этом смысле тема была бы неисчерпаема. Но мне все же представляется, что правильнее, ближе к истине было бы не столько выяснение отношения магии к религии или к анимизму (чем занимались эволюционисты и позитивисты), фетишизму и всему тому, что принято считать ранними формами религии, сколько обращение к проблеме архаического сознания и к уже упомянутой идее о том, что представление о «сверхъестественном» не является непременным свойством общественного сознания первобытного общества, но исторически возникает в нем, зреет и лишь к последним фазам этой формации становится предпосылкой религиозного сознания. Речь идет, следовательно, о том, что исторически обязателен весьма длительный этап развития архаического сознания, когда представление о «сверхъестественном» еще не сформировалось, но оно уже существует в недрах общественного и индивидуального сознания этой эпохи, как лежащее за границами подтверждаемого общественной практикой опыта, как ощущаемое, но неосознанное «иррациональное».

Вот именно здесь, на этом этапе, господствует магия. Причем уместно куда более широкое, чем данное С. А. Токаревым, определение ее, так как в данном случае магия выступает не только как набор приемов (инструменталистика), но и как особый способ восприятия мира, как стратегия воздействия на него в интересах людей.

Различные виды магии, несомненно, связаны друг с другом через генетическое восхождение к единому пласту архаического сознания. Магия — это осмысленный и прочувствованный опыт человечества в его взаимодействии с природой и между различными группами людей. Дж. Фрэнгер по этому поводу пишет следующее: «Магия является искаженной системой природных законов и ложным руководящим принципом поведения: это одновременно и ложная наука, и бесплодное искусство. Как система природных законов, то есть совокупность правил, которые “определяют” последовательность событий в мире, она может быть названа магией теоретической. В качестве же предписаний, которым люди должны следовать, чтобы достигать своих целей, она может называться магией практической. Вместе с тем следует иметь в виду, что первобытный колдун знает магию только с ее практической стороны. Он никогда не подвергнет анализу мыслительные процессы, на которых основываются его действия, никогда не размышляет над заключенными в них абстрактными принципами»<sup>18</sup>.

В этой пространной цитате содержится не только верное, на мой взгляд, указание на магию как мировоззрение и идеологию (слитые воедино) первичной формации, синтетически соединяющую рациональное и иррациональное, но и как один из этапов реализации архаического сознания, форму, соединяющую и будущую науку, и будущую религию, как реальный практический опыт

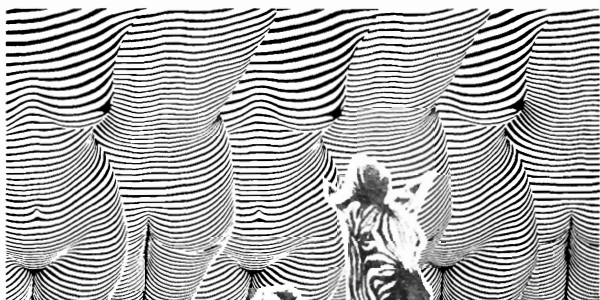


и фантастическое его осмысление. Здесь имеется и принципиально важное указание на преобладание в магическом мышлении чувственного над логическим, иррационального над рациональным, привычного и стереотипного над аналитическим, осознанным, преобразующим.

Вспомним сказанное выше по поводу «первобытного мышления» в трудах Л. Леви-Брюля. Ведь так или иначе, у него речь идет о различных сторонах проявления архаического сознания: то как психической сферы деятельности, то как интеллектуальной, образной, вербальной и т. д.

## Глава II

# СЛЕДЫ ПРОШЛОГО В НАСТОЯЩЕМ





**Н**екотрые из формулируемых на этих страницах позиции во многом определяет мой опыт общения с непохожими на нас людьми. Так, я больше полагался на чувственное восприятие, на долгий опыт общения, беседы на отвлеченные темы, позволяющие выяснить общий культурный фон, чем на более или менее узко направленные тематические разговоры-интервью<sup>19</sup>. Именно так, я думаю, лучше всего узнавались устойчивые мировоззренческие и психологические стереотипы, являющиеся предметом настоящего рассматривания.

Может быть поэтому нередко наблюдавшиеся мной «сбои» в правдоподобности, «естественности» повествований моих собеседников, что могло бы быть названо «нарушением логики» их рассказов, переходом из плана реального в план фантастического, привели к осмыслению тех же проблем, что стоят перед исследователями «первобытного» мышления и магии.

Начну с примера. В 1980 году во время

пребывания в Республике Мали я услышал от своего собеседника бамбара рассказ о судьбе его брата<sup>20</sup>. В нем, в частности, содержалось упоминание о превращении брата в обезьяну и о смерти его в таком обличье от рук охотников. Возможность мистификации исключается.

Собственно, ничего необычного в этом рассказе не содержалось, ибо основная канва его — типичная иллюстрация того, что наблюдается этнографами и что рассматривается в религиоведении как одно из проявлений ранних форм религии, а в культурологии — как ранние формы мышления. Но когда сталкиваешься с подобным сюжетом в ходе обычной, бытовой беседы, то он, несомненно, особенно трогает на первый взгляд экзотичностью, а если глубже, то мерой несоответствия собственных культурных стереотипов образцам мифической восприимчивости в культуре, к которой принадлежит собеседник.

Здесь, как и в упомянутой ситуации с Беди Кейта, имеется повод для поисков соприкосновения способов мышления представителей «развитых» и «отсталых» обществ — поисков, которые в науке долго шли под углом зрения, противопоставлявшим «рациональное» и «иррациональное».

В приведенном рассказе «иррациональное», видимо, проявляется опосредованно в факте превращения человека в обезьяну, а непосредственно — в вере информанта в истинность этого факта. Мы же, зная из нашего опыта нереальность подобного превращения на практике, квалифици-

руем его как все то же проявление веры в «сверхъестественное» — необходимую, как уже говорилось, предпосылку религии. Высказывание, в котором подобный факт упомянут, мы расцениваем как содержащее «логический сбой». Впрочем, если учесть стереотип мышления моего собеседника, рассказ его строго логичен.

Следует, видимо, признать, что в обширном этнографическом материале, служащем иллюстрацией и базой для исследования проблемы, сами технические приемы, формы умозаключений не противоречат законам логических построений. Речь идет не о способе соединения блоков информации, а о содержании самих блоков, о способе их построения. Так, в упомянутом рассказе «охотники превратили брата в обезьяну», а затем «убили его в обличье обезьяны» — это, как минимум, два разных блока информации, формальная логическая связь между которыми соблюдена, да и формальная логика построения каждого блока — тоже. Проблема здесь заключена именно в содержательном моменте, понимание которого в собственно гуманитарных науках в какой-то мере зашло в своеобразный тупик, каковым, на мой взгляд, выступает характеристика проявлений архаического сознания как мистического, по Л. Леви-Брюлю, магического, по Дж. Фрэзеру, или мифологического, по К. Леви-Строссу.

А между тем современная неврология, нейрофизиология, психология, психиатрия, психолингвистика в связи с работами Х. Джексона, Х. Липмана, Р. Скерри, Л. С.

Выготского, А. Р. Лурия дают примеры открытий, проливающих свет на существование двух типов мозговой деятельности: образной (правополушарной) и формально-логической (левополушарной), лежащих в основе функциональной асимметрии мозга. Речь идет как о способе оперирования информацией каждым полушарием в отдельности, так и во взаимодействии их на уровне отдельного индивида, у которого соответственно доминирует та или иная форма обработки информации.

Вероятнее всего, с появлением *Homo Sapiens* людям были и остаются свойственны оба типа мышления как формы реализации сознания — общественного и индивидуального. Но исторически соотношение их удельного веса менялось в зависимости от конкретного социального и идеологического контекста.

Применительно к архаическому сознанию допустимо предположить доминирование ассоциативного мышления над логическим. В нем более выражен стереотип, связанный с принципиальной культурной установкой на единство людей и зверей, на возможность перехода из одного облика в другой, чем стремление расчленить реальность конкретными вопросами: «что?», «где?», «когда?», «зачем?», «для чего?», «из-за чего?», «почему?» и т. д. О подобного рода несоответствии предупреждал и другой мой информатор — Беди Кейта. О тех же вещах, но уже языком науки шла речь в приведенных выше рассуждениях Л. Леви-Брюля — «полное безразличие к противоречиям, ко-

торых не терпит наш разум»<sup>21</sup> и Дж. Фрэзера — «никогда не подвергает анализу мыслительные процессы, на которых основываются его действия»<sup>22</sup>.

При господствующем положении архаического сознания ассоциативное, образное мышление — более связанное с эмоциональной сферой людей — не подменяло абстрактное, логическое. Оно лишь обладало «лидерством». Именно поэтому в рамках архаического сознания наибольшее развитие и значение приобретают виды духовной, интеллектуальной творческой деятельности, основанные на непосредственно чувственно воспринимаемых сигналах, воздействующих более на подсознание, интуицию, чем на сознание, логику. Это музыкальные и генетически связанные с ними поэтические жанры, основанные на ритме, это и зрительно-образные системы с высокой степенью знаковости — «пластические символы», по определению В. В. Маркова (Матвея), одного из первых исследователей скульптуры так называемых «примитивных»<sup>23</sup> народов.

Мне кажется, необходимо развивать эту посылку о «функциональной асимметрии мозга», но не в плане констатации современного состояния и соотношения двух типов мышления, а в плане выяснения исторической глубины этого явления и имеющегося противоречия между этими двумя типами как в отдельном индивидуе, так и в обществе в целом.

В то же время сюжеты об архаическом сознании и о функциональной асимметрии

мозга в ее исторической ретроспективе в сочетании с ранее поднятыми проблемами социальной роли религии, религии и науки, «сверхъестественного», роли магии и т. п. позволяют сделать некоторое обобщение, своего рода модель зарождения религии, необходимую для понимания конкретного материала следующих глав — материала, преимущественно собранного мной непосредственно в реальных условиях жизни западноафриканского народа бамбара.

В соответствии с дарвиновской теорией, органически включенной в марксистскую концепцию исторического процесса, человек возник как естественный этап эволюции биологического мира, выделившись из отряда животных. Таким образом, и с точки зрения науки «люди» и «звери» на определенном отрезке эволюции были едины. Регулятором поведения и людей и животных выступали инстинкты, реализующиеся через механизм условных и безусловных рефлексов. Психическая деятельность на этом этапе приводилась в действие внешними и внутренними для особи сигналами-раздражителями, выступающими в форме более или менее отчетливых ощущений. На переходе к формированию *Homo Sapiens* у людей появляются более или менее выраженные эмоции, которые становятся промежуточным звеном между инстинктами, ощущениями и поведением. В них, в эмоциях, в их отношении к инстинктам (в столкновении с практикой) коренятся истоки сознания, которое в силу исключительной роли именно чувственного, эмоционально-



го начала активизирует в первую очередь правое полушарие мозга, развивая его деятельность опережающими темпами по отношению к анализатору этого процесса, связанного с деятельностью левого полушария.

Только с формированием Homo Sapiens и появляется собственно «сознание», которое выступает поначалу скорее всего как рационализация чувственного опыта. На весьма развитом этапе процесса рационализации возникает магия, которая не столько синтетически, сколько нерасчленимо оперирует и образами, и мыслительными процессами, и чувствами, и познанием, соединяя таким путем «рациональное» и «иррациональное», «веру» и «знание», интуицию и практику.

Накопление положительных знаний, с одной стороны, и упоминавшаяся уже возросшая роль «идеологического» момента на этапе овладения человечеством рычагами управления своей второй природой — культурой — приводят к расчленению магии, от которой отпочковывается наука, с одной стороны, и религия — с другой. Причем долгое время они связаны теснейшими узами. Это, в частности, выражается и в том, что наука до поры до времени строится на некоторых мифологических посылах (например, аристотелевское учение о строении мира, в целом взгляды античной философии по этому вопросу) и, наоборот, на рационализации религиозной догмы (например, средневековая схоластика).

Архаическое сознание раздваивается на научное и религиозное. При этом для на-

учного более характерно доминирование логического, левополушарного мышления, а для религии — образного, правополушарного. Именно с последним связано развитие искусств.

Однако в целом после крушения архаического сознания наблюдается тенденция к постоянному возрастанию рационализации человеческой культуры во всех аспектах, к возобладанию материального над духовным, знания над чувствами. Левополушарный тип мозговой деятельности становится основным алгоритмом реализации и воспроизводства культуры. Религия постепенно оттесняется в культуре на периферию, а правополушарный, образный тип мышления реализуется в оторвавшихся от религиозного содержания формах духовной деятельности (литература, музыка, живопись, архитектура и т. д.).

Но не во всех обществах этот общечеловеческий процесс шел одинаковыми темпами. Более того, можно даже говорить, что в один и тот же момент в разных обществах он был не только нетождествен, но и зачастую разнонаправлен, вследствие того, что некоторые общества, отставая, еще не вступили в те трансформационные процессы, которые для других уже стали реальностью.

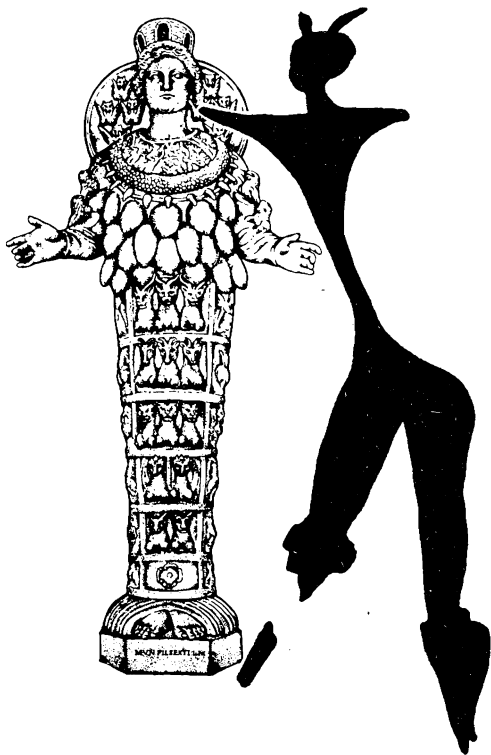
Так заметное отставание темпов развития по сравнению с народами Северного Средиземноморья, а затем исторически и всей Европы в целом имелось в обществах всей полосы тропиков и субтропиков. На настоящий момент есть даже повод гово-

речь о принципиально различных путях развития «западных» и «восточных» обществ (по крайней мере, у этой точки зрения сейчас много сторонников). Для первых свойственно развитие по экспоненте (условно говоря, линейно восходящее), для других — как бы топтание на месте — безвременье и бесконечность с исторической точки зрения (условно выражаемое циклической моделью с возвратом к исходной точке). Первые общества принято рассматривать как развивающиеся по пути технологического, материального прогресса, вторые — духовного, нравственного. Все эти проблемы так или иначе связаны с дискуссиями по азиатскому способу производства, занявшими большое место в марксистской науке второй половины XX века<sup>24</sup>.

В силу уже рассмотренных обстоятельств «восточные» общества, как мне представляется, в большей мере, чем «западные», связаны с образным, правополушарным мышлением, что ставит их ближе к природе, поскольку создание искусственной среды в них шло более медленными темпами, а идеология стремилась согласовать деятельность людей с осознанным порядком воспроизводства самой природы. Соответственно, проявления архаического сознания на нынешнем этапе жизни человечества сохранились и могут наблюдаться преимущественно в этих обществах, которые можно в какой-то мере рассматривать как «природные». Народ же бамбара во многом и относится к таким «природным» обществам.

# Глава III

## АРТЕМИДА ИЗ ТРОПИКОВ





З а века и даже тысячелетия до новой эры где-то в Малой Азии, населенной тогда людьми, совсем не похожими на нынешних ее обитателей, возник культ плодородия, в центре которого находился мифологизированный женский образ, связанный с деторождением и охотой. Он вполне вписывался в мировоззренческую традицию Древнего Востока, отождествлявшую воспроизводящие силы природы и самих людей с человекоподобным существом женского пола, стоящим и над природой, и над обществом. Такой образ прослеживается и в Древнем Египте, и в Древнем Шумере, Вавилоне, Ассирии, Хеттской державе и Финикии. Он связывается с именами Исиды, Иннины, Иштар, Астарты, Великой Матери — Ма, Реей, Кибелой и др. Образ этот весьма древний и, судя по археологическим и сравнительным этнографическим данным, во многом выступает как универсальный для раннеземледельческих обществ эпохи верхнего палеолита, неолита и периода перехода к использованию металлов.

Надо сказать, что в духовной культуре разных раннеземледельческих народов могло происходить слияние образов различных женских сверхсуществ, а также почитаться одновременно целая группа женских сверхсуществ разного статуса и разной специализации в мифологии по аналогии с реальной человеческой жизнью. Вероятно, это был один из вариантов компромиссной взаимной увязки и согласования разнородных культурных элементов в рамках той или иной новой культурной системы.

Упомянутое «малоазийское божество» теснейшим образом связано с Артемидой, известной почти каждому древнегреческой богиней, покровительницей деторождения и охоты. Соотношение этих культов до сих пор остается не вполне ясным. Может быть, малоазийское женское божество и Артемида — один и тот же образ, только перенесенный на греческую почву. А возможно и обратное: перенос с греческой почвы на малоазийскую. Не исключено, что они лишь в чем-то подобные, но никак не связанные генетически, более или менее случайно совпавшие образы или что общая культурная почва создала представление об этих женщинах и вознесла их над обществом. Судить об этом сложно.

Почему потребовался столь пространный подступ к образу Артемиды? Какое вообще отношение она имеет к основному сюжету этого повествования — происхождению религий, архаическому сознанию и т. д.? При чем здесь охотничьи представления бамбара? Вот теперь самое время обратиться именно к этому.

Нет надобности говорить о той роли, которую сыграла Древняя Греция в становлении нашей цивилизации, привычной для нас системы культуры, уходящей корнями именно в античное прошлое. Артемида — одно из самых почитаемых божеств древнегреческого пантеона. И это при том, что в их иерархии она, несомненно, занимает далеко не самую высокую ступень. Артемида — не мать богов, титанов, героев. Она вообще сама, судя по мифологии, не родила никого. И более того, в мифологии закрепилось представление о ее девственности, непорочности, неприязненном отношении к мужчинам. И при этом она — покровительница рожениц! Но Артемида — и покровительница охоты, сама божественная охотница. Ее обязательный атрибут — лук и стрелы. Ее постоянная спутница в классической Греции и в эллинистическую эпоху — короткорогая быстроногая лань. Архаический же образ Артемиды связан с медведицей.

Обилие противоречий в образе Артемиды говорит о несомненном синкретизме образа богини-охотницы. В этих противоречиях можно разбираться специально и, в частности, выяснять, действительно ли малоазиатская Великая Мать оказалась объединенной с женщиной-медведицей, хозяйкой леса и его обитателей и входила ли Артемида вместе со своим братом Аполлоном в основную парадигму греческой мифологии или была искусственно включена в нее в качестве персонажа побочной линии при помощи мифологического хода, сое-

динившего Зевса с богиней Лето, которая и родила божественную пару. Можно также выяснять мифологические отношения и их подоплеку как минимум в двух группах женских сверхсуществ: Гера — Деметра — Лето и Афродита — Афина — Артемида, — а также внутри каждой группы\*.

В этой второй группе две женщины — девы и воительницы: Афина и Артемида, то есть заняты они не женским — мужским — по сути своей делом. Может также быть поднят вопрос о реальном соответствии древнегреческой Артемиды и римской Дианы, об отождествлении их через установленное подобие мифологических образов и культовой практики. Но все это более относится к проблемам истории античной культуры и требует усилий соответствующих специалистов.

Для нас же важно подчеркнуть женскую плюс звериную ипостаси Артемиды — хранительницы леса, животных, регулятора охоты и одновременно покровительницы воспроизводства людей и животных у древних греков. Если понимать таким образом содержание, стоящее за представлениями эллинов об Артемиде, то вполне естественно предположить, что связь людей и животных здесь не случайна. Возможно, это самый архаичный пласт представлений об

---

\* Дело даже не в том, что знак первой группы — природная и женская плодовитость, деторождение. Отчасти сюда же относится и Афродита. Знаком же второй можно считать отвлеченную женскую красоту, женственность, идущую от любвеобильности у Афродиты и от аскетизма у Афины.



Артемиде или один из них. Это тот этап, когда животные — сродни людям, когда лес — родной дом и людей и животных, а двойственное по природе своей женское и звериное сверхсущество — хозяйка леса, покровительница и людей и животных, следящая за их благополучием, — арбитр в их отношениях между собой \*.

Артемиды — богиня-девственница. Это обстоятельство делает заведомо аномальным ее положение в пантеоне, если учесть, что по мере сложения сам пантеон все более и более уподобляется человеческому коллективу, члены которого наделены сверхъестественными способностями (бессмертие, превращения, управление природными стихиями и т. д.). Вероятно, девственность Артемиды, как, впрочем, и Афины, не просто поэтический образ — атрибут вечной молодости этих богинь. В ней должен быть заключен особый смысл. Может быть, девственность Артемиды — символ вечной воспроизводящей способности и чистоты самой природы? Тогда естественнее было бы видеть культовое почитание уже реализовавшихся или реализующихся сил плодородия. Здесь, видимо, речь должна идти о другом. Во-первых, девственность Артемиды — в какой-то мере указатель на ее социальную и психофизиологическую особенность (может быть, даже неполно-

---

\* Впрочем, зависящий от Артемиды успех на охоте может рассматриваться и как источник выживания охотничьих коллективов. Но скорее всего, последний поворот слишком практичен, чтобы служить объяснением связи Артемиды именно с деторождением в воспроизводящей системе общества.

ценность) в божественном социуме. Во-вторых, это признак некоторой ее отстраненности от жизни этого социума, вероятно, большей связи не с делами олимпийцев, а с проблемами леса и его обитателей (разных божеств и полубожеств — нимф, дриад, а также животных). Наконец, в-третьих, нет ли связи между образом девственности богини и ее атрибутом — ланью. Ведь лань — пуглива, неуловима, ловка и грациозна.

Но все же думаю, что главное значение девственности Артемиды заключено в том, что при всей почитаемости, при всей классической включенности ее в общегреческий пантеон эта богиня имеет как бы другую, не вполне адекватную природу, ставящую ее одновременно в круг «своих» и «не своих» богов. Если припомнить и ее возможное малоазийское происхождение, ее связь с лесом и его обитателями, то картина «неадекватности» приобретет дополнительные штрихи. И снова возникает вопрос, а не в том ли многие противоречия, связанные с образом Артемиды, что эта богиня шагнула в греческий пантеон из далекой архаики, из того этапа в жизни общества, когда основным занятием являлись охота и собирательство, а благосклонность хозяина леса и зверей была условием выживания и воспроизводства человеческого общества? Именно такого хозяина (через сравнительный европейский и сибирский материалы) можно предположить в медведе — архаичной ипостаси Артемиды. Возможно, о том же говорит и еще одно животное — атрибут Артемиды — кабан (вепрь).

Именно в синкретическом характере образа богини, в ее переходном характере от архаики к классике, ее несвободе от черт первобытности, в налете черт звериной природы и согласуются многие из ее собственных ей противоречий: жестокость и сострадание, творимое ею убийство и помощь в рождении, красота и холодность и т. д. Как олицетворение окружающего человека мира живой природы Артемида проходит вместе с самим обществом несколько этапов превращений, отразившихся и собравшихся в совокупных представлениях о ней. Первым из известных и наиболее древним является образ, связанный с лесом или лесостепью, первой средой обитания человека. Затем появляется образ олицетворения этой среды — ее хозяин, медведь, а также и любой из ее животных-атрибутов: лань или вепрь. По мере развития земледелия, сокращения лесов, уже собственно земля и ее олицетворения могли вытеснить или наслоиться на олицетворения леса. Так, возможно, возникает женщина-мать (та самая малоазийская богиня?), которая в сочетании с медведицей становится девственной и бесплодной красавицей, ненавидящей мужчин, но помогающей роженицам. Однако еще до этого, вероятно, лес и свободные от него пространства сближаются в мир противопоставленной человеку природы, а сама эта природа как источник воспроизводства общества наделяется женскими чертами, то есть «мать-природа», вследствие чего и возникает возможность слияния медведицы с малоазийской боги-

ней плодородия. Но Артемида остается в лесу, оказываясь среди людей и богов (по крайней мере, в мифах) только в связи с охотой, родами и женским соперничеством.

Вероятно, образ Артемиды богаче и интереснее, но несложно предположить, что многое осталось в архаике, нивелируясь под общую схему жизнедеятельности пантеона, растворяясь в не столь уж обильных деталях, сопряженных с богиней.

Кое о чем в связи с Артемидой могла бы поведать и Диана. Но мера соответствия этих сверхсуществ греческого и римского миров не менее спорна, чем вопрос об аттическом, собственно греческом или малоазиатском происхождении самой Артемиды.

Впрочем, сами римляне идентифицировали свою Диану с Артемидой. В культуре же Западной Европы уж во всяком случае не позднее XVIII века эти образы полностью слились. И лишь в XX веке вновь задумались над тем, что в истоке этого слившегося образа имеются два не во всем тождественных персонажа греческой и римской мифологии и культового почитания.

Не слишком вдаваясь в подробности, следует привлечь кое-что из относящегося к Диане как одной из эманаций все того же образа олицетворенной природы.

В этом отношении значительный и непреходящий интерес представляет уже упоминавшееся исследование Дж. Фрэзера «Золотая ветвь». В центре его исследования — святилище Дианы в Немийском лесу близ Рима. Сама же Диана занимает в этой работе не столь уж много места в сравнении

с фигурой жреца, руководителя культа. И здесь как раз Дж. Фрэзер обнаруживает в связи с обстоятельствами культа Дианы одну очень важную деталь, проливающую свет и на образ Артемиды (обеих богинь сам Дж. Фрэзер постоянно смешивает). Он приходит к выводу, что у Дианы был божественный супруг — Янус и что этот Янус и воплощается в жреце, хранителе священного дерева Немийского леса — олицетворения богини Дианы. «В случае правильности нашей гипотезы, — пишет Дж. Фрэзер, — одна и та же божественная пара была известна у греков и италийцев под именами Зевса и Дионы, Юпитера и Юноны или Диануса (Януса) и Дианы (Яны). Имена этих божеств тождественны, хотя и меняются по форме в зависимости от диалекта племени, которое им поклонялось»<sup>25</sup>.

Здесь нет необходимости разбирать степень соответствия Януса Юпитеру и Зевсу, равно и как Дианы — Юноне и Дионе. Для создания «истинного портрета» Артемиды надо отметить и недвусмысленное указание на то, что и она, согласно мифологии, имела избранника. Им был «не кто иной, как юный греческий герой Ипполит, целомудренный и прекрасный. Он научился охотничьему искусству у кентавра Хирона и проводил целые дни, охотясь на диких зверей в чаще леса. Его единственной спутницей была девственная охотница — богиня Артемида (греческий двойник Дианы). Возгордясь своей божественной спутницей, он с презрением отвергал любовь смертных женщин, и это его погубило. Уязвленная его

презрением к любви, Афродита возбудила любовь к Ипполиту в его мачехе Федре»<sup>26</sup>. После долгих мытарств и преследований богами Ипполит оказался в Немийском лесу под именем Вирбия, где правил «как царь и посвятил рощу Диане (то есть в данном случае Артемиде. — В. А.)»<sup>27</sup>.

Итак, по мнению Дж. Фрэзера, у Артемиды — Дианы был супруг, отношения с которым, пусть даже платонические, лишённые физиологической близости, составляли стержень культа Дианы Немийской и имели в сознании древних прямое воздействие на воспроизводящие силы в природе и обществе. Через Ипполита, которого Дж. Фрэзер, вслед за древними, идентифицирует на этом этапе с Вирбием, перекинут мостик к тому самому изначальному малоазийскому женскому божеству: «Соперничество Артемиды и Федры из-за привязанности Ипполита... воспроизводит соперничество Афродиты и Прозерпины из-за любви Адониса; ведь Федра — это двойник Афродиты. Эта теория отдаёт справедливость как Ипполиту, так и Артемиде. Первоначально Артемиды была великой богиней плодородия, а по закону ранних религий, оплодотворяющая природу и сама должна быть плодородной, а для этого она должна обязательно иметь при себе супруга. Согласно нашей гипотезе Ипполит считался в Трезене супругом Артемиды»<sup>28</sup>.

Таким образом, вслед за реконструкцией Дж. Фрэзера к уже сложившемуся ранее портрету Артемиды (со всеми возможными

по такому случаю оговорками) надо добавить, что, несмотря на ее девственность и ненависть к мужчинам, древние предполагали наличие у нее супруга, пусть даже ритуального или формального, каковым выступал триединый Ипполит — Вирбий — Янус. С этим супругом Артемиду — Диану связывала близость к лесу и охота. Следствием же этого союза была плодовитость — звериная и человеческая. Судьба образа Артемиды в Риме будто бы вносила больший порядок и согласованность в исходную противоречивость портрета «лесной богини». Впрочем, речь по-прежнему идет о цепи гипотез, о более или менее интуитивно нащупанном или ощущаемом архаическом, собственно охотничьем пласте в представлениях об Артемиде — «великой охотнице».

И хотя к ней и к Янусу (или тому, кто сокрыт под этим именем) еще придется вернуться, теперь пора переходить к основному сюжету повествования и перемещаться на 3—4 тысячи километров к юго-западу от греко-римского мира и на 4—2 тысячелетия позже эпохи сложения и фиксации их образов в памятниках античной мифологии, то есть в наши дни.

При всей гипотетичности предшествовавших разговоров по поводу Артемиды бесспорен вывод о земледельческом происхождении этого образа, претерпевшего (под влиянием длительного воздействия «земледельческой идеологии» и всей сопровождавшей развитие земледелия цивилизационной волны) многочисленные наслоения и деформации. Именно архаическое,

охотничье (в стадийном отношении) и представляет для настоящей работы наибольший интерес. И, хотя работа строится преимущественно на африканских, прежде всего бамбарских, материалах, экскурс в античную культуру был нужен не только для культурной привязки к основным эталонным образам нашего мировидения, но и потому, что после знакомства со взглядами на природу, да и на мир в целом далеких, казалось бы, от нас народов вдруг с немалой неожиданностью обнаруживается, что мы не их плохо знаем и понимаем, а в самих себе забыли нечто такое, что делает нас в более или менее отдаленном прошлом чужими и неузнаваемыми.

Вот почему, перед тем как окунуться в мир культуры охотников бамбара, мне показалось целесообразным взглянуть на привычную для многих из нас греческую богиню охоты Артемиду. Кто из нас, бывавших в Летнем саду в Ленинграде, не помнит ее прекрасное скульптурное изображение на главной аллее — изображение, в паре со скульптурой ее божественного брата Аполлона, служащее своеобразными воротами из «лесной» в «заселенную» скульптурой часть сада! А ведь и в этом есть свой особый смысл, ведомый или нет устроителям самого сада. Здесь же и бюст, изображающий Януса, предполагаемого супруга Артемиды, но в Летнем саду они топографически никак не связаны...



...Итак, позади зеленые холмы Апеннин, Аттики и Пелопоннеса, позади Средиземное море — колыбель Старого Света, позади нагромождения Атласских гор, стеной вырастающих за голубой волнуемой поверхностью преодоленной водной преграды... Совсем как в русской сказке с преследованием героя: бросается зеркало — и разливаётся бушующее море без края и берегов, швыряется гребень — и гигантские горы до небес, до самой их верхней тверди вырастают на пути погони. Где-то здесь, на этом берегу моря, титан Атлант неустанно держит над землей небесную сферу со всеми звездами и планетами, включая Солнце и Луну — небесные воплощения Аполлона и Артемиды.

А после горной гряды впереди новое море, более обширное, более губительное и коварное, чем Средиземное: величайшая из великих пустынь — Сахара. Бурые и желтые пески, скалистые массивы и плато, пылевые и песчаные смерчи, палящий, нестерпимый дневной зной и пронизывающий ночной холод, почти безлюдные тропы к затерявшимся в песках и каменистых плато колодцам и оазисам. Истинный край ойкумены — обитаемого пространства древних. Впрочем, это — картина наших дней. Пару тысячелетий назад жизнь в Сахаре была более интенсивной, а ранее — и еще более того. Но разговор не о тех временах, мы — в дне нынешнем.

Край земли — только видимость, и после

изнуряющих, враждебных всему живому пространств пустыни вдруг за волнами песков возникает берег, берег одной из величайших рек Африки — Нигера. Его излучина резко уходит на север, уступом врезаясь в пески Сахары. Здесь начинается новый мир, новая ойкумена земледельческих народов саванны и далее к югу — тропического леса. Это области, заселенные исключительно народами негроидной расы. Многие из них не порвали с древнейшими видами хозяйственной деятельности: охотой, рыболовством и собирательством. Среди них и бамбара, вместе с родственными им малинке, васулунке, хасонке и другими народами манде.

В сложных мировоззренческих представлениях этих ныне преимущественно земледельческих народов особый круг взглядов, обычаев, форм общественной жизни связан с лесом и его обитателями, а также с отношениями людей с миром леса, миром дикой неочеловеченной природы. В центре этого особого, противостоящего людям мира находятся Санин и Контрон — необыкновенные существа, сведения о которых, да и сами их имена не произносятся все.

Вот изложение рассказа о них, записанного малийским исследователем охотничьего фольклора бамбара Досе Жозефом Кулибали в 1978 году со слов охотника Амары Джара.

## Которо и Сане \*

«Как мы считаем, Которо у нас здесь, в Африке, является для всех молочным братом. Для всех охотников он — молочный брат. Но корень его — в термитнике, в одном-единственном термите, которого называют «горбатый термит».

Это — человек. Но по уродству нет существ ему подобных. С тех пор как Аллах \*\* создал людей, он не породил ни одного равно уродливого существа».

Так начинается рассказ Амари Джара. Далее он подробно, в деталях, отступлениях и обычных для фольклора повторах повествует о перипетиях, выпавших на долю главного героя рассказа — Которо (Контрона) в бытность его человеком.

Которо рос, и, когда пришло время женить его, возникли большие трудности. Никто не хотел идти за него замуж. Отец же знал, что, пока не женят Которо, нельзя будет женить его младших братьев. Наконец в одной из деревень удалось сосватать самую красивую девушку по имени Сане. Сане переехала в дом мужа и стала вести супружескую жизнь.

Никто в семье не видел ее мужа при свете дня. От домочадцев она слышала об уродстве мужа. Говорили, что оно столь велико, что любой, увидев Которо, смеялся бы целый день до полного бессилия. В доме же, где он бывает по ночам, его не разглядеть. Поутру же он уходит в лес и возвращается только к ночи.

Так никогда и не увидев мужа своими глазами, Сане четырежды родила от него. Первым ребенком был лев, вторым — леопард, третьим — гиена, четвертым — кошка. Это очень удивило женщину: ее дети не походили на детей других людей. Ведь она так и не видела своего мужа. Сане терялась в догадках, кто мог бы им быть: леший — «вофло», дух — «джине» или покойник — «су»? Женщина даже похудела. Ее стали спрашивать, не больна ли она.

Наконец одна старая женщина посоветовала Сане пойти на хитрость: перекормить его кашей «деге» так,

---

\* Имена Контрон и Санин в диалектной форме информанта — Амари Джара.

\*\* Упоминание Аллаха здесь — след исламского влияния на традиционную культуру бамбара.

чтобы он, переев, проспал утром время ухода в лес. «И ты увидишь его!» — сказала она.

Сане так и поступила: достала молока, растолкла зерно. Муж, поев, заснул. Пропел первый петух — муж спал, пропел второй петух — муж спал. Вышло солнце. Сане подошла к спящему мужу и, взглянув на него, безудержно рассмеялась из-за его уродства. А муж и не знал, что рассвело. Глаз у него не было. Просто какие-то катыши. У каждого свое жилище, у Которо домом был лес.

Жена стала его будить: муж, вставай! Пришло время идти в лес. Которо встал и вышел на двор. Все покатились со смеху, теряя силы. Сане тоже смеялась до усталости.

Которо направился к лесу. Жена поняла, что если он сейчас уйдет, то никогда не вернется. Она окликнула его. Которо отозвался. Сане сказала, что он дан ей Аллахом и что если он уйдет и оставит ее с детьми, то как же им жить в этом мире, ведь они не похожи на детей других людей. Которо ответил, что это верно. Он позвал детей и каждому поочередно предложил следовать за ним в лес. И каждому он предлагал поступать так же, как и он. Которо выслеживал дичь, нападал на нее и убивал. Лев и леопард делали то же, каждый в свой черед, и получили напутствие отца поступать таким образом и впредь. Но Которо запретил им нападать на людей. У гиены ничего не получалось, и Которо обрек ее на питание падалью. Кошка же осталась среди людей, охотясь на мышей. Которо оставил детей и направился в лес. Сане пошла следом.

Которо добрался до поляны в лесу и здесь под невысоким, похожим на кустарник деревом кинкелиба остановился. Тут он и преобразился, выйдя из человеческого обличия и став горбатым термитом. Жена подошла к нему и тоже превратилась из человека в губастую лягушку, которая так и осталась стоять рядом. Такая судьба им была. Это — тайна. Можно спросить любого охотника, он подтвердит. Если услышишь от них, что они оставляют что-то Которо и Сане, то это значит: добром не кончится.

«Даже если завтра поутру увидишь на лесной поляне горбатого термита, то непременно рядом будет и губастая лягушка. Это он и его жена» — так кончается рассказ Амари Джара.

На первый взгляд увлекательная сказка, где переплелись обычные человеческие страсти, по сути, волшебные, но столь будничные, обыденные для самого духа повествования — превращения его героев, Которо и Сане, в животных. Самым необыкновенным, если верить рассказу, оказывается облик Которо. Но о нем практически ничего конкретного не говорится. Ясно только, что это какое-то невообразимое уродство, вызывающее у всех людей безудержный смех. Даже необычность детей Которо и Сане блекнет по сравнению с необычностью облика Которо: в общем, о том, что у двух людей рождаются дети, относящиеся к разным видам семейства кошачьих, говорится вполне буднично.

Если бы этот текст не был связан с деятельностью охотничьих союзов бамбара — почти закрытой для непосвященных полувойска организацией, если бы он не относился к святой святых этих союзов, если бы его герои не являлись предками всех охотников (в сознании самих бамбара), то рассказ Амари Джара так бы и выглядел просто увлекательной сказкой. Но в том-то и дело, что все эти «если» — отрицание бесспорного. Об этом разговор впереди. Пока же придется принять на веру, что история Которо и Сане — далеко не просто сказка и что пренебрежительное, непочтительное упоминание этих имен в присутствии охотника-бамбара может привести к роковым последствиям для насмешника. Охотники бамбара — люди суровые, необыкновенные: одной ногой они среди лю-

дей, другой — в царстве леса. Помыслы и поступки их неведомы простому человеку.

Но при чем же здесь Артемида?! И почему потребовалось столь далеко забираться на юг к экватору, чтобы продолжить разговор о белокурой богине?! В том-то и дело, что при чем. Даже беглое сравнение сказаний об Артемиде — Диане с историей Сане и Которо наталкивает на аналогии. Вопрос только в глубине этих аналогий, в их мотивированности, обусловленности теми же или сходными условиями. Причем, если в версии Амари Джара эти аналогии лежат не столь уж на поверхности, то есть еще одна версия предания о Санин и Контроне — малайского ученого Ю. Сиссе, в которой сходство попросту бьет в глаза.

В ней говорится, что Санин (Сане) — это сверхъестественное женское существо, обитающее в саванне (понятие это у бамбара неотделимо от леса) и занимающееся охотой. В то же время Санин как бы одновременно и хранительница животных. Не будучи никогда замужем и не познав ни одного мужчину, Санин породила Контрона. Она обучила его охоте и всем связанным с нею тайнам. Контрон проявлял большую привязанность к матери и хранил целомудрие. Он стал первым охотником и прототипом для всех охотников последующих времен. Санин и Контрон проводят время в саванне, занимаясь охотой и живя среди зверей <sup>29</sup>.

Как тут не вспомнить греческую Артемиду, как не вспомнить про гипотезу Дж. Фрэзера о божественной паре — Диане и Янусе, об Артемиде и Ипполите, чьи чис-

тые, целомудренные отношения неотрывны от совместного занятия охотой, от благополучия леса и преумножения его обитателей.

Конечно, изначально возможны и многочисленные возражения: и что между версиями Ю. Сиссе и А. Джара есть противоречия, и что вообще сопоставимы ли мифы столь разных частей обитаемого мира. Да, повод для сравнения достаточно формален. К основным совпадающим блокам относятся: лес, охота, сверхъестественное женское существо или пара с особыми, нетипичными отношениями между собой, близость к зверям — покровительство, превращения. Однако эти моменты скорее всего и выявляются во всех вариантах сопоставляемых мифов определяющими для развития их повествования, для мотивировок поступков персонажей и для отношения к ним античных греков и римлян или современных бамбара и родственных им малинке.

Уже предпринималась попытка выявить определенные исторические напластования в образе Артемиды. Есть историческая глубина и в версиях мифа о Санин и Контрон. Скорее всего, вариант А. Джара более архаичен уже по одному тому, что звери в нем непосредственно рождаются от людей, а люди по ходу действия превращаются в зверей, что для самого мифа вполне естественный, разумеющийся ход событий. Архаика проявляется и в том, что в нем меньше внимания уделено этической стороне отношений Санин и Контрона, нет выпадающей за рамки обыденного проблемы са-

мозарождения (Контрон сын девственной Санин) и т. п. Можно с большой долей уверенности сказать, что версия А. Джара — реальный зафиксированный образец архаического сознания и мировидения с минимумом чужеродных напластований. В отношении же версии Ю. Сиссе такой полной уверенности нет, и исключить следы влияния более поздних исторических эпох (и, в частности, культуры ислама) в ней нельзя.

Зато образ женского сверхсущества-охотницы в нем ярче, выпуклее, отчетливее, ближе к персонажу греческой мифологии. А более архаический вариант показывает историческую глубину сложения образа именно здесь, в конкретных условиях саванн Западного Судана. Образ этот живой, действующий и поныне, а посему и более достоверный, доступный живому непосредственному изучению и наблюдению.

Эта особенность западносуданского образа женщины-охотницы в изучении охотничьего пласта архаического сознания выгодно отличает его от образа Артемиды—Дианы, письменные свидетельства о которой крайне обрывочны. Артемида ушла из реальной жизни и мировоззрения, оставив лишь смутные воспоминания, расхожий штамп восприятия и материализованные следы в виде статуй, храмов, изображений на монетах и других памятниках. Ее история, особенно ранняя, видимо, куда более гипотетична, чем у Санин—Сане. Артемида оторвалась от своей среды, она перешла из утраченной живой культуры в культуру, существующую толь-



ко как книжная, искусственно усвоенная...

Совместное рассмотрение античных и западносуданских мифов об охотничьих покровителях крайне любопытно и поучительно. Они не только совпадают или подобны в основных блоках, но и дополняют друг друга, высвечивая этапы эволюции мировоззренческих систем, связанных с древнейшим занятием человека — охотой. С известной долей научной фантазии и риска, отвлекаясь от конкретной судьбы народов, культур и регионов и двигаясь при помощи своеобразной машины времени по временным и стадияльным срезам человеческой истории, можно сказать, что прекрасная белокурая греческая богиня охоты Артемида — она же Диана — кем только ни перебивалась на своем веку и где только ни появлялась в Старом и Новом Свете. И если начать распутывать этот клубок, то окажется, что в нем не один, а несколько концов. И потянешь за один — увидишь Медведицу с цепочкой следов из Зауралья, за другой — многогрудую азиатскую Мать, за третий — лягушку подле термитника на обезлесенном участке саванны: все ту же Санин со своим спутником Контроном. И можно найти еще множество других концов, за которые хочется потянуть. И потянется эта, другая, третья нить, и непременно возникнет вопрос: а разные ли это нити, свернувшиеся в один клубок, или это обрывки одной и той же, спутанные так, пока не найдется тот, кто размотает их и соединит разорванные концы, чтобы восстановился ход и черед событий, чтобы заговорила истина...

Глава IV

ДЕТИ ЛЕСА





Столица Республики Мали город Бамако, проспект Независимости. 22 сентября 1972 года празднование Дня Независимости страны. Только что по проспекту мимо трибуны, на которой находится глава государства и правительства Муса Траоре, другие официальные лица страны и иностранные гости, прошли колонны войск в пешем и моторизованном строю. В небе пронесли самолеты ВВС Мали. Замыкающая шествие, промаршировал военный оркестр. Вот-вот начнется демонстрация жителей столицы.

Однако что это? По проспекту, приближаясь к трибуне, движется большой с нарушающимся порядком строй людей необычного облика. При всем разнообразии вариантов их одежда напоминает военную униформу полевого и маскировочного типа. Это по преимуществу грубые хлопчатобумажные штаны — то полностью облегающие, то вроде галифе; рубахи прямого кроя без рукавов или со вшитыми рукавами; шапочки — то ромбовидные, то треугольные, то похожие на береты. Многие рубахи и головные уборы украшены амулетами — когтями зверей, птиц, небольшими рогами и оторочены бахромой.

Колонна движется ритмично, повинуюсь звучанию металлических трещоток и мелодии, выводимой на струнных инструментах (типа арф и гитар), и пению музыкантов. Воздух разрывают беспорядочные выстрелы холостыми зарядами. Это стреляют участники шествия. Над колонной висит сизое облако порохового дыма с медленно оседающими хлопьями разлетевшихся пыжей.

Вот колонна поравнялась с трибуной, и от нее отделилась группа людей и направилась к главе государства и его окружению. Под звуки музыки и трещоток люди в необычной одежде, оказавшиеся перед трибуной, начинают какое-то действие, за каждым этапом которого внимательно наблюдают на официальной трибуне. Находясь чуть поодаль, испытываешь немалые трудности, пытаясь разобраться, что происходит на асфальте перед высшими должностными лицами государства, чему они так оживленно и напряженно внемлют.

Несколькими днями позднее знакомые малийцы с восхищением рассказывали об огромном впечатлении, произведенном на президента во время парада и демонстрации этими необычными людьми. Выстрелом в воздух они, не целясь, подбили какую-то птицу, ударом руки об асфальт исторгли воду, другим ударом — разожгли костер. В дырявом калебасе птица была мгновенно сварена и преподнесена главе государства. Тот с радостью принял подношение и отведал его.

После этого колонна продолжила свой путь и под раскаты выстрелов покинула проспект, уступив место демонстрации жителей кварталов Бамако и работников государственных учреждений.

Что же происходило на площади перед трибуной и кто эти люди столь необычного вида и поведения?

Ответ и прост и непрост одновременно: это охотники, члены охотничьего союза Бамако и примыкающих к нему деревень. Но ответить так — это значит не сказать почти ничего. В праздничное шествие, которое само является своеобразным ритуалом, оказался органично включенным еще один — и очень древний — ритуальный проход членов объединения охотников, охотничьего союза — этой восходящей к далекому прошлому группировке мужчин-воинов.

Люди, находившиеся перед президентской трибуной в Бамако, так похожи на наших охотников и в то же время так отличны от них! И в Мали есть государственная система регулирования охотничьего хозяйства страны, есть и союзы охотников. Охотник-бамбара, как и любой охотник Мали, экипирован и вооружен. И дело даже не в том, что современная оснастка ему не по карману и поэтому у охотников Мали значительная часть снаряжения — ремесленного, ручного производства. Дело в том, что охотник в Мали, да

и в любой стране Тропической Африки, в силу одного своего занятия охотой занимает совсем иное положение в системе общественных отношений, чем его коллега в Европе и Америке.

Итак, охотники Мали, охотники-бамбара — «донсоу», кто они?

Сами себя они называют «детьми леса». Они образуют союзы «донсо-тон». Теоретически в них может вступить любой мужчина, желающий заняться охотой. Вне союза охоты не бывает. Даже когда европеец желает поохотиться в окрестностях Бамако или в других районах страны, где есть зарегистрированные государством охотничьи угодья, он вольно или невольно, осознанно или нет попадает под опеку и контроль местного союза охотников.

Но в союз все же принимают не каждого, и одного желания здесь недостаточно. Так же как и не одной охотой там занимаются, хотя все это в сознании населения сливается с понятием «охота».

Охотничий союз бамбара — это добровольное объединение людей с единой идеологической системой, моралью, этикой, ритуальными и обрядовыми действиями, с единым блоком эзотерической, недоступной для непосвященных информации, способами хранения, преумножения и передачи ее в процессе воспроизводства самого союза. Это — во многом тайное объединение воинов и промысловиков, колдунов и врачей, контролеров и вершителей судеб всего живого. Таково их понимание самих себя, своего назначения в том мире, в котором они живут.

Зачастую очень трудно определить: это

объединение религиозное или светское? Оно — продукт, носитель и инструмент воспроизводства архаического сознания в условиях нынешнего дня. Оно пронизано им насквозь. И в этом смысле каждый факт, относящийся к деятельности «донсо-тон», символичен, каждый шаг его участников вписывается в сложную систему этого мировосприятия.

Охотники — это элита. Это социально признанная интеллектуальная, военная, управленческая элита общества. Попадание же в нее — следствие и желания индивида, и соответствующих его способностей, связанных не столько с происхождением, сколько с индивидуальными природными и приобретенными качествами. Здесь и знания, и ум, и смекалка, и сноровка, и выносливость, но не менее важны крепость духа, самоотверженность, милосердие и многие другие моральные качества.

Вступлению в союз предшествует длительный период изучения предполагаемого кандидата, наблюдения за ним. Это может происходить и в семье, где есть охотники, там наблюдают за подрастающим мальчиком, постепенно привлекают его к охотничьей практике и приучают к охотничьим нравам. Но это может относиться и к посторонним лицам: членам соседних семей, чужакам и т. д. Мне самому довелось пройти через подобную практику, убедиться, насколько неназойливо, деликатно охотники присматривались и делали предложения «оформить свои отношения с союзом». Доверие союза — вещь очень

серьезная, ответственная, а обманувший его карается достаточно сурово. В отношении провинившегося речь идет не о простом формальном исключении из союза, а о полной или частичной «нейтрализации» бывшего собрата по союзу с гарантией неразглашения его тайн. Это может быть и физическое устранение человека, и различные способы воздействия на его психику: запугивание, провоцирование провалов памяти и т. п.

В центре мировоззренческой и культовой практики охотничьих союзов бамбара стоят воплощения сил природы — Санин и Контрон. Вступить в союз охотников — это значит признать верховенство над собой его духовной, идеологической власти, идущей от Санин и Контрона. Внутри союза почти ничего об этих персонажах не говорится напрямую, все намеками, образами, обозначениями. Таковы законы магии, законы союза, законы эзотерического корпоративного объединения. О вступлении в «донсо-тон» здесь говорят: «Не брила Санин ни Контрон ма» («Я склонился перед Санин и Контроном»). Но поскольку и сами имена покровителей союза покрыты тайной, то и произнесение их все запрещено и в своей среде, и тем более в присутствии непосвященных. Когда нет уверенности в членстве собеседника в союзе или когда хотят уточнить, где, когда, при каких обстоятельствах произошло посвящение, то задается вопрос: «Э брила кунго ма?» («Ты склонился перед лесом?»)

Между миром людей и миром леса, при-

роды — вражда, переплетенная с сотрудничеством. Охотник как бы посредник между этими мирами. Мифы о Санин и Контроне из предыдущей главы — яркая иллюстрация этого. Но в сознании людей в этом двойственность положения охотника: он и порождение леса, его заступник, радатель благоденствия его земных, подземных и воздушных обитателей, но он и воин, добытчик, убийца.

Я сознательно употребил это последнее слово: «убийца». В нем заключено очень многое для понимания феномена охотников в этой культуре, для понимания психологии и ценностной ориентации архаического сознания, раннего этапа формирования религиозных воззрений.

Еще нет представлений о Боге или о богах, жизнь воспринимается, вероятно, как некая материальная субстанция — на языке бамбара «ни», — как один из компонентов сущего, как своего рода «овеществленное дыхание». Она есть данность, часть объективного мира и каждого из составляющих его элементов. Покушение на «жизнь» — это покушение на один из фундаментальных принципов существования мироздания: принцип уравниваемости, баланса разных сил и явлений. Такова важная черта архаического сознания.

Собиратель, земледелец, ремесленник в процессе своего труда, повседневной жизни в несопоставимо меньшей степени, чем охотник, соприкасается с необходимостью обрывать жизнь других существ, но для охотника это естественное занятие, необ-



ходимое условие его деятельности. Причем профессионализм его как раз и заключен в умении наиболее быстрым и эффективным способом прервать жизнь своей жертвы.

Это также имеет свою идеологическую подоплеку в недрах охотничьих союзов. Помимо «ни» — жизни, все сущее обладает хранимой в его недрах энергией «ньяма», которая, высвобождаясь из телесной оболочки при прерывании жизни, становится вредоносной, мстящей за разрушение изначальной целостности, уравновешенности своего носителя. Чем больше мучений жертвы, чем труднее расставание с жизнью, тем значительнее высвобождающаяся энергия «ньяма», тем опаснее ее будущее воздействие на людей, на равновесие и порядок в мире.

Охотник должен не только знать все это и уметь соразмерять свои действия с результатом, но и обладать индивидуальными качествами, обеспечивающими успех подобных действий, гарантии их безопасности для окружающих, для всего мира в целом. Об этом я уже говорил, но в связи с повседневным взглядом на феномен охотника в архаическом обществе.

То, что запрещено для земледельца, ремесленника, собирателя, для охотника — норма, норма распоряжаться чужой жизнью. Иначе он не сможет быть охотником, он не сможет убить. И социальная норма прощает ему такое убийство, даже ставит его в заслугу. Соответственно у охотников — особая мораль, особые нравы, ценности. Все это делегировано ему родом за-

нятий обществом, природой или в данном случае лесом, где он живет, где он — дома, где он — в своей стихии. Миф о Санине и Контроне из предыдущей главы здесь вновь выступает убедительной иллюстрацией.

Положение охотника — это заведомая частичная отрешенность от мира людей, жизнь с непохожими проблемами, жизнь как бы в другом измерении. И здесь не только профессиональные навыки, продиктованные необходимостью понимать голоса леса, птиц, зверей, читать следы, предсказывать погоду, владеть тактикой индивидуальной или коллективной охоты. Здесь иной образ жизни, иное мировосприятие и самовосприятие в несравненно большем, чем у других общественных групп, единстве, *неразрывной связи с природой*, с лесом.

При этом сознание охотника, а вслед за ним и всего общества в целом, в рамках действия архаического сознания, переносит на мир леса, мир зверей представления о тождестве или подобии их образа жизни образу жизни людей в прямом или обратном соответствии: то есть у зверей все устроено по аналогии с людьми, но либо значительно лучше и справедливее, либо, наоборот, со знаком минус. Так, в качестве морали, например, зверям может приписываться человеческая антимораль. Обилие сказок о животных у бамбара и у других народов — яркое тому свидетельство.

Вхождение в охотничий союз сопряжено с соответствующим обрядом посвящения, ритуальной трапезой, включающей, как правило, и алкогольные напитки. Посвяща-

емый делает ритуальное приношение орехов кола, курицы и т. д.

За неофитом закрепляется наставник, учитель — «донсо-карамого», который лично отвечает перед союзом за обучение, поведение и успехи вновь принятого в союз. Принятые проходят нечто вроде послушнического стажа, в ходе которого они узнают от учителя — и в беседах, и во время скитаний по лесам — основы охотничьего мировоззрения и охотничьей практики. Таким формальным членство в союзе охотников остается до поры, пока неофит не убивает собственноручно какое-либо более или менее крупное животное, предпочтительно млекопитающее. После этого он, как правило, становится полноправным членом союза, подтвердившим свой статус охотника.

Несмотря на формальное равенство и братство членов охотничьего союза как детей леса, как потомков Санин и Контрона, а идеологически эти предки и сами выступают как живые брат и сестра (или по другой версии мать и брат) охотников, внутри союза существует иерархия, система объединения различных категорий членов союза. Прежде всего это разделение на послушников, учеников — «донсо-дену» и уже подтвердивших свой охотничий статус «донсо-ба».

Но и уже сложившиеся охотники также образуют группы по возрастающей шкале престижности. Причем следует отметить, что иерархия эта воспроизводится, естественно, без особых уставных или каких-то

иных условий, как сама собой разумеющаяся, без видимых усилий и ритуалов. Собственно ритуалом, связанным с переходом на очередную ступень этой иерархии, является сам охотничий подвиг члена союза: удачный промысел того или иного животного и необходимые при этом магические действия. Сама же иерархия проста: «добывший антилопу» (и других травоядных), «добывший хищника (кабана, леопарда, льва)», «добывший бегемота, слона» и т. д. вплоть до ступени «охотника-воина»<sup>30</sup>.

Эта иерархия, эта лестница — более престижная, чем управленческая. На вершине ее стоят заслуженные, многократно подтвердившие свое охотничье умение, свою искушенность в идейных основах союза, свою верность этическим требованиям. Это «симбоны». О них еще речь впереди. Здесь же следует сказать, что это элита охотничьего союза, его мозг, его направляющая сила. Это те, кто организует и контролирует деятельность союза, кто имеет право решающего голоса на всех его собраниях. Но это только те, кто лично и бесспорно заслужил свой особый статус среди равных себе.

Помимо этой — сравнительно прямой — лестницы прав, положений, престижа в недрах союза имеется еще особая ветвь, которую образует группа музыкантов и сказителей, хранителей истории и фольклора охотничьего союза — «донсо-джелиу», или «гриоты охотников». Именно они создавали музыкальный и песенный фон при проходе колонны охотников перед президентской трибуной на параде в честь Дня Незави-

симости Мали. Гриоты охотников — это своего рода носители памяти охотничьего союза. Это люди, пользующиеся нередко не меньшим уважением, чем «симбоны», а иногда и сами оказывающиеся «симбонами», так как деятельность их как музыкантов и сказителей неотделима от собственно охотничьей практики.

Жизнь охотничьего союза насыщена и разнообразна. Но основной пик его активности приходится на сухой период, который продолжается около полугода (от ноября — декабря до мая). Сама изменчивость этой активности, включающей и собственно охоту, и обряды, связанные с ее началом и концом, и мемориальные ритуальные действия, представляет специальный интерес. В ней особая связь природы и общества, их согласованность.

В дождливый период, в бурное время полевых работ дают урожай не только культурные растения, но и приносят приплод дикие обитатели саванны. Традиция не поощряет охоту в это время. Сами же охотники, никогда полностью не порывающие с земледелием, в эти месяцы выращивают на полях с мотыгой в руках зерновые культуры, основу питания на предстоящий год.

Сухой же период — это время резкого сокращения полевых работ и оживления на поливных огородах, когда мужчины уже меньше заняты хозяйственными делами по обработке земли. Но в это время происходит увядание в природе: опадает листва деревьев, жухнет, сохнет трава, иссыкают источники.

Сухой сезон — охотники выходят в лес, в саванну. Этот выход организован, соответствующим образом обставлен: происходит «открытие леса». В празднике участвуют все жители окрестных деревень. Охотничий союз проводит важную и во многом символическую акцию, в которой реализуются представления архаического сознания о двойственности окружающего людей мира: природа невозделанная, «дикая», существующая вне людей, то есть сама для себя (если так можно выразиться), и природа очеловеченная, включенная в систему человеческого бытия, служащая человеку. Эти миры находятся во взаимодействии, перетекают один в другой, конфликтуют один с другим. Связующим же звеном между ними, регулятором этих взаимодействий являются сами люди. Что касается леса, саванны, связь осуществляют охотники, члены охотничьего союза, а через них и сам союз, выступающий посредником между обществом и его неочеловеченным природным окружением.

Видимо, мировоззрение, которое было присуще охотничьим союзам, еще не знало деления природы на стихии (огонь, вода, земля, воздух и т. д.), то есть в нем отсутствовал даже зародыш натурфилософских воззрений. Подобный взгляд возник у тех же бамбара, но исторически много позднее, сложившись в мировоззренческую систему других тайных союзов, опирающихся на земледелие, кузнечное дело и существующих параллельно с охотничьими.

Итак, в дождливый период для людей в центре внимания мир самого человека,

очеловеченного пространства, люди как бы замыкаются в себе, в своих проблемах. Может быть, можно даже говорить о центростремительных процессах в повседневной жизни, о сплочении социумов. В сухой период, с прекращением дождей картина обратная: «лес открывается», люди разбредаются, проникают в царство природы, расширяют очеловеченное пространство. И так из года в год — постоянный круговорот, постоянная смена тенденций на противоположные по мере смены времен года.

Охотничьи праздники и ритуалы, знаменующие эту смену, служат и сегодня важным инструментом идеологического воздействия союзов на самих охотников и на широкие слои населения. Кстати, известно, что руководство страны имеет неофициальные постоянные контакты с лидерами союза охотников в окрестностях столицы — Бамако. Известно также, что особо высока доля охотников — членов охотничьего союза — в армии, и тут армейская иерархия нередко не совпадает с охотничьей и приводит к деформациям в уставных отношениях военных.

Конечно, такая специфическая роль охотников и их объединений в жизни общества свидетельствует о *сохранении влияния архаических общественных структур и архаического общественного сознания в нынешней действительности*. Для непосвященного наблюдателя это выступает как колорит страны, как экзотика. Но это реальность, реальность значимая, с которой нельзя не считаться.

Думаю, что для большей наглядности сказанного в этой главе в нее можно ввести дневниковую запись о необрядовом представлении охотников Бамако.

### «Охотничье бдение»

8.09.80 г. Бамако. Сегодня я был приглашен принять участие в представлении, даваемом охотниками в расположении так называемой «деревни Кибару». Это комплекс построек, большинство которых имитирует традиционные жилища различных областей Мали, сооруженный вблизи гостиницы «Амитье» для проведения мероприятий по программе борьбы с неграмотностью в 1974 году.

На этот раз представление охотников — «Охотничье бдение» — было приурочено к празднованию 8-й годовщины создания Национальной дирекции функционального образования (ДНАФЛА) и газеты «Кибару». В мероприятии ожидалось участие высокопоставленных особ из политического и государственного руководства страны, министров, дипломатического корпуса, приглашенных и зрителей. Билеты достать было очень непросто.

Все проходило на открытом воздухе. Начало «Бдения» намечалось часов на 8 вечера при электрическом освещении.

В девятом часу прибывают главные официальные лица. Некоторое время —



замешательство, официальные речи. Снова пауза и замешательство. Наконец начинает не очень стройно и ладно звучать музыка, исполняемая на донсо-нкони. Из мрака на сцену выходит группа мужчин в охотничьих одеждах. Большинство из них с ружьями.

Они двигаются в полуприсяде, ритмично, под музыку поднимая и опуская таз. Движение охотников напоминает движение насекомого богомола на листке или стебельке растения.

Группа движется гуськом, постепенно замыкаясь в круг. В завершение пролога вперед вышел старик в охотничьей одежде и в охотничьей шапке в виде берета, украшенной парой рожек, возможно, антилопы манкалани. Он приседает, временами держит палку-трость подобно ружью. При этом он озирается по сторонам, как бы выискивает что-то в пространстве перед сценой. Старик, видимо, многим знаком: слышны выкрики приветствия, аплодисменты.

Быстрый темп и ритмичность музыкального сопровождения создают тревожное ощущение. Металлический скрежет синзана и подвывания солистов усиливают это ощущение.

На сцене новая, вокальная, группа. Теперь почти все охотники сидят на сцене, образуя круг, разомкнутый к зрителям. В середину его входят два музыканта, охотника-гриота — донсо-джелиу. Они обходят всех находящихся на сцене и поименно приветствуют их. При этом исполнитель на донсо-нко-

ни называет их имена, кратко и шутливо восхваляет названных. Затем он выводит на середину площадки шесть охотников, которые в песне рассказывают слушателям о «моральном кодексе» охотника.

Наконец эта группа рассказывает. Появляются два охотника. Исполняется танец. Один из танцующих заряжает со ствольной части свое ружье, забивает в него шомполом пыж, после чего начинает выделывать с ружьем разнообразные фигуры, в частности, держа ружье одной рукой над головой, размахивает им подобно копьё. В один из моментов танца, подняв ружье вверх вертикально, охотник нажал на спусковой крючок. Раздался выстрел, знаменуя завершение танца.

Из мрака на освещенную часть сцены выходит человек, из одной щеки которого торчит тупым концом «бандига» — острый металлический стержень, служащий для расчесывания головы и плетения косичек, составляющих элемент традиционных причесок. Он напоминает стилет и может служить колющим оружием. Из ранки к уголку рта и на нижнюю челюсть стекает струйка крови. Она кажется неправдоподобно алой и густой. Охотник показывает публике свои ладони, на которых также видны широкие пятна того же цвета. Предполагается, видимо, что ладонь окровавлена.

Соседи-малийцы пересказывают мне на бамбара слова из исполненных уже песен. Впрочем, их и песнями-то в полном смысле назвать нельзя. Они чем-то напоминают русскую частушку.

Если у тебя нет хорошей жены, ты не будешь вкусно  
есть.

Громкий разговор и песня — не одно и то же.

Многие разговаривают, но это — не песня.

Один человек не в состоянии устроить всю страну.

Если есть два друга, то один должен быть над другим,

Иначе не понять им друг друга.

Чем ярче они, тем труднее понять им друг друга...

По ходу представления в момент относительного спада активности на сцене на нее вышла из зрителей женщина и исполнила несколько па танца. Стали высказываться на сцену и другие зрители. Звучат слова той же песни:

Жизнь одного царя не знаменует конец всего света.

А затем поется:

Человек должен бояться охотника. Охотник — это ведун, он знает деревья, он знает воду, он знает зверей, он знает лес.

Если лес захватил тебя, если ты получил пищу, ты заговоришь.

На сцену выходит старик. Он танцует несколько гротесково те же па, что и охотники. Песня продолжает звучать:

Многие носят штаны, но не все они — мужчины.

Много обладателей штанов, но мало мужчин.

Много людей, но мужчины — (лишь) охотники.

Обладатели штанов не одинаковы.

Владелец песта (женщина. — В. А.) и владелец ружья  
(мужчина. — В. А.) — не одно и то же.

Смерть ломает многое хорошее.

Когда ты боишься, с тобой всегда случаются  
несчастья, —

продолжает звучать голос донсо-джелиу.

Затем на сцену вышли трое охотников и два музыканта — донсо-джелиу. Музыканты восхваляют каждого из этих охотников по отдельности, перечисляют их подвиги.

Выясняется, что один из гриотов — слепой. Сосед рассказывает мне о необычной силе слов этого гриота. Так, кто-то случайно или по злему умыслу рискнул вскользь обидеть его. Слепой гриот произнес что-то такое, что нога обидчика приросла к земле. Далее сосед стал говорить о страхе, внушаемом охотниками окружающим. Женщины особенно боятся охотников. Ведь это люди необыкновенного склада, живущие особой жизнью, особым миром интересов и чувств.

Теперь под луч света выходят еще трое охотников. Один из них держит обеими руками за хвост небольшого крокодилчика, около метра длиной. Животное прогибается дугой, стремясь ухватить охотника за руки. Это не удается. Охотник, поворачиваясь от одного ассистента к другому, выделяет с извивающимся животным всякие фигуры. Публика восхищена.

Укротителя крокодила сменяет глотатель огня. Это тот же охотник, что протыкал себе щеку, а затем и язык «бандигой». Теперь он что-то засовывает себе в рот и поджигает. Старик охотник, поворачиваясь из стороны в сторону, берет горящую солому и паклю и кладет себе на голову. Сосед обращается ко мне: «Ты видел, огонь не сжег его голову!» После этого он спросил меня, верю ли я во все это и, в частности, в то, что вижу. Я поспешил подтвердить, выразив восхищение умением охотников на сцене. Тогда он стал с жаром объяснять, на что еще способны эти люди. Например, они могут вызвать из стены воду и т. п.

Старик берет маленькое ружье, а моло-

дежь из числа охотников по очереди подходит к нему и касается рукой ложа. Затем на сцену выходят три женщины — вероятно, жены охотников. Они одна за другой приближаются к старику с ружьем и преклоняют колени, после чего возвращаются на свои места.

Сосед поясняет, что старика зовут Муса Кулибали, что он — «сиги-фага донсо», то есть охотник на буйволов, «сома» — человек, наделенный магической силой. Он уже слишком стар и оставил охоту. Звучит его «фаса» — восхваление, произносимое гриотом: «Он оставляет свое место. Он исполнил свое время. Теперь время другим. Если человек, постарев, многое познал, он может управлять другими людьми. Старший брат, постарев, управляет младшими, младший, постарев, — детьми».

Сосед, заметив мой интерес к охотничьей тематике, говорит, что я не могу слишком входить в это. Тогда придется изменить весь образ моей жизни. У охотников совсем другой, непохожий, «мистический мир».

Представление продолжалось бы, видимо, еще, несмотря на то что зрители начали понемногу расходиться. Но тут внезапно, без предупреждения отключили электричество. В Бамако это, увы, не редкость. Все погрузилось во тьму под фосфоресцирующим сиянием звезд. Зрители и охотники смешались в единой толпе, направившейся к выходу. Было далеко за полночь.

Глава V

СИМБОН-ЖИВОЙ ПРЕДОК





**И**так, «симбоны» — высшая ступень иерархии охотничьих союзов, их элита. Это люди, удостоившиеся самого почетного, наипрестижнейшего для любого охотника титула. Это люди, чье имя переживет их и будет передаваться из поколения в поколение. Это гордость любой семьи и любой деревни, гордость края, страны. Кто они? Что о них думают? Как ими становятся? Что впереди? Попробуем разобраться.

Прежде всего, что значит слово «симбон»? Утверждают, что оно восходит к предку легендарного героя народов манден Сундиаты — Мамади Кани. Этот предок изобрел свисток охотников под названием «симбон», и слово это как титул стало присваиваться выдающимся охотникам<sup>31</sup>. Конечно, здесь налицо всего лишь легенда, и привязка слова «симбон» к престижному имени героя вряд ли говорит о большем, чем о глубокой древности этого слова и связанных с ним явлений и представлений. Сама этимология слова «симбон» весьма

затруднительна, однако можно высказать предположение, что компонент «син» или «си» связан с понятиями «жизнь, преемственность, потомство» или, более конкретно, «грудь, молочная железа людей или животных». Второй компонент этого слова – «бон», возможно, имеет одно из двух значений «прерывать, убивать» или «производить ритуальные возлияния». Так или иначе, ясно одно – это слово отражает магические представления о связи природы и общества, особую роль охотника как человека, способного вмешиваться и нарушать естественный жизненный цикл живых существ. Об этом же говорит и то, что этот термин может служить обозначением обряда погребения охотника, а также и обозначением гимна в честь выдающегося охотника<sup>32</sup>.

Вероятно, титул «симбон» близок по применению с определением «сома», которое упоминалось в связи с распорядителем «охотничьего бдения» Мусой Кулибали. Оба термина обозначают одну и ту же группу охотников, которая стоит во главе охотничьих союзов. При этом сома оттеняет, подчеркивает магическую сторону деятельности охотника – колдовство, знахарство, прорицание, а симбон – собственно охотничью практику и его социальную роль. И по настоящее время сома занимаются наряду с охотой гаданиями, врачеванием и прочим. В этом качестве охотники, в первую очередь сома, выступают в качестве носителей древнего мировоззрения и магической практики, чуждой идеологии ислама.



Факты говорят об исключительной социальной значимости симбонов и сома в общественной жизни, в том числе и за пределами охотничьих союзов. Эти специфические охотничьи титулы являлись атрибутом значительной части, если не всех правителей Древнего Мали и империй бамбара Сегу, Каарта и др. Охотники, обладавшие этими титулами, зачастую выступали брачными партнерами женщин из семей высшей знати.

Симбон — это прежде всего охотник на крупных животных (слонов, буйволов, львов и т. п.). Отражение статуса такого охотника можно найти в титулах правителей. А титул «сома» входит в так называемый девиз родовой группы Кулибали, составлявшей вершину социальной иерархии бамбара. Этот девиз, представляющий длинную формулу, включает перечисление деяний, метафорических сравнений (в том числе и отождествлений с табуированным животным данной общности) мифического предка Кулибали. Ему уподобляется каждый живущий ныне Кулибали. Одним из первых в девизе упоминается титул «сома». Значительная часть местных легенд о происхождении этнических и социальных групп, «королевств» и «империй» связывает их название с деятельностью выдающихся охотников. Такова, например, история Древнего Мали, начиная с сюжета о предках героя этноса Сундиаты (с отцовской стороны), которые были царями-охотниками, сюда включены обстоятельства брака отца Сундиаты с его матерью Соголон Чеджугу, черты которой

явно переплетаются с образом буйволицы — тотемного животного. Сам образ сложился, вероятно, еще на охотничьем этапе северных манде — предков малинке и бамбара. Сундиата, создавший Древнее Мали, был предводителем воинов и одновременно выдающимся охотником, снискавшим титул «симбон». Точно такими же выдающимися охотниками были и легендарные основатели «империй» Сегу и Каарта, Бирма и Ньянголо Кулибали и многие другие.

Чтобы понять, кто такие симбоны, надо помнить, что в сознании земледельцев охотники — хозяева леса. Мир леса полон опасностей, и только для охотников он — их дом. От земледельцев, как уже говорилось, охотников отличают особые знания, которые считаются магическими.

Но есть еще один очень важный момент в воздействии охотников бамбара, и в первую очередь симбонов, на свое окружение. Это то, что в сознании как самих охотников, так и земледельцев, ремесленников, гриотов бамбара заслуженный охотник в наибольшей мере соответствует жизненному идеалу мужчины, который на языке бамбара выражается словами «чее дафален», то есть настоящий мужчина. Состояние «чее дафален» достигается человеком только к старости. Но в качестве идеальной жизненной модели оно прививается с детства. Чее дафален — это человек большого жизненного опыта и знаний, житейских и магических, достигнутых не только долголетием, но и через многоступенчатую систему посвящений. В поведенческой модели «чее дафален»

преобладают следующие требования: умение держать себя в руках, немногословность, способность к иносказаниям, твердость характера и многое другое, в частности готовность к самопожертвованию, верность слову, супружеская верность и воздержанность в половой жизни. Следуя этому образцу, человек достигает всеобщего уважения в старости, то есть примерно к шестидесяти годам. Причем престиж этот требует постоянного подтверждения и периодических публичных признаний его.

Итак, симбон — это заверченный мужчина, это воин, человек, оказывающий сопротивление злу, насилию, произволу, откуда бы они ни исходили. Он — образец бесстрашия, многократно проявивший храбрость как в единоборстве с врагами, так и в борьбе один на один со страшными, кровожадными зверями (львами, леопардами, крокодилами и пр.).

Симбон в глазах его окружения, простых земледельцев, — это получеловек — полусверхъестественное существо (аккумулятор, генератор и распорядитель магических сил природы), получеловек-полузверь (образом жизни своей и способностью перевоплощаться связанный с обитателями леса, подобный и уподобляющийся им), полуживой-полумертвый (стоящий между жизнью и смертью, постоянно рискующий собой, но и подвергающийся смертельной опасности своих врагов — людей и зверей). Таков он, симбон, живой носитель «божественного», «звериного», «человеческого», сочетающий все это в себе одном, служащий людям и

обществу защитником, кормильцем и образцом для поклонения и подражания.

Опытный, искусный охотник хранит всю информацию о мире природы, мире леса, все знания о «добром» и «злом» в этом мире, полезном и вредоносном для людей. С этим связаны знания и навыки охотников в сфере врачевания. Лечат при помощи лекарственных растений, которые они умеют находить, собирать и применять, а также разными способами мануальной терапии и другими приемами механического и энергетического воздействия на пациентов. Эти знания — прямое следствие и практического знакомства охотников с анатомией млекопитающих, в частности приматов.

На этой же эмпирической, казалось бы, почве базируется и фундаментальное представление, особенно близкое охотничьей среде и во всевозможных образах формулируемое симбонами, о материальной близости, если не тождестве, людей и животных. Это представление распространяется не только на физическое, физиологическое, но и на психологическое начало. В фольклоре охотников, как упоминалось, к ним добавляются и социальные, и даже мировоззренческие аспекты. Все эти знания симбоны хранят, формулируют и передают молодым членам союза охотников. Именно эти знания делают охотника удачливым в промысле и в бою, обеспечивают его неуязвимость.

Необходимо указать на еще одно обстоятельство, очень важное для понимания роли симбонов в формировании тради-

ционных мировоззренческих стереотипов.

Охотники помимо охотничьих союзов входят, как правило, еще в ряд тайных союзов, характерных в первую очередь для бамбара и непосредственно с охотой не связанных. При этом каждый отдельный человек может участвовать параллельно в нескольких союзах и соответственно двигаться вверх по ступеням посвящения сразу в двух и более замкнутых эзотерических объединениях. При этом каждый из таких отличных по структуре и содержанию культов и идеологии тайных союзов создает свою систему связей с разными сторонами жизни общества, воздействуя на них, организуя и регулируя их своими средствами. Вследствие того что охотничий союз открыт только для занимающегося практической охотой, а прочие тайные союзы для всех (в зависимости от пола и возраста), охотники заведомо имеют более разносторонние общественные связи, чем «неохотники».

Охотник, удостоившийся за свои охотничьи подвиги титула «симбон», фактически еще при жизни завоевывает право на бессмертие: он причисляется фактически к лику предков и после смерти становится объектом соответствующих ритуальных действий, включающих и жертвоприношения, и поминовения в разных по степени сакрализации формах (обрядов, театрализованных действиях, эпических сказаниях и песнопениях). Именно в этом проявляется общественное признание достижения им статуса «завершенного мужчины» — завет-

ного идеала и цели любого мальчика бамбара и малинке, стремление к которым закладывается с детства в бытовых и публичных выражениях общественного мнения.

Чтобы разговор о симбонах был предметнее, обратимся к обряду «симбон-ши» («симбон-си») — «ночному бдению симбонов», на котором мне довелось присутствовать в деревне Нафаджи в марте 1981 года.

Деревня эта, хоть и расположена всего километрах в двадцати от столицы Мали, но из-за отдаленности от дороги на Сиби может с полным основанием рассматриваться как малийская «глубинка». Типичное поселение Западного Мали — группки саманных хижин с соломенными коническими и пирамидальными крышами под высокими кронами деревьев. Каждая группка построек — жилище одной большой семьи — взрослые братья живут совместно с женами и детьми одним хозяйством. Сотня-две метров отделяет такие скопления домиков одно от другого. Довольно просторная площадь для общих собраний, здесь же небольшая мечеть. Тропинки, уходящие в лес, в саванну, к другим деревням. Так выглядит Нафаджи — основное место действия обряда «симбон-ши», посвященного памяти симбона Гимба Кулибали, уроженца этой деревни, умершего семью годами ранее.

Я приглашен на это торжество коллегами из Института гуманитарных наук Мали. Прибытие в Нафаджи — в субботу, 21 марта 1981 года. Празднество начинается на следующий день, в воскресенье, и продлит-

ся сутки, а пик его падает на начало понедельника — особого, магического дня в календаре бамбара. Мы расположились в семье симбона Сине Кейта — руководителя обряда.

Далеко за полночь на пятнистой рыжей шкуре перед горящим костром сидят старики и обсуждают проблемы — повседневные и непосредственно относящиеся к предстоящему празднеству. Пространство как бы сомкнулось над головой и вокруг костра. Все звуки, очертания предметов, удаленных от собравшихся у костра, как будто в другом измерении, в другом мире. Оттуда ухают ночные птицы, поскрипывают под дуновениями ветра деревья. Здесь — ровный, спокойный разговор на фоне потрескивания горящих веток.

Начало обряда неожиданно пришлось отложить в связи с печальным обстоятельством: ночью скончался один из жителей деревни и сначала нужно было похоронить его.

После похорон в 10 часов утра во дворе собрались охотники и приглашенные: семья симбона Гимба Кулибали, его потомки, братья, вдовы... Все охотники — либо в специальных охотничьих одеждах, либо с какими-то предметами, указывающими на их причастность к охоте: оружием, свистками, опахалами из хвостов животных и т. п. Гости расположились по сторонам от охотников, составляющих компактную группу.

Посреди двора нагребли кучу мусора, которую затем полили водой из соседнего

колодца. Охотники разбились на две группы: одна расположилась около полуразрушенной округлой хижины с голыми стропилами крыши, вторая — у другой, уже обитаемой хижины.

Один из охотников — Куйяте — резко свистнул в свисток. Одновременно раздались свистки других охотников. Зазвучала музыка, исполняемая на донсо-нкони и сопровождаемая свистками с разных сторон. Внутри заброшенной хижины находятся старики. Они что-то делают, сидя на корточках у восточной стены. Старики поднимаются. Мне объясняют, что в хижине совершилось жертвоприношение: бросались для гадания и жертвы орехи кола, были обезглавлены куры.

В группе охотников началась стрельба. Из рук в руки переходит бутылка с порохом. Его для обряда предоставила охотникам семья симбона Гимба.

Все выходят из хижины. Вход в хижину загораживают ветками. Птицы (белые петух и курица) лежат у входа. Охотники уходят, вслед за ними уходят и гости. В 10.30 мы возвращаемся в дом Сине Кейта. В Нафаджи продолжают прибывать охотники, некоторые из дальних деревень, включая Кангаба, а это 70—80 километров отсюда. Сейчас все разошлись по домам в ожидании «выхода в лес». Нас предупредят. В 11 часов выходим на восточную окраину деревни. Здесь под высокими манговыми деревьями освобождена площадка метров 15 на 20. Она подметена. На краю ее на положенных наземь ветках сидят человек восемь охотни-



ков, один сидит на циновке. Мне говорят, что это обычный охотников: они не садятся на голую землю.

Затем нас зовут срочно вернуться к дому: принесли в подарок очень большой кусок мяса. Это шея убитого накануне гиппопотама. Тем временем началось действие. Под звуки донсо-нкони в центр выходит старик с палкой, которую он держит за концы обеими руками. Он в черных очках и в обычной одежде. Но это охотник. Сделав несколько па, он возвращается на место. Музыканты поют дуэтом: «Донсо ма ньи!» — «Охотник плохой, опасный (человек)!»

Для танца выходят два пожилых охотника. Двое помоложе приближаются к ним, почтительно склоняются и берутся по очереди обеими руками за колено и голень танцующих. Потом аналогичная сцена повторяется многократно.

После этого начинают перечислять подарки и приношения, сделанные союзу: деньги, мясо и пр. Говорят, что мясо будет передано в семью Гимба Кулибали, а потом все будут его есть.

Женщины из деревни принесли пищу и ушли. Все приступили к трапезе. Затем возобновляется песня. Выходит танцевать Баги Конате — охотник из деревни Каласа в округе Сиби, известный симбон. Надо отметить, что почти все присутствующие неохотники — мальчики разных возрастов. Ни женщин, ни даже взрослых мужчин среди гостей — нет. По дороге к этой площадке один мужчина, житель деревни, сказал мне, что боится идти к охотникам.

Подходят все новые и новые охотники. Они ломают свежие ветки и бросают их под ноги некоторым из присутствующих со словами: «Карамого, н'би сон!» — «Учитель, (прими в знак) моего почтения!» Мне говорят, что таков обычай и так выражается иерархия в союзе.

Исполняются маана — хвалебные песни. Объектом восхвалений становятся поочередно некоторые из присутствующих, в том числе Баги Конате. Они выходят в центр площадки и под пение гриотов исполняют танцевальные па. Объектом маана становлюсь и я. Приходится выйти на площадку и исполнить что-то имитирующее охотников. Вскоре произошла общая заминка в действии. Поводом послужило исполнение джанджо — гимна выдающихся охотников и воинов. Только симбоны имеют право танцевать под его ровные величавые звуки. Баги Конате предупреждает меня не выходить для танца, поскольку он «плохой, опасный». В это время в центр площадки направился Сине Кейта — руководитель всего праздника, глава охотничьего союза и наш непосредственный хозяин. За ним последовали еще трое, включая и самого Баги Конате. Сине Кейта был предельно важен, сосредоточен, напряжен. Вдруг он резко остановился, прекратил танец и вернулся на свое место расстроенный. Случилось замешательство, в ходе которого нас попросили удалиться под каким-то благовидным предлогом. Позднее же выяснилось, что Сине Кейта заявил, будто кто-то из присутствующих желает ему зла, что давно никого

не призывали к ответу, но что в этот раз подобное не сойдет с рук, что кому-то придется «отрезать хвост», то есть кто-то жестоко поплатится за совершение чего-то недозволенного (без конкретизации). Все это говорилось без нас, приглашенных. Вообще, похоже, что это было закрытой частью мероприятия. И, судя по разговорам, Сине Кейта плакал, когда вернулся на место после испорченного джанджо.

В 16.50 нас снова пригласили для присутствия на церемонии торжественного входа охотников в деревню после дневного пребывания вне ее пределов.

Колонна охотников входит во двор семьи Кулибали. Охотники обходят кругом кучу мусора. Обойдя ее, строй рассыпается. Охотники начинают по очереди подходить к хижине, где поутру совершалось жертвоприношение, и, склонив ружье, стреляют вовнутрь ее и в проход за домом.

Мясо положено на циновку: большие куски отдельно, малые — в стороне. Все охотники расселись, освободив площадку. Слева от входа в хижину появляются калембасы и козленок черной масти, затем охотники разбирают вход в хижину. Мне объясняют, что это загон для скота. Первым туда входит Сине Кейта. За ним следуют старики, которые перед этим шли в церемониальной цепочке впереди гриотов. Один из распорядителей церемонии, охотник Куйате, выходит вперед и говорит несколько слов о симбоне Гимба. Остальные охотники присаживаются на корточки и по призыву Фасине Канте начинают свистеть в свистки.

В это время один из стариков внутри загона занимается гаданием, бросая орехи кола. Затем он говорит, чтобы все встали и стреляли в воздух. Присутствующие охотники повинуются, после чего возвращаются на свои места. Мне сообщают, что новое приношение (а это опять были две курицы) удалось: они взлетели, после того как им перерезали горло. По возвращении охотников на свои места четверо в центре площадки, на которой разворачивается действие, с большой поспешностью приносят в жертву черного козленка. Тот не успевает вскрикнуть, как ему перерезают горло; переворачивают, отрезают ноги и перебрасывают через циновку; быстро взрезают шкуру и сдирают ее; разрезают тушу; перебирают внутренности.

Тем временем для охотников разносится пища: сентере макулу — серый хлебец; вареная кукуруза; смесь арахиса и тамба; мед; басы — рассыпчатая просяная каша.

Содержимое желудка жертвенного козленка вываливается на кучу мусора посреди двора. Мясо животного разрезано и положено в ведро. Эта часть церемонии закончена. Все расходятся, чтобы встретиться с наступлением темноты на площади. Остаются самые знаменитые охотники. Оказывается, что для них этот этап церемонии еще не закончен. Кто-то принес им на горячей палочке зажаренную и предварительно надрезанную печенку жертвенного козленка. Охотники делят ее и едят. Это — привилегия самых знатных.

Старик, который ввел строй охотников в

деревню, подходит ко мне и двум другим гостям, мужчине и мальчику, и протягивает кусочек печенки. Я беру, отламываю, кладу в рот и жую. То же делает и второй гость. Мясо очень соленое. Старик протягивает кусок печенки мальчику. Тот отказывается, но, побуждаемый отцом, протягивает левую руку. Старик недоволен: надо правую. Мальчик подчиняется. Поблагодарив и обменявшись несколькими фразами, мы отправляемся к месту нашего постоя в доме Сине Кейта. Теперь надо ждать темноты.

Около 19.00 в разных концах деревни слышатся постукивания барабана. Но скоро эти звуки стихают. Примерно через час на площади появляются гриоты с донсо-нкони. Во главе их — Гимба Джаките. Постепенно стекаются охотники. Площадь уже приведена в порядок для ночного бдения — «шиньяна». С разных сторон слышатся посвисты охотников. Затем они начали движение по кругу, выстроившись в плотное кольцо диаметром около 15 метров, под тихую мелодичную песню, прерываемую выкриками — что-то вроде «хи» или «чи». Кольцо уплотнилось вокруг ствола дерева, лежащего у края площади, потом опять расступилось. Видно, что дерево подожжено и занялось на развилке ствола. Предварительно на него была положена солома. Охотники расселись. Начинается разговор Сине Кейта с руководством союза охотников, перечисление приношений. После распределения орехов кола охотник Фасине Канте призывает ко всеобщему вниманию и рассказывает о перемещениях в охотничь-

ем союзе и представляет охотника Фоде Кейта как преемника Сине Кейта. Мой сосед поясняет, что Фасине Канте в охотничьем союзе является помощником его главы Сине Кейта. Фоде Кейта принимает руководство союзом в обход Маликоро Коне, следующего в иерархии союза за Сине Кейта, потому что он также родом из Нафаджи, он к тому же ученик Сине Кейта и принадлежит к той же родственной группе.

Около часа ночи 23 марта 1981 года гриот Гимба Джаките начинает исполнять хвалебное эпическое песнопение — маана — в честь героя праздника симбона Гимба Кулибали. В нем перечисляются и его подвиги, и человеческие достоинства, вводятся морализующие наставления. Маана завершается. Наступает некоторая пауза, сменяющаяся через несколько мгновений медленными, торжественными и печальными звуками. Снова исполняется джанджо — танец симбонов. В центр выходит Фоде Кейта и еще двое охотников. Они, медленно помахивая ружьями, движутся по кругу.

Третий раз за эту ночь выстраивается хоровод. Гриот Гимба Джаките возобновляет хвалебное песнопение в честь симбона Гамба Кулибали. Около 5 часов утра все уже устали. К тому же в это время начинается служба в мечети, здесь же, на площади. Муэдзин прокричал свой призыв. Часть охотников отправляется молиться, другая идет отдыхать. Среди них был и Сине Кейта. Эти люди посмеивались, глядя на молящихся, а среди них был и Гимба Джаките. Сам Сине Кейта говорил о несовместимос-

ти ислама с потреблением вина, не скрывая, что сам только что предавался винопитию.

По окончании намаза и небольшой паузы, в начале седьмого, процессия охотников направилась в семью симбона Гимба Кулибали. Во дворе семьи симбона Гимба Кулибали под выкрики «чи» охотники медленно обходят центр двора с кучей мусора. Фасине Канте уже не замыкает строй. Как и накануне, он внимательно следит, чтобы никто из посторонних не пересек цепь охотников во время церемониального прохода.

Голова колонны идет размеренной поступью, остальные небрежно, кое-как. Обойдя двор, цепь охотников пересекает деревню в направлении места вчерашней дневки, но не останавливается и проходит еще около 100—120 метров. Здесь разветвляется тропа, ведущая из деревни. Это данкун, одно из самых значимых в магическом отношении мест в жизни бамбара.

На развилке уже разведен костер. Рядом с ним на трех крупных камнях лежит «шляпка» термитника. Старики уже опрокинули горшок, наполненный кровью жертвенных кур. Здесь же в пламени костра сжигаются лапы жертвенных кур и ножки козленка, а также его шкура.

При подходе к данкуну охотники перешли с церемониального на простой шаг и разделились на две группы, сохраняющие строй. Фоде Кейта раздает какие-то указания. Одна колонна подходит к данкуну по дороге, другая по полю.

Слева за данкуном в небольшой роще из-за дерева показывается человек, накры-

тый шкурой какого-то животного. Присмотревшись, можно узнать в нем руководителя обряда Сине Кейта. Он кружится на одном месте. Охотники рассыпным строем с перебежками начинают рыскать вокруг. Они как будто не замечают Сине. Между ними вроде бы даже возникают разногласия по поводу направления поиска. Охотники сбиваются в кучу. Наконец появляется группа «загонщиков». Видимо, Сине Кейта имитирует «животное», на которого идет «охота». Шкура у него уже на голове. Сине как бы вырывается из окружения. Похоже, что его «гонят» на данкун. То, что происходит далее, не видно, так как охотники обступают «животное» плотным кольцом и смещаются к данкуну. Раздаются выстрелы. Что-то очень важное происходит в центре толпы. Но, увы! Мы не можем этого видеть.

Наконец охотники рассаживаются вокруг данкуна. Шкура расстелена рядом с термитником. Это шкура из дома приютившего нас Сине Кейта — рыжая, с белыми пятнами и следами от пуль, на которые я обратил внимание, когда сидел на ней вечером накануне праздника вместе с другими гостями и с хозяином. Тогда я подумал, что это простые дырки, признак обветшалости. Выяснилось, что это шкура антилопы «минан». По окончании обряда ее вновь отнесли в дом Сине Кейта.

Костер продолжает гореть. Охотники и гости съедают здесь же, на данкуне, принесенную женщинами пищу. Все! Обряд закончен.



Впрочем, можно добавить еще несколько деталей. Огонь горел на данкуне в течение всей утренней церемонии. Когда обряд завершился ритуальным приемом пищи, присутствующие поднялись и некоторые пустились почти бегом, без оглядки, в деревню. Мне пояснили, что те, у кого живы родители, не должны видеть, как гаснет огонь. Иначе можно навлечь на них беду. Огонь был залит водой. Причем сделали это сироты.

Итак, можно начинать сборы, прощаться со ставшими ближе и понятнее охотниками и жителями деревни Нафаджи, такой близкой от столицы и такой далекой от нас по образу жизни и мировосприятию.

\* \* \*

Может быть, читателя и утомило столь пространное, подробное описание событий в деревне Нафаджи. Оно приведено не для экзотики, а из-за подлинности фактов, предлагаемых из первых рук, от непосредственного наблюдателя, в значительной мере подготовленного профессионально для такого свидетельства. Я сам осознавал, до какой степени редкой в науке удачей было это соприкосновение с другим миром, с другой эпохой, в какой-то мере, с юностью человечества, с его ранней культурой. Я не возьму сейчас на себя труд «разматывать» картину праздника, показывать символику различных его этапов и ходов. Не только я сам, но и многие местные жители и даже охотники были бы не в состоянии дать ис-

черпывающие толкования. Уже после этой поездки в Нафаджи многие из моих знакомых малийцев, в том числе и близких традиционной среде, с большим удивлением слушали о том, что мне довелось увидеть, и еще более удивлялись тому, что это было дано увидеть. Впрочем, тут можно сказать, что «смотреть» — это не значит «увидеть», а «увидеть» не значит «понять». Короче, я увидел только то, что смог увидеть, к чему был готов, а знание, может, и осталось затронутым лишь поверхностно. А это, кстати, очень серьезный аспект во взаимодействии наблюдателя-чужака с людьми, культурами, привлеченными его интерес.

В отличие от «Охотничьего бдения» в Бамако (глава V), где присутствовала нарочитая инсценировка, искусственная зрелищность, здесь, в Нафаджи, я побывал практически в естественной среде охотников. И среди них оказалось немало симбонов, в простой и открытой беседе поведавших мне что-то из содержания происходящего, но что еще более, может быть, важно, ведших незамысловатый житейский разговор без особых пояснений и толкований. Именно в таких беседах, пожалуй, в наилучшей форме отразилось их индивидуальное и групповое мировидение, личные качества, делающие их теми, кем они являются в обществе, — героями, может быть, в том самом древнем, утраченном нами смысле «сверхлюди»: «полулюди-полубоги».

Именно так можно было их воспринимать, да скорее всего земляки, родственни-

ки, сотоварищи по союзу так и воспринимают живых симбонов — участников праздника: Сине Кейта, Баги Конате, Гимба Джаките. Они окружены особым благоговением, им ненавязчиво, но со всей определенностью оказываются знаки внимания, уважения, подчинения. В их поведении чувствуется сила, уверенность, величие. Но сила эта сдержанна, она не демонстрируется, не бьет через край, она усмирена, подчинена разуму, размеренности поведения, такту. Уверенность выступает как выражение опыта, знаний, но не бахвальства или сумасбродства. Величие никоим образом не сродни надменности, высокомерию. Напротив, в отношении людей, вызвавших их доверие, эти необыкновенные в своей среде люди проявляли терпимость, доброжелательность, понятливость, даже в какой-то мере кротость. И в то же время во взгляде симбона Сине и симбона Баги, в модуляциях голоса и движений их во время танцев, в напряжении голоса и ударов по струнам слепого музыканта Гимба со всей очевидностью демонстрировалась их сила — сила характеров, сила духа. И не было среди присутствующих равных им в этой силе. И мельтешащими, незрелыми, несформировавшимися смотрелись многие другие, даже отличившиеся уже охотники.

О Баги Конате хочется говорить особо, может быть, именно потому, что между нами образовалась какая-то незримая нить человеческой связи. При всей нашей разнице в возрасте — тогда ему было за шестьдесят, а мне за тридцать, — различии в

социальном и культурном положении в своих привычных группах, охотник Баги проявил такое стремление к пониманию, такое радушие, сдерживаемые чувством собственного достоинства, что проблема иерархии между нами решалась сама собой при полной дружественности отношений. Именно так, видимо, и устанавливаются идеальные отношения между учителем и учеником в этой системе, в недрах охотничьих союзов.

В ходе ночного бдения симбон Баги предложил мне организовать безотлагательно посвящение в охотничий союз. Мог ли я обмануть его доверие?!

Одна особенность в облике этого человека должна быть упомянута здесь, хотя, впрочем, позднее об этом еще пойдет речь.

Это внешнее проявление физических отклонений охотника Баги. У него полностью или частично парализована кисть правой руки, она заметно деформирована, усущена и вывернута. Возможно, это врожденный порок или результат несчастного случая (при разрыве ружья, например). Его правый глаз сильно косит и выпирает из-под покрасневших век. Может быть, и вправду ружье разорвалось в момент прицеливания? Спрашивать об этом, впрочем, неудобно. Да это никак и не отталкивает от него, настолько притягательной силой обладает его улыбка и свет, излучение, исходящее от глаз.

Баги просил прислать ему темные очки. Это была единственная просьба, с которой он обратился ко мне. Я пообещал и переслал их впоследствии с оказией.

Спустя два с половиной месяца, 5 июня 1981 года, случай привел меня в деревню Каласса, где жил постоянно Баги Конате, известный вне союза под именем Фафре. Я возвращался через эту деревню из экспедиции в горный Манден. Было около половины пятого вечера. Сопровождаемый сорокалетним сыном Баги, я подошел к месту отдыха симбона. Баги, одетый в «цивильное» — зеленая хлопчатобумажная рубаша из грубой ткани, грубого шитья, обычная для крестьян шапочка и голубые штаны, на ногах пластиковые литые сандалии, — сидел в группе пожилых почтенных мужчин около кузницы. Среди мужчин были его старший брат и отец. Баги искренне обрадовался нашей встрече, сказал, что все подарки — очки и сахар — ему были доставлены. Причем он сразу поднялся приветствовать меня по охотничьему ритуалу, хватая за голень: «Идансоко!», «Карамого, и ни ко!» Потом он провожал меня до машины. Перед отъездом он поинтересовался, вступил ли я в охотничий союз. Я отшутился, что не достал еще курицу (для ритуального взноса).

Конечно, индивидуальность налагает свой отпечаток на любое типизированное поведение, и нет двух одинаковых по самовыражению симбонов, как нет двух одинаковых людей вообще. Но способность перевоплощаться, изменять формы поведения в зависимости от условий, проявлять широкий диапазон оттенков такого поведения — одна из общих особенностей заслуженных охотников — симбонов.

В завершение этого раздела о необыкновенных охотниках, людях особого социального статуса — симбонах — хочется привести один из эпизодов в жизни Национального музея Мали, рассказанный его директором К. Д. Ардуэном в 1981 году. Однажды он подвел меня к шкафу, в котором на полке лежали два предмета, переданные недавно в подарок музею. Эти предметы — две человеческие головы, каждая из которых зашита в кусок шкуры рыжеватого цвета с белесыми и черными пятнами, возможно, леопарда. Их подарил музею некий человек по фамилии Кейта, около 40 лет, родившийся в деревне Камале (или, как я уточнил, Бинтанья Камале), то есть самой дальней точке путешествия в горный Манден, где мы искали следы эпохи Сундиаты Кейты, — в самом центре гор. Директор поведал, что человек, подаривший их музею, ныне проживает в БСК. Он оказался наследником власти в своей социальной группе, то есть локализованной части родовой группы.

Эти головы принадлежали выдающимся воинам и конечно же охотникам, которые были членами данной родственной группы несколько поколений тому назад. Сам даритель определил эпоху как предшествовавшую Сундиате. Воины имели большой престиж и авторитет при жизни, а умирая, завещали отделить после смерти их головы от тел и сделать объектом поклонения, с тем чтобы навсегда остаться среди своих потомков и постоянно помогать им. Это было сделано. Головы, зашитые в шкуру,

хранились в корзине. По праздникам их извлекали на свет из хранилища и приносили им жертвы.

К настоящему времени культ угас, как, судя по всему, и сама эта родственная группа. Тем более показательно то, что во главе ее оказался сорокалетний мужчина. Да и мое посещение деревни дало повод убедиться в ее общем неблагополучии. Глава группы, придя к выводу о невозможности продолжать поддержание этого культа в новых условиях, решил продать реликвии в интересах всей группы (так утверждал директор). Он собрал своих домочадцев, вытащил корзину с головами и сообщил о своем решении, ссылаясь на то, что лучше он сделает это открыто и в интересах всей группы, чем кто-то тайно продаст их для своего обогащения.

Он связался с антикварами, с которых запросил десять миллионов малийских франков. Антиквары в свою очередь явились в музей, запросив двадцать миллионов. Когда выяснилось это различие в ценах, антиквары и владелец даже переругались. Директор заподозрил тогда мошенничество (кражу реликвии) и собирался обратиться в полицию. Но когда выяснилось, что все в порядке, музей предложил за реликвии шестьдесят тысяч малийских франков. Подумав, владелец решил передать их в дар малийскому государству как исторические памятники.

# Глава VI

## БОГИ СТИХИЙ И ПРИРОДА БОГОВ







**В** предыдущей главе на конкретном примере выдающихся охотников — симбонов — я попытался показать, каким образом действует один из механизмов выделения чрезвычайного, сверхъестественного из обыденного, повседневного. Речь шла о процессе сакрализации, последовательного обожествления конкретных людей, наделенных неординарными способностями и знаниями, истолковываемыми обществом как магические, сверхъестественные, а в условиях исламизированной среды — и как богоданные. В этой цепочке восхождения от «повседневного» к «божественному» можно упомянуть: простых жителей деревни Нафаджи (детей, женщин, мужчин), охотников (учеников-последователей и зрелых охотников-учителей), симбонов живых (Сине и Фоду Кейта, Каласа Баги — Фафре Конате и др.), симбонов усопших (Гимба Кулибали), симбонов легендарных (Сундиата Кейта и другие охотники — персонажи преданий о

далеком прошлом). Эту цепочку можно было бы продолжить и дальше, так как в исламской среде Сундиата и его предки возводятся к спутникам пророка Мухаммеда, а через него соответственно и к самому Аллаху. Но эта тема выходит за рамки собственно охотничьего мировоззрения, идеологии охотничьих союзов.

Здесь как раз в большей мере следовало бы говорить о необычности охотников как «детей леса», «детей Санин и Контрона» — хранителей леса и его обитателей, наставников и покровителей новых охотников. Именно в этом породнении с Санин и Контроном, а через них с другими охотниками, в открытии и осознании в самих себе этих пребывавших в потенции уз и лежат истоки «сверхъестественных» — по отношению ко всеобщим — свойств и качеств охотников. И что здесь первично и что вторично, похоже, в сознании бамбара или смещается, или вообще несущественно, так как причина и следствие постоянно меняются местами.

Санин и Контрон представлены в каждом охотнике, поскольку каждый охотник — их признанное продолжение. Можно задаваться вопросом, а не является ли он, охотник, и их воплощением. А если так, то не выражена ли эта инкарнация в наибольшей мере в симбонах. При этом, собственно, симбон должен быть ближе всего к воплощению мужского существа — Контрона, в то время как сам лес, саванна — женского, то есть Санин. И может быть, блуждание охотника по саванне имеет как раз символическое

свойство прокреативного\* действия. Впрочем, это догадки, хотя имеющийся в нашем распоряжении материал подводит к подобного рода реконструкциям мыслительных клише и моделей. И это тем более важно, что, осознанно или нет, воспроизводство, порождение, сотворение являются важнейшей доминантой в бытовой и символической жизни. И может быть, в таком случае требования полового воздержания охотника перед выходом в лес следует воспринимать не как стремление сохранить его «чистоту», своего рода «праведность», а как условие его символической прокреативности, потенции. Ведь при подобной постановке вопроса охотник (и тем более симбон), идущий в лес, и есть Контрон, соединяющийся с Санин. Однако еще раз подчеркну, что это — гипотеза.

Впрочем, миф о Санин и Контроне в свете изложенного материала об охотниках и их союзах требует комментария, важного для обсуждаемой темы. Лес, необжитое пространство самим ходом жизни отделялись от людей, противопоставлялись им. Появление его «хозяина» — в какой-то мере посредника между лесом и людьми, — представляющего лес, со стороны людей «способ организовать» в своем собственном сознании канал идеологического взаимодействия со все более отчуждающимся — по мере «очеловечивания человека» — ми-

---

\* Прокреативный -- от лат. *creatio* (созидание). Креационизм — учение о сотворении богом мира из ничего.

ром. Лес отторгает людей, но и люди сами уходят от леса. Такова логика исторического прогресса. Кто виноват в этом? Адам ли, отведавший яблоко, Ева ли, побудившая его к этому, или змей-искуситель? Соблазн ли, порок или жажда познания, как бы то ни было, но человечество вышло из леса, а через охотников и собирателей сохранило и поныне свою связь с ним. Лес выступает как своеобразная стихия — мир неподвластного и непредсказуемого, все более и более отчуждающегося в земледельческих и скотоводческих и еще более в урбанистических обществах. Эта стихия постепенно сакрализуется, переходя из реальной, предметной ипостаси ко все более и более отвлеченной: через термитник и лягушку к человекоподобным, но уже совершенно обобщенным, отвлеченным от реальности персонажам мифа — Санин и Контрону. Это в сфере становления мифологемы, в области мировидения.

Параллельный процесс идет и в среде самих охотников, в их представлениях о самих себе. Занятие охотой из всеобщего для мужчин становится делом замкнутой группы со своим специфическим знанием о мире природы, о мире леса. Естественно для данного этапа развития общества, что по мере отхода от природы, но вместе с тем при постоянной связи с ней и зависимости от нее это знание и умение охотников становится все более эзотерическим, сакрализованным. Симбон же — наиболее искусственный охотник — превращается в обожествленного предка, в перспективе в лицо,

близкое божеству, или даже в само божество. При этом и звериная эманация самого симбона, как это уже было показано, также допускается.

Вопрос о превращении людей в животных не вызывает никаких сомнений ни у простого земледельческого населения бамбарских деревень, ни тем более у охотников. Они и превращают, и сами превращаются. И бесспорным свидетельством этого являются животные-покровители различных родовых групп «джаму», известные всем жителям Мали и сопредельных регионов: Кейта — бегемот, Джара — лев, Кулибали — рыба «мполио», Самаке — слон и т. д. Легенды из прошлого и легенды, рождающиеся в наши дни, говорят об этих перевоплощениях. Перевоплощение в бегемота, например, одна из версий, описывающих гибель Сундиаты Кейта. А Сине Кейта из обряда в Нафаджи, накрывшийся шкурой антилопы, — это тоже перевоплощение симбона. В сознании населения человек, надевший маску, сливается с ее образом, перевоплощается в него. Участники земледельческих церемоний масок антилопы «чивара», представшие перед людьми в магическом, символическом действе, и есть эти антилопы.

Лес превратился в чуждое мифологизированное пространство, и люди, идущие в него, сами превращаются в героев, «сверхлюдей», людей особого мира — мира сверхъестественного. И в этом смысле, вероятно, возведение всех структур охотничьих союзов, всех поступков охотников к «мифу-основе» о Санин и Контроне выступает,

в известной мере, передержкой (скорее всего самих исследователей). Но даже если это верно и эзотерическое знание — реальность, то утверждение и канонизация его — результат идеологической доминанты в формировании мировоззрения населения. А это скорее всего процесс поздний.

Охотничья культура бамбара и близких им народов на нынешнем этапе представляет собой лишь один из относительно автономно сосуществующих культурных или субкультурных комплексов.

С возникновением земледелия на сформировавшееся задолго до этого охотничье мировоззрение наслои́лся новый комплекс, по-новому сочетающий систему верований с культовой практикой. В хозяйственном отношении это выразилось в развитии более разносторонней экономики, в основе которой лежат охота и земледелие. В социальном плане это привело к переходу населения от преимущественного занятия охотой к преимущественному занятию земледелием при сохранении за охотой ограниченной сезонными рамками вспомогательной роли. В итоге сложилась интересная двоичная система чередования форм хозяйственной деятельности (охота — земледелие) и связанной с ней культовой практики. Это относится в первую очередь к мужской части населения, поскольку именно они, мужчины, дают обществу основной производимый продукт.

Сложение комплексной автохтонной духовной культуры не ограничивалось взаимодействием охотничьей и земледельчес-

кой подсистем культуры, соответствующими специфическими верованиями, миропониманием. Одной из предпосылок бурного развития земледелия явилось ремесло, прежде всего кузнечное. Если не хронологически, то, по крайней мере, стадияльно его появление и «взлет» земледелия, видимо, тесно связаны друг с другом. При этом само существование и развитие кузнечного мастерства возможно лишь при весьма высокой специализации занятых им лиц при общей их немногочисленности. Не вдаваясь в происхождение кузнечного дела, можно отметить, что кузнецы были самой компактной, самой замкнутой, самой организованной идеологически, профессионально и социально общественной группой региона. В ее недрах сложился еще один особый пласт культуры — культуры кузнечества, — без которого представление о традиционном духовном мире бамбара и близких им народов предстало бы в искаженном виде.

Итак, три вида хозяйственной деятельности, три соответствующие социальные группы, три специфических слоя в культуре бамбара: особое мировоззрение, особые культы, особые объединения, в которых формируются, хранятся, передаются из поколения в поколение взгляды на мир. Охота, земледелие, кузнечество — вот столпы этой единой в конечном счете культуры. Но каждый из видов деятельности связан с различными стихиями и их воплощениями и олицетворениями. Исторически эти стихии и их воплощения в сознании людей борются, побеждают, подчиняют

друг друга. Этот процесс вольно или невольно отражает этапы хозяйственной истории бамбара — земледельцев, охотников, кузнецов-ремесленников.

Одну из стихий мы уже рассмотрели частично в связи с охотой и порожденными ею социальными и идеологическими институтами (охотничьи союзы), системами взглядов и верований. Это — земля. Впрочем, в ней, земле, для охотников предметом забот является только необжитая ее часть вместе с обитателями из животного и растительного мира. Это — «кунго», или лес, саванна. Но в сознании бамбара существует и очеловеченная часть этой земной стихии — «дугу». «Дугу» — это пространство деревень и других форм поселений (городов, выселков) и обрабатываемые сельскохозяйственные угодья. Это совсем другая стихия, хотя в нашем сознании и то и другое — земля. Но планетарный, космический взгляд все же, видимо, далек от мировидения бамбара, хотя определенные экстраполяции мира земного на мир небесный, несомненно, существуют, и для большей объективности их следует привести.

Можно, конечно, утверждать, что сомнение бамбара по поводу космогонической модели выражает противоречие между профанным, массовым сознанием и эзотерическим, доступным лишь узкому кругу посвященных. Действительно, в соответствии с работами французских исследователей середины XX века, близких по позициям М. Гриолю, у бамбара существует эзотерическая мифологема, трактующая проис-



хождение мира путем нематериального зарождения: соединение духа и воли, идеи и действия, слова и реализующейся энергии — с последующим взаимодействием первично «исторгнутых» элементов.

Ученица М. Гриоля Ж. Дитерлен, многие годы работавшая среди бамбара и изучавшая их идеологические системы, утверждает, что бамбара свойственны следующие взгляды на происхождение мира. Мир произошел из первоначальной пустоты «гла». Пустота исторгла звук — собственный голос, в результате чего возник ее двойник. От их соединения появилось влажное вещество «зо сумале» — «холодная ржавчина», образовавшее твердые и блестящие тела. В дальнейшем в результате взаимодействия все той же пары «гла» произошел взрыв, который выбросил твердое мощное вещество, оседающее в состоянии вибрирования. Вибрация породила знаки (символы), которые соединились с еще не оформленными предметами для их обозначения. Затем от «гла» отделилось человеческое сознание и направилось к вещам, чтобы познать их, наделить именами и пробудить в этих вещах осознание самих себя. В процессе этого выявился активный дух Йо и двадцать два основных элемента. Двадцать два витка этих элементов расшевелили Йо и породили звуки, свет, все существа, действия и чувства.

От Йо произошли божества Фаро и Пемба. Фаро, «властитель слова», создал семь небес, породил духа воздуха Телико и распространил жизнь на земле, воплотившись

в воде. Пемба, вращаясь семь лет в вихревом движении, придал форму земле, а затем преобразовался в зерно *Acacia albida*, которое превратилось в фаллическое дерево «баланзан». Из пыли следов и слюны Пембы произошла прародительница Мусо Корони. От дальнейшего соединения Пембы и Мусо Корони возникли растения и животные.

Пемба и Мусо Корони почитались людьми и давали им жизненные наставления. Однако Мусо Корони породила беспорядок в мире, ревнуя Пембу ко всем женщинам, с которыми он соединялся. Она ввела среди людей обрезание и эксцизию, открыла им знания Пембы. Все, к чему она прикасалась, становилось нечистым. От нее пошли зло, боль, смерть. Ни Пемба, ни Фаро не сумели обуздать ее. Незадолго до своей смерти Мусо Корони открыла людям секрет земледелия.

Пемба научил людей владеть огнем, но был несправедлив к ним, в результате чего они обратились к культу Фаро. Затем власть над людьми перешла к духу воздуха Телико, и люди последовали за ним. Но Фаро победил его, а людей в наказание вынудил заниматься ручным трудом. Затем Фаро попытался привести мир в порядок: установил очередность дождей, социальную организацию (роды, касты и т. д.). Он контролирует весь порядок в мире, который движется и реализуется в соответствии с замыслом Ио<sup>33</sup>.

В соответствии со сценарием мифа возникающие и затем участвующие в процессе творения стихии по мере удаления от на-

чального акта зарождения мира приобретают явный или скрытый антропоморфный характер. Происходит последовательное отождествление стихий с персонажами мифа. Так, важнейшим воплощением Фаро является вода, Пембы — огонь, Мусо Корони — земля, Телико — воздух. Вода (Фаро) — гарант порядка на земле: регулярности дождей, соблюдения норм социальной жизни; она — начало и конец самой жизни.

Важным аспектом космологии бамбара (в интерпретации Ж. Дитерлен и близких ей исследователей) является ярко выраженное взаимодействие противоречивых принципов организации природных феноменов, проявившее себя на первых же этапах творения. К их числу можно отнести факторы устойчивости и изменчивости, статики и динамики, размеренного, целенаправленно установленного порядка и стихийного, непредсказуемого беспорядка. Первые отождествляются у бамбара с образом Пембы и Фаро, вторые — с Мусо Корони.

Следует обратить внимание на то, что персонаж, олицетворяющий беспорядок, — Мусо Корони, связан с землей, обучением людей земледелию, открытием людям знаний Пембы. Другими словами, в космогоническом мифе бамбара в изложении Ж. Дитерлен нельзя не заметить, что в борьбе олицетворенных стихий (воздуха и огня, земли и воды) нашел отражение факт исторических напластований как в самом мифе, так и в истории того общества, где он зародился и оказался донесенным до наших

дней. Вероятно, этот сюжет заслуживал бы большего внимания, но здесь надо ограничиться тем, что Пемба и Мусо Корони до поры до времени выступают как покровители людей в царстве дикой природы. В соответствии с предшествующими рассуждениями несложно предположить, что речь идет об охотничьем пласте или этапе в формировании этого мифа.

Связь зарождающегося земледелия с женским образом общеизвестна в истории мировой культуры. Поэтому не случайно, видимо, у бамбара возникает в мифологеме женщина — Мусо Корони, культурный герой. Не случайно также, что в соответствии с мифом обучение людей земледелию было связано с нарушением предшествовавшего порядка, взрывом его изнутри, что опять-таки, по мифу, объясняется через эмоциональные, индивидуальные психологические причины — женская месть.

В соответствии с космогоническим мифом бамбара можно говорить о том, что на одном из самых ранних этапов жизни общества земля как стихия была связана с огненной субстанцией, олицетворенной в Пембе. Лишь постепенно возникает и еще одно олицетворение земли — Мусо Корони. Происходит это как бы за счет сокращения сферы влияния огненной стихии — Пембы. Земля приобретает двойственную природу, с одной стороны, первоначально упорядоченная (Пемба), с другой — возделанная людьми и соответственно лишенная изначального порядка — Мусо Корони.

В какой-то мере даже на этом этапе до-

пустимо говорить об отражении в мифе определенного баланса между охотой и земледелием, «лесом» и «полем» в сознании и в образе жизни бамбара (или, вернее, их предков). Пусть земледелие и Мусо Корони вносили изменения в порядок вещей, то есть «беспорядок» с точки зрения старого «порядка». Но это еще не полное крушение мира. А вот обращение людей к почитанию стихии воздуха (олицетворение — Телико), а затем борьба Телико и Фаро, вероятно, означали определенную полосу рассогласования общественной системы — конкретную семантику этих положений мифа найти сложно, но скорее всего суть в том, что в сознании бамбара тождество стихии воды Фаро как доминантной ценности, как носителя жизни выступает отражением ведущего положения земледелия на всех последующих этапах. Причем земледелие и его эффективность зависели не столько от собственно земельных угодий, сколько от животворящей влаги. Практика земледелия наших дней подтверждает этот подход.

Если вспомнить, что в сознании бамбара воздух и огонь — мужские начала, а земля и вода — женские<sup>34</sup>, то «царство Пембы» в наибольшей мере соответствует, видимо, охотничьей стадии этого общества, а огненный Пемба и есть ярко выраженное мужское начало, то напрашивается вывод о связи, если не о единстве, понятий: «охотник» — «мужчина» — «огонь».

Здесь возникает очень интересный вопрос о связи через огненную стихию, через Пембу, охотников и кузнецов. Несомненно, что

обработка металлов началась у предков бамбара еще на этапе доминирования охотничьего комплекса над земледельческим и послужила созданию технических, прежде всего инструментальных, предпосылок для переворота хозяйственной системы, системы бытия и мировоззрения. В результате кузнецы оказались явными организаторами сакральной, мировоззренческой, жизни земледельческого населения бамбара: они составляют костяк иерархии тайных союзов бамбара и прежде всего Комо. Но охотники не только стадильно «старше». В отдельных сферах общественной жизни (управление, военная организация) они играют не меньшую, а, может быть, даже и большую роль. Объединяющая охотников и кузнецов огненная стихия позволяет предположить не только генетическую и генеалогическую связь представляемых ими сфер культуры, но и определенный скрытый и, может быть, даже самими носителями не осознаваемый механизм взаимодействия этих больших субкультур (охотничьей и кузнечной) в их влиянии на земледельческую.

Не случайно охота и кузнечество связаны с мужским началом, а земледелие — с женским. Не случайно женское начало (Мусо Корони) выходит из-под контроля на закате «охотничьего века», но затем восстанавливается в рамках «кузнечных» культов, обеспечивающих власть мужских союзов. И тем не менее земля и вода — женские начала — выступают в качестве основного предмета культовой деятельности.

И все же космогония бамбара, по Ж. Ди-

терлен, требует, на мой взгляд, очень осторожного подхода. В ней, несомненно, есть интересные аспекты мировоззренческих особенностей этого народа, но именно как *единая* система взглядов этот миф и вызывает сомнения, поскольку это всего лишь реконструкция, а не оригинал. Именно так и выглядит этот миф в версии Ж. Дитерлен.

Мне же представляется важным подчеркнуть базовый характер именно охотничьей культуры для всех последующих форм бытия и сознания у бамбара. Яркие проявления этой культуры сохранились в корпоративных объединениях охотников, но, быть может, еще более глубокие корни ее выявляются при пристальном рассмотрении смежных сфер общественной жизни.

Для увязки в более плотный узел материалов, собранных в соответствии с «охотничьей версией» и почерпнутых из «альтернативных источников», выскажу предположение о неслучайности аналогии между охотничьим мифом о Санин и Контроне и разделом мифа о творении, трактующем сюжет о Мусо Корони и Пембе. В обоих случаях речь идет о разнополой паре, связанной особыми семейными узами — то ли супружескими, то ли родственными. От деятельности этих пар зависит благополучие и воспроизводство растительного и животного мира. Санин и Контрон, бесспорно, почитаемые охотниками существа. Пемба и Мусо Корони сопричастны людям, когда они находятся на охотничьей стадии своего существования. Может быть, этих

параллелей не так уж и много, но задуматься они все же заставляют, прежде всего потому, что, как мы уже видели в главе IV «Артемида из тропиков», Санин и Контрон имеют признаки астральной или планетарной ипостаси: Луна и Солнце (холодное и горячее). Мусо Корони и Пемба также имеют воплощения в стихиях: земля и огонь (холодное и горячее).

Здесь же я бы еще раз подчеркнул, что разделение на определенном этапе в сознании бамбара «земли» на «лес», «поле», «деревня» или, наоборот, соединение этих частных понятий в категорию «земля», видимо, явление достаточно позднее и неотрывное на этом этапе от представлений о стихиях и их олицетворениях. Впрочем, и те и другие, несомненно, не относятся к общедоступному знанию.

На этом этапе мифологизирующий взгляд на мир явно преобладает над рационалистическим. Образная, олицетворенная форма доминирует. Это прежде всего относится к восприятию самих «стихий» в эзотерической космогонической модели. Похоже, что именно олицетворение — своеобразная кодировка в виде человекоподобных персонажей форм и состояний вещества, а также их взаимодействия и являются сокрытыми от непосвященных. Тайна — действующие лица и сценарий. Реальные же явления и проявления (огонь, вода, воздух, земля и т. д.) понятны и общедоступны.

Но тут наступает переломный момент в истории мысли: олицетворения обретают



самостоятельную жизнь, оторвавшись или отрываясь от своего стихийного начала, превращаясь в «божества», лишь в глубинах сознания связанные с изначальными воззрениями на стихии. Параллельно и «стихии», отрываясь от своих олицетворений, продолжают существование в общественном сознании, связанном с положительными знаниями, с производственной практикой. В этом смысле они — составная часть магических представлений как конкретной идеологии производства и воспроизводства, выступающей основой и каналом формирования «научных» знаний. И здесь как раз параллельно формируется новая мифологема о «стихиях» и их взаимодействиях — мифологема особого рода, которую можно обозначить как «натурфилософская картина мира». В центре ее в отличие от первой линии мифологизации, где действуют олицетворения («Бог», «боги», «божества»), стоит «природа» или даже «Природа», а «стихии» — ее составные части и формы существования. Вот почему «боги стихий» и «природа богов» — отражение кардинально *различных подходов* к познанию мира, формирующихся, в частности, и у бамбара в изначально малодифференцированной в его сознании картины мира.

## Глава VII

### КАКИМ «ОНИ» ВИДЯТ МИР





ушность материи и силы (энергии)», а также «происхождение движения» — вот первые две из «семи мировых загадок», стоящих перед человечеством, которые выделил немецкий физиолог Эмиль Дюбуа-Реймон в конце XIX века и которые до сих пор остаются ведущими в системе человеческого знания<sup>35</sup>. Но это еще и проблемы, волновавшие человечество испокон веку. Они присутствуют в мироощущении начиная с первобытности, с момента выделения людей в особый феномен природы, они — в истоке самого интеллекта. Ведь материя — это и есть мир, а сила, движение — это свидетельства его существования.

Эти, может быть, несколько общие слова предваряют разговор об основных чертах модели мироздания, свойственной архаическому сознанию в той мере, как об этом позволяют судить воззрения охотников бамбара. Здесь следует сразу оговориться, что речь пойдет о круге идей, присущих мировидению архаического общества, но это вовсе не значит, что подобные проблемы

осознаются и формулируются самими носителями данного мировоззрения.

Итак, к главной особенности этой модели можно, как мне кажется, отнести восприятие мира как целостного, как системы взаимосвязанных, взаимообусловленных, взаимозависимых явлений. Но эти взаимосвязи скорее даны в ощущениях, чем осознаются.

Для иллюстрации подобного взгляда на действительность можно привести пример из рассказа писателя Рэя Брэдбери «И грянул гром», где герои из настоящего, исполненного благополучия, на машине времени переносятся в отдаленное прошлое. Одним из условий этого посещения прошлого выступает категорическое требование ничего не менять в нем, ни к чему не прикасаться, строго следовать по предписанной «тропе». Один из героев рассказа совершает невинный, пустяковый проступок, от которого на первый взгляд ничего не меняется в окружающем мире. Он случайно наступил на бабочку. Но по возвращении домой, в исходную временную точку путешествия, люди обнаруживают свой мир совсем иным, непохожим — «и грянул гром». Примечательно, что в рассказе схвачена суть взгляда на мир, очень близкого архаическому сознанию. Мир находится в зыбком равновесии всех его компонентов. Малейшее нарушение этого равновесия способно привести к непредсказуемым последствиям, даже к катастрофе. Поэтому любое действие требует уравнивающего его, компенсирующего противодействия. Об этом уже говорилось в связи с особенностями воззре-

ний на охоту у бамбара, в частности о необходимости магических действий, сопровождающих любой этап охотничьей практики, особенно после успешного отстрела животных.

Нарушение целостности мира или какого-то из его компонентов — от самого значительного до неприметного — бамбара связывают с понятием «ньяма», силой, которая выделяется из любого целостного объекта при полном или частичном его разрушении, поэтому оно и связывается с нарушением всеобщего равновесия.

Итак, человек охотничьего периода видит мир целостным, уравновешенным. А поскольку жизнь, то есть движение мира, не вызывает сомнения, равновесие в мире для него — динамическое. Мир движется. Но как? Здесь вопрос вопросов! Для архаического сознания он, видимо, значительно важнее, чем вопрос о происхождении движения. Думаю, что именно в это время поток сведений о мире, попадающий в сферу чувств и разума людей, теснейшим образом связанных с природой, свидетельствует о бесконечной повторяемости одних и тех же комбинаций природных и социальных процессов. Здесь все чрезвычайно замедленно — как абсолютно, так и относительно самих людей. Собственно геологические, планетарные процессы шли со своей более или менее устойчивой скоростью, да и человек еще слабо воздействовал на эволюцию Земли — ее недра, почвы, воздушный и водный бассейны. Но с возникновением земледелия и скотоводства, а главное,

с возникновением ремесла, а затем и промышленности естественное экологическое равновесие оказалось решительно нарушено, а деятельность человека начинает разрушительно воздействовать на геологические процессы, и воздействие это непрерывно возрастает. Но это — в будущем.

Продолжительность жизни архаического человека была меньшей, чем в последующие эпохи. Вследствие этого скорость сменяемости поколений была высока. Если упомянуть при этом и низкий прирост информации от поколения к поколению, то абсолютная скорость общественного развития была сравнима с геологическими, природными процессами.

Эта постоянная повторяемость, практически тождественность событий, своего рода топтание на месте, естественно, отражалось и в чувственном, и в рациональном восприятии мира людьми охотничьей стадии развития, способствуя возникновению представлений о *циклической модели* мира. Вслед за фактическим признанием цикличности мира появились соответствующие ценностные ориентации в общественных представлениях и в социальной организации. Речь идет о формировании в обществе стереотипов, обеспечивающих воспроизводство объема и состава информации, общественных структур, ценностей и т. д.<sup>36</sup> Общество в процессе самосознания не спешило рвать пуповину, соединяющую его с природой, оно ориентировалось исключительно на прошлое, на прецедент, прочувствованный и осознанный, на уважение,

закрепление, а затем и на культ этого прошлого, на культ предков.

Были, конечно, и иные тенденции и факторы, но для архаического сознания они выступали как подчиненные, второстепенные, находящиеся под постоянным критическим контролем. Отсюда такое недоверие ко всему новому, встречающемуся в традиционной среде с более или менее устойчивыми стереотипами, уходящими в глубь истории.

Можно не без основания предположить, что архаическому сознанию присуще представление о пространственно-временной замкнутости мира. Это логическое следствие воззрений на его целостность и цикличность. Весь мир и каждый его компонент замыкается как бы сам на себя, двигаясь и не двигаясь, меняясь и не меняясь одновременно. Вот эта двойственность, более чувствуемая, чем осознаваемая носителями архаического сознания, рождает мыслительные клише, стереотипы восприятия, которые можно условно назвать как «ноль-время» и «ноль-пространство», или неподвижная вселенная, где отсутствует и время, и пространство. Именно такие представления должны быть теснейшим образом связаны со взглядами на превращения, перевоплощения, трансформации. Именно они, видимо, лежали в основе рассказов моего собеседника Беди Кейта о транспортировке покойников или стояли за предложением переместиться в любую часть мира, о чем речь шла выше, в главе об архаическом сознании.

Рождение из общественной практики целостного восприятия мира, признание его органического единства выступают основными предпосылками, а представления о перевоплощениях — реализацией и конкретизацией стихийных воззрений на мир как материальное единое явление. В интуитивном восприятии, в ощущениях «материя» выступает как слабо реализуемая потенция, вероятность. Таким образом, представления людей архаического сознания о единстве мира, вероятно, отдаленно созвучны современным утверждениям о том, что «...нельзя искать “материю как таковую”, ибо она в великом разнообразии множества конкретных форм структурной организации, каждая из которых обладает многообразием свойств и взаимодействий»<sup>37</sup>.

Вероятно, для магии вполне естественны представления о пластичности, текучести форм материи. Вопрос только заключается в том, как ввести или войти в такое состояние «нулевой материи» и как придать ей желаемую форму. Но этот вопрос уже полностью относится к технике и технологии магии.

Если попытаться поискать пространственные аналогии описываемой модели мироздания, то наилучшим образом подходит известная в математике «бутылка Клейна». Это одноповерхностная конструкция, которая может быть практически изготовлена как трехмерный предмет — сосуд со сходящим на конус горлышком, протыкающим боковую стенку и переходящим в



конусовидное же дно. Но скользните взглядом по ее поверхности, и вы незаметно будете беспрерывно двигаться с внутренней поверхности на внешнюю, с фазы восхождения на фазу падения, противоположности будут переходить одна в другую, а частица, вовлеченная в такую систему, окажется в плену у нее бесконечно, сохраняя движение и статику одновременно. Что это — только ли парадокс или реальная модель диалектики, модель мира, модель Вселенной?

Архаическому сознанию, отражающему целостность мира, свойственно стремление к уподоблению и отождествлению явлений. Возможно, из этого рождается, а в более поздние эпохи формулируется представление об аналогиях и подобии космоса и микрокосма, их изоморфности. В перспективе подобные взгляды ведут, в частности, к развитию астрономии, астрологии, атомистики. В связи с последней Демокрит писал в IV веке до н. э.: «Начало вселенной — атомы и пустота, все же остальное существует лишь в мнении. Миров бесчисленное множество, и они имеют начало и конец во времени. И ничто не возникает из небытия, не разрешается в небытие. И атомы бесчисленны по величине и по множеству, носятся же они во вселенной, кружась в вихре, и таким образом рождается все сложное: огонь, вода, воздух, земля».

Этот отрывок, несомненно, напоминает приведенный выше фрагмент космогонического мифа бамбара, по Ж. Дитерлен. Но даже если он соответствует реальному эзотерическому знанию, этот взгляд — уже

следующая историческая ступень по отношению к архаическому сознанию, к информации, специфичной для охотничьих союзов, вообще для охотничьей стадии общества. Именно как иллюстрация *направления эволюции* архаического мировидения он и приведен здесь. Именно на этом этапе, видимо, и происходит раздвоение культурной традиции на мифологическую и натурфилософскую (а затем и научную).

Но если вернуться к «мировым загадкам», то можно удостовериться, что в недрах архаического сознания возникают предпосылки поисков ответов на эти загадки. Реальные представления о «ньяма» — конкретный путь к этим ответам, хотя и в них имеется не только рационалистическая, но и мифологическая сторона. Ведь «ньяма» — это одна из форм энергии, то есть в свете современных представлений одного из состояний материи. Собственно, об этом говорят в какой-то мере и взгляды самих охотников бамбара, поскольку «ньяма» ими воспринимается очень вещно, предметно, материально.

Эти взгляды охотников бамбара известны и по научной литературе, доводилось с ними встречаться и мне в Республике Мали. Можно сказать, что «ньяма» выступает как субстантивированная, повсеместно распространенная магическая сила, носителями которой могут выступать люди, животные, растения, географические объекты — горы, реки и т. п. В живом организме «ньяма» выступает лишь в потенции как составная часть основных компонентов

его существования, определяющая индивидуальные черты особи. Однако при умерщвлении, повреждении или естественной смерти организма она высвобождается и начинает независимое от прежней оболочки существование. Соприкасаясь при этом с живыми людьми, предметами, она может воздействовать или сливаться с «ньяма» живых ее носителей. Она может при этом выступать как мстительная, вредоносная сила. «Сого ньяма бора донсо ла» — «Ньяма животного (убитого) перешла на охотника», — говорят в таком случае охотники бамбара, подразумевая, что «ньяма» жертвы преследует охотника: это могут быть его смерть, болезнь или несчастья с близкими.

В какой-то мере представления бамбара о «ньяма» сопоставимы со ставшими классическими в этнографии и религиоведении взглядами меланезийцев на «мана», которая являет собой безличную сверхъестественную силу, отличаемую меланезийцами от силы естественной. «Мана» имеет своим источником духов (но не всех, а только некоторые их категории) или людей. Эта сила разносторонняя по своему направлению и по своему значению, она может действовать и во вред и на пользу». Так пишет о «мана» С. А. Токарев<sup>38</sup>.

Действие «ньяма» в представлении бамбара также двойственно в конечном счете. Ведь до поры до времени накопление «ньяма» охотником может выступать как предпосылка успехов на охоте, в общественных структурах. Но расплата, и расплата ро-

ковая, за такие временные успехи неизбежна. Так или иначе, представления о «ньяма» можно соотнести с нашими фольклорными представлениями о «нечистой силе». В русских сказках, да и не только в русских — практически у всех народов встречаются сюжеты о преуспевании того или иного человека, заключившего договор с какой-то тайной, чуждой, злой, нечистой, враждебной обществу и его морали силой.

Прежде всего здесь надо отметить, что в воздействиях на «ньяма» есть немало естественного, реального. Ну, во-первых, представление о «ньяма» — составная часть общих интуитивных, может быть, трансцендентных воззрений, выражающих материальное единство мира и, в частности, конкретный более или менее осознанный вариант действия законов сохранения материи и энергии, образно истолкованный. Во-вторых, эти взгляды — сама реальность, оказывающая вполне конкретное практическое воздействие на образ жизни бамбара и соответственно ведущая к вполне материальному результату в хозяйственной деятельности. В этом смысле, как бы ни складывались представления о «ньяма» у бамбара, они выступают, прежде всего, как механизмы поддержания экологического равновесия, баланса между природой и обществом, рационального природопользования. Конкретно они препятствовали отстрелу животных, не сбалансированному их естественным воспроизводством, чрезмерной эксплуатации природных ресурсов и самого человека, ограничивали возможнос-

ти применения насилия, произвола во всех сферах жизни. Более широко эти взгляды способствовали реализации одного из ведущих принципов архаической культуры и архаического сознания — *принципа равновесия*. Последний, в свою очередь, непреложен, как уже говорилось, для целостного и замкнутого воспроизводства мира и общества.

Следует еще раз подчеркнуть, что архаическое сознание практически выводило некую «жизненную модель» как обязательную линию поведения, признающую целостность бытия ведущей ценностью, так как жизнь в меняющемся мире для людей архаического сознания была бы, видимо, попросту невозможной. Именно в бесконечном круговращении — исток постоянства и целостности мира. Так постепенно выводились константы, клише, законы бытия архаического общества. И в числе первых из этих констант: *целостность, постоянство, повторяемость, равновесие*. К этим же константам архаического сознания можно отнести и упомянутое стихийное представление о материальном единстве мира. Соответственно и доминантой архаического сознания в конечном итоге может считаться первичный, примитивный, интуитивный материализм. Сходные процессы прослеживаются в раннем буддизме. «Важной особенностью буддийского представления о мире является нерасторжимое слияние в нем черт реального, то есть подсказанного прямым наблюдением, правильно зафиксированного человеческим созна-

нием, с идеями, установками, существами и процессами, порожденными религиозной фантазией. Слияние это настолько полно, что условно можно говорить о тождестве естественного и сверхъестественного, если бы последнее не было всегда для буддиста главным и определяющим»<sup>39</sup>. Но именно это последнее делает буддизм через практику религией, в отличие от архаического сознания, где этот взгляд не столько повод для культа, сколько для непосредственного практического действия. Законы мышления, представления о причинности и т. п. практически везде и всегда одинаковы. Люди с развитием общества не становились ни глупее, ни умнее. У них только менялся интеллектуальный багаж, и то скорее не по объему, а по составу, по учету и обобщению опыта предшествовавших поколений.

Тысячекратная изо дня в день повторяемость процессов в мире, эмпирически установленные соответствия между происходящими процессами не могли не привести к принципиально верным обобщениям, пусть опытным, а скорее интуитивным, чем закономерно установленным. Но это была сила — сила знания. Религиозные, мифологические образы этого знания — вторичны. А примитивный, интуитивный материализм все же был предтечей настоящей науки. Поэтому я вновь вернусь к словам моего малийского собеседника Беди Кейта и соглашусь с ним, когда он утверждает, что существует иная, отличная от европейской наука. Да, она есть, но это — пранаука, и в науке ее называют «магией». И наши взгля-

ды на магию надо очистить от презрительных стереотипов и осознать, что вела она не только к религии, но и к науке.

Поэтому не слишком ли легкомысленно отмахиваться сейчас от обширнейшего статистического материала прошлого, обобщенного нередко в экзотических формах, реального документа, отражающего действительность? И астрология оперирует подобным, не слишком осмысленным научной материей. А круг ее проблем — это связь космоса и микрокосма, и исходный постулат — их изоморфность, иерархическая подчиненность, соответствие. Да и синергетика подбирается к тем же проблемам, но с другой стороны. Не страдаем ли мы от того, что утратили вместе с архаическим сознанием целостное видение мира в материальном его проявлении, что только теперь наука от фетишизации материи вновь, но уже по-новому готова взглянуть на материальное единство мира. При этом отвергается его промежуточный гарант — Бог, а вместе с ним и вся морально-этическая система, которая связывала Природу, Мир, Вселенную с людьми и отдельным человеком...

Итак, еще несколько слов о «ньяма». Возможно, это вариант одной из исторически первых попыток людей «выйти» на одну из основных и актуальных миропознающих проблем — о происхождении движения. «Ньяма» во всех комбинациях структуры микрокосма оказалась в числе первых выявленных «моторных», динамических сил. На охотничьем этапе мировоззренческой

системы она конкретна и вечна. Но в дальнейшем имеет тенденцию к осмыслению себя как своего рода вселенского масштаба «нечистую силу».

Собственно, изучение архаического мировоззрения пока не дает материала для больших обобщений в связи с проблемой движения и энергии. Скорее всего, на этом этапе такой вопрос четко не мог быть поставлен или на него следовал обычный констатирующий ответ: да, это так, так было и так есть и т. п.

Привлечение же данных по космогонии бамбара из предыдущей главы позволяет предположить эволюцию охотничьих представлений в раннеземледельческие, постепенно мифологизирующиеся, но по-прежнему содержащие элементы рационального знания, пусть даже гипотетического или сакрального. Здесь уже в качестве источника зарождения выступает «пустота». Причем эта «пустота», говоря нашим языком, обладала некоторой возрастающей массой, которая по достижении какой-то критической точки взорвалась и породила две субстанции, между которыми возникло взаимодействие, появление вполне материальных объектов и т. д.

В мифе ставится и проблема импульса зарождения, который можно трактовать и как волевой, то есть исходящий от субстанции, наделенной сознанием, и как критическое состояние массы, и как энергетический скачок. Самое главное заключается в том, что последующие за импульсом зарождения этапы развития мира выступают



как результат двойственного или более многостороннего взаимодействия, что материализация, овеществление многих явлений возникает в результате вихреобразного или вообще вращательного движения.

Выход архаического миропознания на проблемы энергии, пусть даже в интуитивной, образной, безотчетной форме, фактически вел к разрушению этой системы изнутри, к размыканию вековечного круга — «так было и есть», построенного на констатации повторяемости. В перспективе возникала проблема причинности, а стало быть, и предпосылка исторического восхождения к иерархии явлений (причина — следствие), к логосу. Мир перестал восприниматься как устойчивое постоянное явление. Возникла тенденция сложения натурфилософской системы в более или менее образной, а на некоторых этапах и попросту в мифологизированной форме. Причем долгое время они сосуществовали в видимом согласии.

Источником и импульсом движения мира признавался Бог и его воля. Сам же мир выходил из состояния равновесия, приобретал вектор движения. Ну а Бог становился инструментом удержания мира в равновесии, в упорядоченности — необходимым условием всякой жизни и движения.

Так, видимо, кончился «золотой век» — век покоя и гармонии, тот самый — экстраполированный в будущее, уже на другой базе технологии и сознания, при владении и неограниченном распоряжении энергией во всех практически доступных ее формах...

## *Заключение*

---

**ЧТО ЖЕ ВО ВСЕМ ЭТОМ  
ЕСТЬ?**





**И**ришла пора подвести итоги этого, порою нелегкого (как, впрочем, и сам предмет изложения) рассказа о чуждой и отдаленной в историческом времени культуре: мир охотников бамбара — свидетель древнейшего этапа формирования человеческой культуры, яркий сколок, след архаического сознания, миропознающей деятельности людей в условиях зарождения науки и религии в противоречивом взаимодействии их категориального, логического и олицетворенного, образного отражения действительности.

Звери, боги и люди — основные персонажи этого процесса в дошедшем до нас послании прошлого, как бы разовый, одномоментный снимок, отпечаток длящегося тысячелетиями, еще не во всем понятного сценария человеческой истории. Звери и люди — древнейшие его персонажи. Боги — значительно более поздние. Они и продукт познающей деятельности, и инструмент познания. По сути, они и есть олицетворенная природа, отстраненная, отвлеченная, от-

чужденная, по мере развития социогенеза, от самого человека. Потеря связи с природой, разрыв пуповины человечества, органично соединявшей его с миром, и есть цивилизационный исторический процесс, в ходе которого люди научились все активнее вмешиваться в природные явления. Но платой за это становилось растущее осознанное ощущение зависимости людей от отчуждающейся природы. Разрывая связи с природой, люди создавали иллюзию тесной связи с ней, и иллюзия эта все более и более утверждалась в культуре и сознании. Сначала звери как равный и родственный социум в мире природы, потом — звероподобные и человекоподобные олицетворения, рожденные фантазией человека. Наконец, Бог — единое воплощение и олицетворение природы и людей, гарант мира, порядка, равновесия в природе, обществе, в системе их взаимодействия. Это созвучно стихийному материализму эпохи господства архаического сознания, это — интуитивное отражение материального единства мира. Это и есть Природа, это и есть Бог. И Бог на первых порах понятен, близок и подобен людям, он сам может быть из той же субстанции, что и люди, а первые люди — люди идеального прошлого — не только подобны, но и равны ему. Это еще одно проявление стихийно-материалистического архаического сознания — представление о подобии макро- и микрокосма — переходит в систему мифологизированного, религиозного сознания, становится одним из регуляторов поведения людей,

опирающимся вновь на стереотипы и клише архаического сознания: подчинение младших — старшим, детей — отцам.

В этой книге речь неизбежно шла о более или менее позднем этапе существования архаического сознания. Это и неудивительно, так как в основу книги положен современный читателям материал, собранный в непосредственных полевых условиях в Африке. Естественно, что в нем много различных напластований, и общество, внутри которого эта система взглядов более или менее сохранилась, в целом ушло значительно вперед на путях эволюции от мировоззрения эпохи Архаики. Поэтому даже картина представлений завершающего этапа архаического сознания, когда сверхъестественные олицетворения уже обозначились, но выделение их в богов особого «божественного социума» со своей внутренней регламентацией еще не состоялось, — эта картина остается гипотетической, плодом реконструкции качественно однородной модели, неизбежно противоречивой. И все же со всеми оговорками, с учетом наличия разновременных, разностадиальных факторов можно утверждать, что у истоков религиозного сознания превалировало такое представление о мире, когда звери были равны богам, боги — людям, а люди — зверям. Это был период, когда человек осознавал себя *равным* с другими компонентами в системе Природы, когда на путях ее познания и преобразования он сам создавал богов. При этом он уподоблял свою собственную природу представлению о

природе вне себя. На ранних этапах цивилизации, сменившей век Архаики, это стало уже исключительно сферой религии.

В наш век прагматизма, когда на вещи, явления, поступки люди склонны смотреть с точки зрения практической ценности, выгоды, целесообразности, и идея Бога не оказывается в стороне. На наших глазах она переживает падения и взлеты, но не выходит из круга основных интересов людей. Именно об этом удивительно просто и ясно сказал великий физик Нильс Бор: «Человечество сделало два величайших открытия: одно — что Бог есть, второе — что Бога нет». В этом противоречии — бесконечная миропознающая работа людей.

## Примечания

- <sup>1</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 1. С. 414.
- <sup>2</sup> *Токарев С. А.* Религии в истории народов мира. М., 1986. С. 23.
- <sup>3</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 329.
- <sup>4</sup> Цит. по: *Григоренко А. Ю.* Разноликая магия. М., 1987. С. 86.
- <sup>5</sup> *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 1930. С. 5.
- <sup>6</sup> Там же. С. 21.
- <sup>7</sup> Там же.
- <sup>8</sup> Там же. С. 4.
- <sup>9</sup> Там же. С. 5.
- <sup>10</sup> Там же. С. 3.
- <sup>11</sup> Там же. С. 302.
- <sup>12</sup> Там же. С. 301.
- <sup>13</sup> Там же. С. 47.
- <sup>14</sup> См.: *Токарев С. А.* Ранние формы религии. М., 1964. С. 29–31.
- <sup>15</sup> Там же. С. 30.
- <sup>16</sup> Там же.
- <sup>17</sup> *Зыбковец В. Ф.* Человек без религии. М., 1967. С. 16–17.
- <sup>18</sup> *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. М., 1980. С. 20.

<sup>19</sup> *Арсеньев В. Р.* Обсуждение статей М. Н. Шмелевой и С. И. Вайнштейна по проблемам полевых исследований // Советская этнография. 1985. № 5. С. 57–59.

<sup>20</sup> *Арсеньев В. Р.* Мали (в главе «Синкретизм ислама с традиционными религиями») // Традиционные и синкретические религии Африки. М., 1986. С. 445–446.

<sup>21</sup> *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. С. 4.

<sup>22</sup> *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. С. 20.

<sup>23</sup> *Марков В. В.* Искусство негров. Пг., 1919.

<sup>24</sup> См. дискуссию в журнале «Народы Азии и Африки» (1987. № 1 и след.; 1988. № 3).

<sup>25</sup> *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. С. 191.

<sup>26</sup> Там же. С. 13.

<sup>27</sup> Там же. С. 14.

<sup>28</sup> Там же. С. 16.

<sup>29</sup> *Cissé I.* Notes sur les Sociétés des chasseurs malinké // Journal de la Société des Africanistes. Т. 34. N 2. 1964. P. 176–181.

<sup>30</sup> Ibid. P. 187.

<sup>31</sup> *Niane D. T.* Soundjata ou l'épopée mandingue. P., 1971 [1960]. P. 15.

<sup>32</sup> Ibidem.

<sup>33</sup> *Dieterlen G.* Essai sur la religion Bambara. P., [1951] 1988. P. 28–52.

<sup>34</sup> Ibid. P. 34.

<sup>35</sup> *Адабашев И.* Мировые загадки сегодня. М., 1986. С. 17.

<sup>36</sup> *Арсеньев В. Р.* К определению принципов общественного развития двух Мали (XIII–XV и XX века) // IV Всесоюзная конф. африканистов «Африка в 80-е годы: итоги и перспективы развития». М., 1984. Вып. IV. Ч. I. С. 48–51.

<sup>37</sup> *Адабашев И.* Мировые загадки сегодня. С. 64.

<sup>38</sup> *Токарев С. А.* Религии в истории народов мира. С. 76.

<sup>39</sup> *Кочетов А. Н.* Буддизм. М., 1983. С. 73.



## Оглавление

<i>Вместо предисловия. Охота</i> .....	5
<i>Глава I. «Они» и «Мы». Природа и люди</i> .....	13
<i>Глава II. Следы прошлого в настоящем</i> .....	41
<i>Глава III. Артемида из тропиков</i> .....	51
<i>Глава IV. Дети леса</i> .....	73
<i>Глава V. Симбон – живой предок</i> .....	93
<i>Глава VI. Боги стихий и природа богов</i> .....	119
<i>Глава VII. Каким «Они» видят мир</i> .....	137
<i>Заключение. Что же во всем этом есть?</i> .....	153
<i>Примечания</i> .....	158

*Владимир Романович Арсеньев*

**ЗВЕРИ = БОГИ = ЛЮДИ**

Заведующий редакцией *О. А. Белов*

Редактор *Л. И. Волкова*

Младший редактор *М. В. Архипенко*

Художник *И. К. Маслова*

Художественный редактор *А. А. Пчелкин*

Технические редакторы

*И. А. Золотарева и В. П. Крылова*

**ИБ № 7874**

Сдано в набор 22.01.91. Подписано в печать 23.05.91. Формат 70 x 90 1/32.  
Бумага книжно-журнальная офсетная. Гарнитура «Таймс». Печать офсетная. Усл. печ. л. 5,85. Уч.-изд. л. 5,52. Тираж 100 000 экз. Заказ № 1018.  
Цена 70 коп.

Политиздат. 125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Ордена Трудового Красного Знамени  
типография издательства «Звезда».  
614600, г. Пермь, ГСП-131, ул. Дружбы, 34.