

Detaimo Pirzio-Biroli AFRICA NERA

Roma, 1978

Пирцио-Бироли Д.

Культурная антропология Тропической Африки.

— М.: Издательская фирма “Восточная литература” РАН, 2001.—335с.
(Этнографическая библиотека).

ISBN 5-02-018227-3

СОДЕРЖАНИЕ

[сноски вот пока в ломы было расставить - не работают текст страницы идёт после номера страницы. Страница начала главы не нумеруется.]

• От редколлегии

В.В.Матвеев. Культура народов Тропической Африки в книге Д.Пирцио-Бироли (вместо предисловия)

ВВЕДЕНИЕ

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. Культура и традиции

ГЛАВА I. Проблема выживания

- 1. Предварительные замечания (и Таблица)
- 2. Система производства и распределения предметов потребления и средств производства
- 3. Производственные технические навыки и приемы

ГЛАВА II. Проблема воспроизводства

- 1. Малая семья и большая семья
- 2. Линидж
- 3. Клан
- 4. Система родства.
- 5. Матрилинейный экзогамный клан у оседлого населения

ГЛАВА III. Производственная система

- 1. Предварительные замечания
- 2. Техника
- 3. Экономика

ГЛАВА IV. Закон

- 1. Философия права
- 2. Семейное право
- 3. Имущественное право

ГЛАВА V. Обычай

- 1. Предварительные замечания
- 2. Искусство
- 3. Символика статусов и ситуаций
- 4. Церемонии
- 5. Язык

ГЛАВА VI. Мораль как воплощение цивилизации

- 1. Предварительные замечания
- 2. Этика
- 3. Мудрость.
- 4. Религия

ГЛАВА VII. Организационные структуры социальной власти

- 1. Предварительные замечания
- 2. Система неравенства и господства
- 3. Власть и религия.
- 4. Политическая власть в традиционных обществах
- 5. Власть в государстве

ГЛАВА VIII. Формирование и защита социализованной личности

- 1. Предварительные замечания
- 2. Воспитательные системы
- 3. Меры по предупреждению и уменьшению социальной напряженности
- 4. Способы устранения напряженных и конфликтных ситуаций
- 5. Феномены отклонения

ЧАСТЬ ВТОРАЯ. Культура и колониализм

ГЛАВА IX. Травма колониального господства

- 1. Колониальная ситуация.
- 2. Европейский этноцентризм и культурный релятивизм

ГЛАВА X. От независимости к неоколониализму

- 1. Политическая независимость и ее проблемы
- 2. Выбор пути
- 3. В поисках собственного пути

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

• ПРИМЕЧАНИЯ

Обобщающий труд итальянского африканиста Детальмо Пирцио-Бироли, написанный с позиций функциональной школы, посвящен исследованию традиционной культуры народов Тропической Африки и ее судьбам в постколониальное время. Собранные в ней материалы по проблемам производства и распределения, семейно-родственным отношениям, обычаям и морали, структуре власти и праву будут интересны всем, кто стремится понять фундаментальные основы африканского образа жизни.

ISBN 5-02-018227-3 \ \ УДК 572+930.85 \ \ ББК 71.1(64) \ \ ПЗЗ

© Г.А.Матвеева, перевод, 2001 © В.В.Матвеев (наследники), предисловие, 2001

© Издательская фирма “Восточная литература” РАН, 2001

Перевод с итальянского Г.А.МАТВЕЕВОЙ

Ответственные редакторы В.В.МАТВЕЕВ, В.А.ПОПОВ

Редактор издательства Н.В.БАРИНОВА

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Институт этнологии и антропологии им. Н.Н.Миклухо-Маклая и издательская фирма “Восточная литература” РАН продолжают издание книжной серии “Этнографическая библиотека”, начатое в 1983 г.

В серии публикуются лучшие работы отечественных и зарубежных этнографов, оказавшие большое влияние на развитие этнографической науки и сохраняющие по нынешний день свое важное теоретическое и методологическое значение. В состав серии включаются произведения, в которых на этнографических материалах освещены закономерности жизни человеческих обществ на том или ином историческом этапе, рассмотрены крупные проблемы общей этнографии. Так как неотъемлемой задачей науки о

народах является постоянное пополнение фактических данных и глубина теоретического осмысления и обобщения зависит от достоверности и детальности фактического материала, то в “Этнографической библиотеке” находят свое место и работы описательного характера, до сих пор представляющие выдающийся интерес благодаря уникальности содержащихся в них сведений и важности методических принципов, положенных в основу полевых исследований.

Серия рассчитана на широкий круг специалистов в области общественных наук, а также на преподавателей и студентов высших учебных заведений.

Серия открылась изданием книг: “Лига ходеносауии, или ирокезов” Л.Н.Моргана и “Структурная антропология” К.Леви-Строса. Обе они вышли в 1983 г. (в 1985 г. “Структурная антропология” вышла дополнительным тиражом). Далее изданы:

М.Мид. Культура и мир детства. Избранные произведения. Пер. с англ. и коммент.Ю.А.Асеева. Сост. и послесл. И.С.Кона. 1988.

В.В.Радлов. Из Сибири. Страницы дневника. Пер. с нем. К.Д.Цивиной и Б.Е.Чистовой. Примеч. и послесл. С.И.Вапнштейна. 1989.

В.Г.Богораз. Материальная культура чукчей. Авторизован. пер. с англ. Послесл. и примеч. И.С.Вдовина. 1991.

Д.К.Зеленин. Восточнославянская этнография. Пер. с нем. К.Д.Цивиной. Послесл. и примеч. К.В.Чистова. 1991.

Н.Ф.Сумцов. Символика славянских обрядов. Избранные труды. Послесл. А.К.Байбурина и В.З.Фрадкина: сост. и примеч. А.К.Байбурина. 1996.

М.Мосс. Общества, обмен, личность. Труды по социальной антропологии. Пер. с франц., послесл. и примеч. А.Б.Гофмана. 1996.

А. Н. Максимов. Избранные труды. Сост., автор послесл. и коммент. О.Ю-Артемова. 1997.

А. ван Геннеп. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. Пер. с франц. Ю.В.Ивановой и Л.В.Покровской. Послесл. Ю.В.Ивановой. 1999.

Готовится к изданию:

А.Р.Рэдклифф-Браун. Структура и функция в примитивном обществе. Пер. с англ.О.Ю.Артемовой.

Э.Лич. Культура и коммуникация: логика взаимосвязи символов. Пер. с англ.И.Ж.Кожановской.

Вниманию читателей предлагается труд итальянского африканиста Д.Пирцио-Бироли, написанный с позиций функциональной школы.

Культура народов Тропической Африки в книге Д.Пирцио-Бироли (вместо предисловия)

Тема предлагаемой вниманию читателя книги исключительно широка и достаточно сложна. Сам автор называет свою работу рассуждением о взятых в единстве культуре и обществах народов Африки, живущих южнее Сахары. Это рассуждение имеет целью исследование традиционной африканской культуры, чтобы затем получить возможность оценить, в какой мере на африканскую культуру повлияло колониальное господство и какие проблемы встали перед независимыми государствами Африканского континента в культурном аспекте.

Дабы лучше понять и полнее представить себе побуждения автора, подвигнувшие его на написание книги, целесообразно познакомиться с основными фактами его жизни и деятельности. Детальмо Пирцио-Бироли в научной среде известен мало и, может быть, до выхода в свет его книги был неизвестен совсем. Во всяком случае, в справочниках “Who's Who in Italia” упоминания нем отсутствуют. Это неудивительно, ибо его деятельность была связан.;

главным образом с работой различных международных организаций. Из краткой биографической заметки, сопровождающей его книгу, мы узнаем, что он родился в 1916г. на северо-востоке Италии, во Фриули, и был земляком Саворньяна де Бразза. Его деятельность проходила при Европейском совете, Европейском экономическом сообществе и других международных организациях. Он занимал разные должности в Комиссии Европейского экономического сообщества в Брюсселе и входил в состав ее Генеральной дирекции по развитию. Вероятно, как представитель этого учреждения он и провел сначала шесть лет в Сенегале, а затем, в период, когда публиковалась эта книга в течение нескольких лет был уполномоченным Генеральной дирекции в Мали.

Несомненно, Детальмо Пирцио-Бироли — человек не только талантливый но и обладающий гуманистическими убеждениями. Об этом свидетельствует его книга. Прожив годы в африканских странах, он не мог равнодушно наблюдать нелегкую жизнь простых африканцев, ради которых он работал и которым по долгу службы ему приходилось оказывать помощь. Он проникся любовью и симпатией к этим людям и их культуре. На опыте собственного пребывания в Африке Д.Пирцио-Бироли мог убедиться в пагубном воздействии колониализма на экономическое и культурное развитие африканских стран и оценить его роль в эксплуатации африканских народов, в консервации их отсталости, в поддержании розни и пособничестве вражде как между африканцами и европейцами, так и между самими африканцами. Этому последнему обстоятельству — враждебным (или, уж во всяком случае, напряженным) отношениям между африканцами и европейцами, порожденным колониализмом, Д.Пирцио-Бироли придает особенно большое значение и считает их одним из главных препятствий на пути африканских народов к достижению и освоению культурных ценностей, созданных в Европе и во всем

остальном мире. Исходя из этого, Д.Пирцио-Бироли поставил перед собой благородную задачу—содействовать уничтожению этих враждебных отношений. Эта задача и определила характер его книги и, надо полагать, всей его деятельности. Но для того чтобы разрушить враждебные и неприязненные отношения между африканцами и европейцами, необходимо было прежде всего всемерно содействовать деколонизации во всех сферах жизни африканских стран, так как именно колонизация породила эти отношения. Одним из путей ее устранения была иностранная помощь разного рода. Однако препятствия существовали и на этом пути.

Одним из таких препятствий была зависимость африканских стран от бывших метрополий и других промышленно развитых стран — зависимость, которую они унаследовали от колониальной эпохи и которая заключалась в том, что метрополии и транснациональные компании, действуя в новых, неоколониальных формах, преследовали в этом процессе собственные цели. Для того чтобы разбираться и ориентироваться в подобных вопросах, у Д.Пирцио-Бироли было необходимое образование и профессиональные знания, а также опыт, который он приобрел, годами работая в Африке и на месте сталкиваясь с проблемами экономического и социального характера, выдвигаемыми африканской действительностью. Поэтому не случайно Д.Пирцио-Бироли отметил значение первой конференции в Ломе в 1975 г. Эта конференция выработала многосторонние соглашения между странами Африки, Карибского бассейна и Тихого океана, с одной стороны, и странами ЕЭС — с другой. В соответствии с этими соглашениями, которые получили наименование Ломейских конвенций и имели затем продолжение в виде новых соглашений, страны ЕЭС распространили на страны Африки ряд экономических льгот, например кредиты и займы по льготным процентным ставкам, преимущественные права в торгово-экономическом режиме и т.п. При всем том решение проблем индустриализации и технического прогресса для стран Африки, создание на основе местных условий каждой отдельной страны современной и рентабельной экономики — задачи трудные и мучительные, но отнюдь не неразрешимые. Несомненно, во многих африканских правительствах были и есть люди, представляющие себе, что конкретно следовало бы сделать, чтобы если и не решить эти проблемы, то по крайней мере хоть как-то продвинуться по пути их разрешения.

Решение этих проблем было связано с преодолением отсталости, которая существовала и существует во многих странах Африки и, следовательно, требует учета своеобразия ситуации. Это своеобразие заключается не только в отсутствии или недостаточном развитии современной индустрии в африканских странах, но и в культурной отсталости и в большем или меньшем господстве традиционной культуры. Таким образом, выяснилось еще одно и весьма немаловажное препятствие— необходимость учета и, следовательно, знания и изучения африканской культуры.

Видя и оценивая все эти трудности, Д.Пирцио-Бироли пришел к выводу, что африканским странам для выхода из сложившегося нелегкого положения в

первую очередь нужна даже не экономическая помощь и не экономическое развитие, а “культурная революция”. Не отрицая значения экономического фактора, он считает, что лишь одна такая революция смогла бы придать нужное направление экономическому развитию и завершить обретение свободы. Однако изучение такой перспективы автор откладывает на будущее, а в предлагаемой книге сделал своей главной задачей исследование традиционной африканской культуры. Специальный аспект книги также связывает изучение африканской культуры с проблемами, вызванными колониальным господством, и предусматривает освещение и оценку борьбы в сфере культуры.

Говоря об африканской культуре, необходимо иметь в виду, что культура населения африканских стран неоднородна. С одной стороны, это модернизированная и европеизированная (в разных странах в большей или меньшей степени) культура жителей крупных африканских городов. Порою она мало отличается от сходной культуры городов Европы и Америки, но в то же время всегда остается по-настоящему африканской. С другой стороны, это традиционная культура коренного населения Африканского континента, жившего и живущего в многочисленных деревнях. Эта традиционная культура африканцев, так же как и традиционная культура любого другого народа, представляет собой наиболее архаический пласт культуры. Это тот культурный субстрат, на котором складывалась и складывается индустриальная культура капиталистической эпохи всего современного общества. В Африке этот пласт еще сохраняет свою жизненную силу и так или иначе проявляется во множестве отдельных фактов. В свое время Д.А.Ольдерогге писал, что вследствие действий колониальных властей коренное африканское население не только было низведено до положения колониальных рабов, но и перемешано в результате насильственных переселений на новые земли (так как прежние, более плодородные, освобождались для колонистов), мобилизаций на принудительные работы и других мероприятий подобного рода. В ходе этих изменений распались прежние родо-племенные объединения. Таким образом, отдельные этнические группы утрачивали свою обособленность и все большая часть населения колоний начинала признавать себя не столько той или иной народностью или племенем, сколько населением данной колонии, т.е. постепенно складывались такие новые этнические общности, как камерунцы, конголезцы, сенегальцы [1].

Все это верно. Но верно также и то, что как в ходе борьбы за независимость, так и после ее обретения нарастал процесс повышения положительных оценок собственных африканских традиций и своего прошлого, в том числе, конечно, и своих родственных и социальных связей, собственных этнических объединений, собственной религии и т.п. Этим, в частности, объяснялась та преувеличенная оценка возможностей истории в решении социально-экономических вопросов и культурных проблем, которую отстаивали после обретения независимости многие африканские ученые [2]. Этому процессу оживления традиционных социальных объединений особенно способствовали

существовавшие в африканских странах экономические трудности. Прежние родо-племен-

[1] Ольдерогге Д.А. Послесловие.—Маке Ж. Цивилизации Африки южнее Сахары. М.,1974,с.153-154.

[2] Урсу Д.П. Современная историография стран Тропической Африки. 1960-1980. М.,1983,с. 54.

ные объединения, конечно, не возрождались полностью. Но память о них и их некоторые элементы сохранялись. Сохранялись также и некоторые вторичные факторы и стереотипы поведения, с ними связанные. Эти элементы, факторы и стереотипы африканской традиционной культуры не только не погибли до настоящего времени, но, вероятно, еще долгое время будут жить и придавать африканской культуре неповторимое своеобразие. И хотя, по сути, часто это уже только обломки не существующих больше систем, человеку, воспитанному в понятиях современного индустриального общества, невозможно без специального знакомства разобраться в этой стороне африканской жизни. Один из корифеев западной африканистики, бельгийский ученый-этнограф Жак Маке оценивал эту ситуацию следующим образом: “Образ мыслей, чувства и поведение африканских мужчин и женщин кажутся нам весьма чуждыми и порою очень странными. Человек Запада, живущий в африканской общине, способен проникнуть в ее мир. Однако такой ценный опыт можно повторить не больше двух или трех раз в течение жизни одного человека, даже если он этнограф”[3]. Такая оценка разделяется и представителями отечественной науки. Так, редакторы сборника “Социальные структуры доколониальной Африки” писали: “Нынешнюю обстановку в независимых африканских государствах во многих случаях просто невозможно понять, если не принимать во внимание сохранившиеся во множестве черты „традиционного общества””[4]. Таким образом, для того чтобы правильно действовать в африканской среде, необходимо понимать различные ситуации африканской культуры, а для этого необходимо знать и понимать эту культуру в целом. Иными словами, стереотипы образа жизни и поведения, свойственные африканской традиционной культуре, или, иначе говоря, характерные ее особенности, требовали особого подхода к африканской действительности и углубленных знаний африканской культуры. В том числе это требовалось и в деле оказания и предоставления иностранной помощи слаборазвитым африканским странам.

В печати порою высказывались мысли о том, что на африканскую культуру вообще не следует обращать внимания и со временем, в ходе процесса индустриального развития африканских стран и их приближения к уровню развития стран Запада, она сама отомрёт как ненужный реликт. Разумеется, это крайняя позиция в отношении к африканской культуре. Отказаться от нее целиком и направить развитие на усвоение западной индустриальной культуры, с одной стороны, вещь невозможная. С другой же стороны, культурное наследие, созданное и сохраненное африканскими народами, представляет

собой не только их достижение, но и достояние всего человечества, которое обеднеет, если это достояние исчезнет. Но как эту культуру сохранить? Как ее соединить и сочетать с современной индустриальной культурой? Какими должны быть взаимоотношения между традиционной африканской культурой в самом широком смысле и прокладывающей дорогу в Африку индустриальной культурой Запада? Какие цели должны преследоваться при взаимодействии этих культур? Какие формы должно принимать это взаимодействие? Вот

[3] Маке Ж. Цивилизации Африки южнее Сахары, с. 7. [4] Социальные структуры доколониальной Африки. М., 1970, с. 3.

вопросы, которые встают перед каждым, кто обращается к этим проблемам, и которые встали перед Д.Пирцио-Бироли. Понимая, что меры для разрешения задач подобного масштаба должны быть кардинальными, он и говорит о “культурной революции”. Но насущной и первостепенной задачей, по его мнению, и с этим невозможно не согласиться, является изучение традиционной африканской культуры. Сам Д.Пирцио-Бироли изучал ее прежде всего в процессе своей практической деятельности. По его словам, его информантами были деревенские вожди, старейшины, гриоты, мусульманские шейхи, женщины африканских деревень, и исчислялись эти люди сотнями. Полученные им сведения составили солидную основу его знаний традиционной африканской деревенской действительности. Они убедили Д.Пирцио-Бироли (и он показывает это в своей книге), что особенности африканских культур, составляющих африканскую цивилизацию, по сути дела, объединяют в себе множество способов наилучшего приспособления к жизни в условиях африканской природы и африканской культурной реальности, а не являются странным набором причудливых заблуждений и непонятных суеверий, какими их склонны считать невежественные и нелюбопытные умы. Все это привело Д.Пирцио-Бироли к мысли о том, что учет африканской культурной реальности представляет собой задачу даже более сложную и трудную, нежели усилия по устранению экономических и технических последствий колониальной эпохи в Африке. Чтобы иметь возможность оценить африканскую культуру, была необходима какая-то методологическая основа. Сделать это можно было, только прибегнув к научной литературе по этнографии (культурной антропологии) и африканистике, ибо направленность авторского интереса в сочетании с традиционным характером рассматриваемой культуры определяет плоскость исследования предмета. Эта плоскость—теоретическая этнография, или этнология. К ней-то и обратился Д.Пирцио-Бироли.

Этнологическая основа книги Д.Пирцио-Бироли представлена целым рядом имен и названий трудов, относящихся к различным теоретическим направлениям. Здесь и основоположники функционализма, и представители культурного релятивизма и структурализма, и сторонники субстантивистского направления в экономической антропологии, и французские этносоциологи, африканские историки и общественные деятели, и, конечно, представители итальянской этнологии.

В книге Д.Пирцио-Бироли упомянуты имена А.Р.Рэдклифф-Брауна, Б.Малиновского, М.Мид, М.Херсковица, Р.Лоуи, Дж.Дальтона, У.Абрахама, М.Глакмэна, Р.Хортон, К.Полани, М.Гриоля, М.Мосса, К.Леви-Стросса, Ж.Баландые, Ж.Ки-Зербо, Ф.Фанона, Л.Сенгора, К.Туллио-Альтана и др. Разумеется, труды этих авторов были использованы в разной степени, и те, на которые Д.Пирцио-Бироли опирался в первую очередь, были немногочисленными. Среди них главные—труды Ж.Баландые и соотечественника самого Д.Пирцио-Бироли — К.Туллио-Альтана.

Что касается Ж.Баландые, то его влияние на книгу Д.Пирцио-Бироли было ограничено одним, правда очень важным, вопросом, о котором речь пойдет ниже.

Основная же теоретическая схема, легшая в основу книги Д.Пирцио-Бироли, представлена взглядами итальянского этнолога и социолога Карло Туллио-Альтана. Научное значение личности и трудов К.Туллио-Альтана в Италии достаточно велико, чтобы его обойти молчанием. К тому же, насколько я знаю, в нашей стране никаких работ, посвященных этнологическим исследованиям в Италии, нет, и представляется целесообразным остановиться на деятельности этого ученого немного подробнее. Сведения о К.Туллио-Альтане были собраны нами по разным справочным изданиям, частично были получены из Италии благодаря любезности знакомого нам филолога-классика Джанкарло Фиоравенти, а также секретаря издательства “Бомпиани” в Милане.

Согласно этим источникам, Карло Туллио-Альтан родился в 1916 г. и, получив образование, долгое время занимался научной работой вне Италии. С 1963 г. он был занят преподаванием в университете сначала в Павии, затем в Тренто и Флоренции и в 1991 г. заведовал кафедрой культурной антропологии в университете Триеста. Печатные труды К.Туллио-Альтана посвящены этнологии, социологии, философии. Как и работы других итальянских ученых — этнологов и этнографов, в нашей стране они известны разве что немногочисленным специалистам. Мы назовем те из них, которые имеют или могут иметь отношение к этнологии и этнографии. Это “Религиозный дух первобытного мира” (1960), “Функциональная антропология” (1967), “Учебник культурной антропологии. История и метод” (1971), “Антропология. История и проблемы” (1983), “Устная история и история жизни” (1989). В последней книге К.Туллио-Альтан назван одним из руководителей “круглого стола”, посвященного устному рассказу как историческому и этнографическому источнику при структуралистском подходе. Другие работы К.Туллио-Альтана посвящены социологическим исследованиям в среде итальянской молодежи после студенческих выступлений, охвативших города Европы весной 1968г., изучению структуры итальянского производства и классовой борьбы в Италии, итальянской политической идеологии и таким проблемам Италии, как социально-культурная отсталость, nepotизм, склонность к общественным выступлениям и т.п.

Наиболее значительными среди названных работ были “Антропология. История и проблемы” и “Учебник культурной антропологии. История и метод”. Последняя определенно имела успех, так как выдержала еще два издания— в 1973 и 1975 гг. По-видимому, это была главная работа К.Туллио-Альтана. Из списка работ видно, что роль К.Туллио-Альтана в научной и общественной жизни Италии достаточно велика и самостоятельна. Поэтому нет ничего удивительного в том, что Детальмо Пирцио-Бироли обратился именно к его трудам.

В России имеется всего две книги К.Туллио-Альтана: “Устная история”, которая не имеет отношения к нашей теме, и “Антропология”, которая была для меня недоступна. Поэтому судить о теоретической основе книги Д.Пирцио-Бироли пришлось по самой этой книге и по копии предисловия и оглавления из “Учебника культурной антропологии”. Эта копия была нам прислана Джанкарло Фиоравенти. Из нее видно, что “Учебник культурной антропологии” состоит из двух частей. Первая часть называется “Историческое развитие антропологической мысли”, т.е. посвящена истории науки. Рассуждение в ней начинается от Геродота и заканчивается буквально сегодняшним днем. Последние упоминаемые в этой части авторы — это представители франкфуртской философской и социологической школы Г.Маркузе и Ю.Хабермас. Вторая, позитивная часть представляет собой взгляды самого К.Туллио-Альтана. Не вдаваясь в рассуждения о терминологическом содержании наименований “культурная антропология”, “социальная антропология”, “этнология”, отметим, что для книги К.Туллио-Альтана названием могло бы послужить любое из них и предпочтение, отданное наименованию “культурная антропология”, очевидно, указывает на его ориентировку на американские труды, в которых для этой отрасли науки принято наименование “культурная антропология”. Сам К.Туллио-Альтан называет своим идейным учителем американского философа Джона Дьюи, взгляды которого легли в основу этнографической школы культурного релятивизма. Однако имеющиеся у нас в распоряжении материалы (к сожалению, не освещающие всю деятельность ученого) о книге К.Туллио-Альтана и книга Д.Пирцио-Бироли заставляют нас оценить взгляды и К.Туллио-Альтана, и Д.Пирцио-Бироли как относящиеся или близкие к британской функциональной школе, с добавлением некоторых элементов структурализма. При этом любопытно отметить, что, рассматривая творчество многих авторов, писавших на антропологические темы, К.Туллио-Альтан не дает раздела об одном из создателей структуралистского направления в британской социальной антропологии, Э.Э.Эванс-Причарде, а в книге Д.Пирцио-Бироли он даже не упомянут. Это особенно бросается в глаза при достаточно широком освещении в обеих книгах мыслей А.Р.Рэдклифф-Брауна.

По-видимому, нет необходимости повторять содержание теории функциональной школы, но некоторые главные положения напомнить необходимо. Так, согласно принципам функционализма, вся деятельность и сама жизнь изучаемых народов рассматриваются как единое целое, как один живой организм. Этот организм имеет институты, которые служат

определенной функции каждый. Нарушение или изменение хотя бы одного института или даже только функции недопустимо, поскольку ведет к нарушению деятельности всей системы. Основными понятиями функционализма являются понятие культуры, под которой мыслится система связей между институтами и функциями, и понятие потребности. Культура есть средство удовлетворения потребностей, и это является ее функцией. Кроме того, один из кардинальных вопросов концепции функционализма — вопрос взаимодействия и взаимовлияния культур, культурные контакты.

К.Туллио-Альтан сначала исследует ситуацию, в которой находится человек, и человека в ситуации. Изначально такой ситуацией является природа. Говоря о человеке в ситуации, К.Туллио-Альтан вначале рассматривает одного отдельно взятого человека, а затем его же в обществе, под которым чаще всего подразумевается отдельная социальная группа. Так как речь чаще всего

[5] См. об этом: Ольдерогге Д.А. и Потехин И.И. Функциональная школа в этнографии на службе империализма. — Англо-американская этнография на службе империализма. М., 1951, с. 41-66; Веселкчн Е.А. Кризис британской социальной антропологии. М., 1977; Никишенков А.А. Из истории английской этнографии. Критика функционализма. М., 1986. В двух последних работах приведена обширная литература по теме.

идет о народах бывших колониальных и слаборазвитых стран, такой социальной группой обычно является группа, построенная на родственных принципах, при этом ее таксономический уровень может быть различным. Рассматривая социальную группу, К.Туллио-Альтан увязывает свое рассуждение с проблемами согласия, конфликта и лидерства в ней. В ходе удовлетворения своих потребностей человек должен преодолевать окружающие его природные, а затем и не только природные условия. Изучая эти условия, К.Туллио-Альтан называет их универсалиями условий существования человека (*gli universali della condizione umana*). Деятельность человека по преодолению сопротивления условий и является способом удовлетворения потребностей. К.Туллио-Альтан называет эту деятельность высвобождением от условий (*decondizionamento* — в переводе этот термин передан как “высвобождение от зависимости” или, если этого требовал стиль, как “обособление”). Конкретные случаи высвобождения от зависимости в книге Д.Пирцио-Бироли названы культурными решениями или культурными ответами; имеется в виду — ответами на потребности.

Д.Пирцио-Бироли говорит о критическом пересмотре К.Туллио-Альтаном антропологии в историческом и методологическом отношении. Осветить этот вопрос с достаточной полнотой без книг К.Туллио-Альтана оказалось невозможным. Но все же некоторые моменты уловить удастся. Так, действительно, К.Туллио-Альтан, а за ним и Д.Пирцио-Бироли разделяют категорию потребностей на две — на потребности и на проблемы. К потребностям относятся такие, удовлетворение которых может происходить на уровне инстинкта (в основном они присущи животным и лишь в очень

небольшой степени человеку). Проблемы отличаются от потребностей тем, что они удовлетворяются через посредство культуры. Таким образом, даже элементарные потребности, связанные с удовлетворением голода и т.п., для человека являются проблемами, так как он удовлетворяет их с помощью средств культуры. Это деление, как можно видеть, напоминает деление потребностей на “первичные” и “вторичные” у Б.Малиновского, но не совпадает с ним.

Впрочем, основные черты концепции К.Туллио-Альтана хорошо просматриваются на примере приведенной в книге Д.Пирцио-Бироли таблицы. Она имеет три отдельные части. Первая часть — левый столбец — носит название “Высвобождение от зависимости от природы”, или, ближе к оригиналу, но менее понятно, “Биологическое обособление” (Decondizionamento biologico). Далее этот же столбец разделен на два. Слева названы проблемы, справа — культурные ответы, или культурные решения этих проблем. Что касается “биологического обособления”, то здесь указаны две проблемы, выраженные с глобальной степенью обобщения. Это проблема выживания и проблема воспроизводства человеческой группы. Проблема выживания потребовала двух культурных ответов. Это, во-первых, создание системы производства и распределения потребительских благ и орудий производства; во-вторых, установление способов гарантии безопасности и обеспечения материального благосостояния.

Культурное решение второй проблемы состоит в создании семьи (мы не входим сейчас в обсуждение тезиса, что первоначальной ячейкой архаического общества была не семья, а либо род, либо община) с ее структурой и системой родства. Эти проблемы составляют основу существования социальной группы. В книге Д.Пирцио-Бироли этим проблемам посвящены две первые главы, в которых рассматриваются природные возможности (условия) жизни африканцев, виды их хозяйственной деятельности, жилища, распределение, производственные навыки, использование и обработка металлов, фармакопея. По поводу этих двух глав следует сказать, что они не ставят научных проблем, а представляют собой яркое, точное и исчерпывающее описание. Д.Пирцио-Бироли удалось показать, что формы хозяйства африканцев наилучшим образом были приспособлены к конкретным природно-климатическим условиям и что сравнение этих форм с современными индустриальными неправомерно и не может служить основанием для вывода о неспособности африканцев к развитию. Это, несомненно, положительный момент книги. В то же время вслед за Б.Малиновским и А.Р.Рэдклифф-Брауном, отвергавшими понятие социального прогресса как критерия общественного развития, Д.Пирцио-Бироли утверждает, что понятие прогресса в его техническом смысле и принадлежности культуре индустриальных стран неприменимо к Африке, с чем вряд ли можно согласиться. Вообще же вопрос развития, динамики, прогресса Д.Пирцио-Бироли освещает противоречиво. С одной стороны, в соответствии с концепцией Ж.Баландые он говорит, что внутренняя динамика общества рождается из системы неравенства и господства, которая, в свою очередь,

является результатом существования внутри общества в целом различных неравных и соперничающих “подобществ”, представленных разными социальными организациями, свойственными доклассовому обществу. С другой же стороны, движущую силу развития африканской культуры и общества он видит в крайней восприимчивости нервной системы африканцев, которая к тому же обострена воздействием климата, с чем согласиться нельзя. Это противоречие выявляется также и в том, что производство и распределение Д.Пирцио-Бироли рассматривает как “матрицу культуры” и считает производство фактором, детерминирующим и определяющим культурные решения для других проблем. Попутно отметим, что Д.Пирцио-Бироли часто употребляет термин “общество”, хотя имеется в виду, как правило, всего лишь большая или меньшая социальная группа.

Следует отметить, что представленная во второй главе картина социальной организации, основанной на родственных связях, соответствует только современному ее состоянию (имея в виду нынешнее столетие) и никак не отражает картины такой организации в прошлом. Впрочем, это согласуется с установкой функциональной школы, согласно которой объектом изучения этнографов и этнологов должны быть современные, завоеванные метрополией слаборазвитые народы с доклассовыми или раннеклассовыми отношениями. Одновременно с этим нельзя не отметить и такую совершенно правильную мысль, что влияние на размер таких групп, как линидж и семья, оказывают факторы производства и связанные с ними природные условия.

Однако вернемся к схеме К.Туллио-Альтана. Подходя к решению проблем с культурными ответами, человек создает новую ситуацию и порождает новые проблемы, реализуя собственную жизнь. Так как эти новые проблемы возникают не из биологических потребностей, а из требований, созданных культурной действительностью, они образуют новую группу проблем. В таблице это средний столбец. Он назван “Культурная обусловленность” (*Condizionamento culturale*) и в переводе передан либо так же, либо как “зависимость от культуры”. Таких проблем указано также две. Обеспечение функционирования экономической и социальной системы — проблема вторичная, но также располагающаяся в плоскости проблемы выживания. И вторая проблема — в плоскости воспроизводства—формирование и защита социализованной (иначе базовой) личности. Эти уже не биологические, а культурные проблемы имеют свои культурные решения. На этот раз они относятся не только к культуре, но и к обществу, а точнее, к группе. Культурный ответ в плане выживания заключается в создании символических систем кодификации традиционных знаний, относящихся к функционированию производственной системы (в частности, к технике и экономике) и к межличностным и социальным отношениям (сюда входят законы, обычаи, этика). Второй (неальтернативный) ответ состоит в создании организационной структуры социальной власти, а именно в создании администрирования общественного дела и правосудия.

Культурных ответов на проблему формирования и защиты “базовой личности” два. Оба они относятся к плоскости воспроизводства и состоят в следующем. Во-первых, это институты по передаче информации по воспитанию и образованию, а также технических сведений и навыков. Во-вторых, это институты и способы, предупреждающие и уменьшающие отклонения от норм.

Наконец, последняя группа проблем (третий столбец в таблице) называется “Высвобождение от культурной зависимости и повторная культурная обусловленность”. Здесь перед группой стоят следующие проблемы. В плоскости выживания — это гарантия функционирования социальной и культурной системы. В плоскости воспроизводства — возбуждение (*esaltazione*) креативной способности личности (подлинная личность) и преобразование структур личности. На них даются следующие культурные ответы. В плане выживания — это деятельность по изучению проблем и новые решения в технической сфере, или, иначе говоря, естественные науки и деятельность по изучению проблем и новые решения в сфере психосоциальных отношений, что соответствует гуманитарным наукам. Оба эти решения относятся к сфере культуры. Еще одно решение относится к сфере общества. Это политическая организация для инициатив по приведению структур в соответствие с ситуациями, или, иначе, деятельность, образующая политическую волю.

На вторую проблему, стоящую в плоскости воспроизводства, предлагается три культурных решения. Это, во-первых, институты, благоприятствующие опытам по высвобождению от зависимости, что равно философской критике. Во-вторых, институты, благоприятствующие созиданию новых форм, что соответствует искусству. В-третьих, институты, благоприятствующие креативным опытам в сфере моральных качеств и мистической и религиозной практики. Как видно из содержания, проблемы этого столбца таблицы отражают Ситуацию современных индустриальных обществ.

Такова схема теоретического подхода К.Туллио-Альтана к объекту исследования. Она станет более понятной, если вспомнить, что и вся функциональная школа с какого-то времени после Б.Малиновского, и сам К.Туллио-Альтан стремились решать вопросы мировоззренческого характера и искать общие законы развития человеческого общества[6]. В том что касается К.Туллио-Альтана, это видно и из последней, четвертой главы второй части его “Учебника”, где говорится о месте антропологических исследований в рамках других общественных наук. Это видно из приведенной таблицы. И об этом же говорил он сам в Предисловии к своему “Учебнику”: “Проблемы, которые поднимаются в этом томе, имеют не один только научный интерес в узком смысле, но и интерес социальный и политический в широком смысле — такой, для которого каждый гражданин смог бы узнать себя в противоречиях, сомнениях и конфликтах, в которых эти проблемы проявляются”[7].

В последующих главах Д.Пирцио-Бироли освещает культурные ответы на вторичные культурные проблемы. Для этого он показывает, какие новые подсистемы (читатель увидит это в тексте) были созданы африканцами.

Особенно важно, что Д.Пирцио-Бироли показывает тесную связь деятельности африканцев с символическими представлениями группы (автор называет их культурными кодексами), которые являются сакрализацией всех видов деятельности и, так оказав, обеспечивают нормальное функционирование всех систем и подсистем. Таким образом, вся жизнь человека и группы мыслится в категориях мировоззрения группы. В свою очередь, для того чтобы культурные кодексы действовали должным образом, существует разработанная система межпоколенческой трансмиссии знаний, которая обеспечивает передачу накопленных знаний, опыта, обычаев, верований. В процессе ее функционирования происходит социализация личности очередного поколения. Д.Пирцио-Бироли при этом особо подчеркивает достижения африканцев в ознакомлении и освоении окружающей их природы. В связи со всеми видами деятельности автор рассматривает магию как особенно развитую символическую систему, играющую большую роль в жизни африканского общества.

Поскольку невозможно разбирать содержание всех глав книги, мы остановимся только на определенных моментах, которые, как нам представляется, следует отметить, в частности на недостатках (на наш взгляд) общего характера, а также на положительных сторонах книги. Следует подчеркнуть следующее: для правильного понимания написанного Д.Пирцио-Бироли читатель должен постоянно помнить, что изложение книги ведется с позиций функционализма, и учитывать те основные теоретические положения этого направления, которые отмечены в таблице и изложены в нашей статье. Тогда исчезнут многие трудности, которые читатель, незнакомый с функциональным подходом, будет неизбежно связывать с терминологией или недостатками перевода.

Одним из недостатков книги, недостатком общего характера, который восходит к методологическому несовершенству функциональной школы, является-

[6] Веселкин Е.А. Кризис британской социальной антропологии, с. 13.

[7] Tullio-Altan C. Manuale di antropologia culturale. Storia e metodo. Milano, 1973, с. 5.

ся отсутствие историзма. Читателю трудно, а то и невозможно понять, относятся ли материалы книги к прошлому году или началу века, а может быть и к началу или середине прошлого века. Это особенно нелегко сделать также и по той причине, что в последние десятилетия (после 1960 г.) процесс разрушения традиционных социальных институтов и структур идет в убаыстряющемся темпе. Поэтому культурная и иная ситуация в странах Африки достаточно быстро меняется. Следует также помнить, что в Италии книга Д.Пирцио-Бироли вышла в свет в 1978 г., а писалась она еще раньше, вероятно в конце 60-х— начале 70-х годов. Таким образом, картина, которую она предлагает, по-видимому, должна отражать африканскую реальность 60-х годов. Было бы ошибкой считать, что африканцы и в настоящее время живут, исключительно сообразуясь со всеми обычаями, правилами, представлениями и верованиями, которые описаны в книге. Необходимо помнить, что речь идет все

же о разрушающейся культуре, которая в разном объеме существует в каждой африканской стране и у каждого африканского народа, но Д.Пирцио-Бироли изобразил ее не как обломки системы, а как систему действующую.

В то же время, по мнению ряда исследователей, нельзя ожидать быстрого исчезновения многих еще реально существующих институтов традиционной африканской культуры. Хотя принципы функционализма и рассматривают жизнь и культуру исследуемых народов как неизменные и хотя Д.Пирцио-Бироли считает необходимым их сохранять, но безоговорочно настаивать на этом тезисе функционализма можно было только во времена Б.Малиновского. Действительность вносила свои коррективы как в жизнь африканцев, так и в схемы ученых. Изменения, происходившие в традиционных обществах, заставляли искать их причины, а узость объекта изучения (рассматривались ведь отдельные группы, а не общество в целом) вела к тому, что такие причины искали в отдельном человеке, в его психологии.

Д.Пирцио-Бироли хотя и писал о психологической стороне жизнедеятельности, но, очевидно, чувствуя слабость такого обоснования, пытался как-то ввести исторический фактор в свое исследование. Так, он считал ошибкой рассмотрение архаических обществ как “застывших в своей неподвижности”. Однако историзм Д.Пирцио-Бироли направлен только на процесс изменений социальных и иных институтов группы или даже одних только функций этих институтов. Причины таких изменений он видел либо во внешних влияниях и воздействиях, либо во внутренних силах. Однако понимал он эти внешние и внутренние силы чрезвычайно узко (это будет видно из дальнейшего рассуждения). Неравномерность развития и разница достигнутых уровней объясняются местными условиями. И здесь становится понятным, почему Д.Пирцио-Бироли поставил на первое место среди этнографических трудов работы Ж.Баландье. Ему оказались близки идеи Ж.Баландье, которые были развиты последним и привели к появлению новой отрасли науки, субдисциплины, исследующей отношения власти и властвования в докапиталистических, преимущественно доклассовых и раннеклассовых общественных организмах,[8] — политической антропологии.

Неудивительно поэтому, что свое рассуждение в этом очень важном вопросе Д.Пирцио-Бироли строит на исследованиях Ж.Баландье. Таким образом,

[8] Куббель Л.Е. Очерки потестарно-политической этнографии. М., 1988, с.3.

его историзм имеет ограниченный характер, так как учитывает только изменения функций, институтов и структур систем, обеспечивающих жизнь и деятельность социальных групп. Все рассуждение ведется только в социальном плане, хотя влияния и воздействия факторов материальных Д.Пирцио-Бироли не отрицает, но не ставит их во главу угла. Вопросы изменений и развития рассматриваются им в связи с проблемой власти, которой посвящена 7-я глава книги, носящая название “Организационные структуры социальной власти”. Сама власть рассматривается им как система, обеспечивающая контроль над другими системами, в свою очередь контролирующими системы экономики и

социальной организации. Нарушения этих систем могут происходить вследствие несовпадения личных интересов или точек зрения. Такая социальная власть (с такой функцией) является необходимым элементом любого человеческого общества. Общество же (по Ж.Баландье) состоит из иерархизированных элементов, увязанных в систему. Порядок проистекает из иерархии. В то же время отдельные элементы системы находятся в неравноценных (асимметричных) отношениях. Асимметричность отношений служит источником напряженности, поскольку различные элементы системы могут оказаться несовместимыми, и это приводит в действие соперничающие силы, которые стремятся разрушить всю систему. Противоречащие элементы в системе находятся обычно в неустойчивом равновесии, и от перевеса в ту или иную сторону зависят направление развития и формы структуры власти. Возникающие при этом формы организации классифицировать невозможно, так как их дифференциация упирается в гетерогенность составных элементов.

Это не единственный и, может быть, даже не главный фактор, вызывающий изменения институтов и систем общества. Главным же фактором, по-видимому, оказывается система неравенства и господства. Она порождает внутреннюю динамику общества. Сама эта система возникает благодаря существованию в обществе таких институтов, как деление общества по полу (Ж.Баландье и Д.Пирцио-Бироли называют его классами по полу), на возрастные классы, сословия, касты и общественные классы. Все эти институты оба автора называют “подобществами”.

Члены таких “подобществ” помимо интересов, разделяемых всем обществом, имеют еще и специфические свои интересы. Равенства между этими “подобществами нет, и они соперничают друг с другом”, т.е. в обществе существует социальная стратификация. Поэтому для поддержания порядка в обществе необходим еще один культурный ответ или культурное решение. Таким ответом и является система власти и принуждения. Как можно видеть, подобные противопоставления “подобществ” очень напоминают классовое деление исторического материализма, а частично даже совпадают с ним, поскольку в число “подобществ” включены также и общественные классы индустриальных обществ. Тем не менее это деление есть деление не на классы, а на институты, так как критерии их выделения в разных случаях различны. Да и вся система взглядов Д.Пирцио-Бироли, К.Туллио-Альтана и Ж.Баландье не берет в качестве исходного момента рассуждения материальное начало. Экономика для их рассуждения не более чем одна из подсистем в системе всего общества. Она, безусловно, влияет на другие подсистемы, но о том, чтобы она превалировала, нет ни слова. Такому подходу очень способствует также то обстоятельство, что в большинстве традиционных обществ, и в первую очередь африканских, экономика, по словам К.Полани, почти целиком поглощается социальной организацией. К слову сказать, вопросы экономики Д.Пирцио-Бироли рассматривает с позиций экономической антропологии М.Херсковица и с позиций субстантивистского подхода в той же экономической антропологии, связываемого с именем К.Полани.

Из всех теоретических установок, принятых Д.Пирцио-Бироли, проистекают и различия с распространенными в исторической науке нашей страны принципами исторического материализма: непризнание деления истории общества на доклассовый и классовый периоды, непризнание роли общественных классов. Соответственно, власть в обществах традиционных, доклассовых и в обществах классовых квалифицируется как политическая, в то время как в отечественной науке такая квалификация относится только к обществу классовому. Этим же объясняется и отсутствие выхода исследования на социально-экономический уровень применительно ко всему обществу и признания общественных классов движущей силой развития общества. Этим же объясняется и разница в понимании общества и государства. Так, общество для Д.Пирцио-Бироли — это социальная группа (линидж, клан), и только. Более крупная группа для него — общество в целом. Прототипами общества в целом он называет сегментарные общества, т.е. ацефальные общества, представляющие собой объединение нескольких линиджей или кланов[9], и “общества с государственной организацией на многоплеменной или полиэтнической основе”. Последняя квалификация с точки зрения марксистской теории государства является бессмыслицей, поскольку государство есть институт классового общества, а племя — общества доклассового. Тем не менее именно такое общество имеет в виду Д.Пирцио-Бироли. В его представлении государством может быть социальная организация, объединяющая группу кланов с их линиджами и пронизанная связями по родству. В качестве примера он называет “государство” Моси. То есть обществом в целом Д.Пирцио-Бироли называет и те доклассовые или раннеклассовые объединения, которые напоминали государство чисто внешними признаками, в первую очередь характером организации власти, и государства с классовым делением. В связи с этим интересно отметить, что он отказывается квалифицировать как феодальные некоторые государственные образования (Буньоро, Руанда), прославившиеся феодальными благодаря внешнему сходству их организации с феодальным устройством.

В книге есть утверждения, которые отечественная африканистика отрицает. В частности, это утверждение о “фундаментальном монотеизме” африканских народов, т.е. монотеизме, который якобы некогда существовал в их среде, но затем был утерян[10]. Это утверждение восходит ко взглядам венской

[9] Свод этнографических понятий и терминов. Социально-экономические отношения и соционормативная культура. М., 1986, с. 124-126.

[10] См. об этом: Шаревская Б.И. Старые и новые религии Тропической и Южной Африки. М., 1964.

культурно-исторической школы, которые разрабатывались В.Шмидтом, В.Копперсом и др. Положение о фундаментальном монотеизме, по вполне понятным причинам, нашло поддержку Ватикана и (по крайней мере до последнего времени) пользовалось популярностью в среде итальянских ученых.

В частности, можно назвать работу проф. Ренато Боккассино “Религиозная этнология” [11]. Критика этих взглядов дана в книге Б.И.Шаревской.

Неверно также утверждение, что языки суахили, фульбе, бамбара, торку или арабский являются языками “франко”. Язык франко — лингва франка — это торговый жаргон, бытующий, как правило, в местностях, где имеет место интенсивная торговля. Обычно этот жаргон представляет собой смесь двух или нескольких языков и, строго говоря, языком назван быть не может. Ни один из названных языков таким жаргоном не является. К примеру, язык суахили сложился давным-давно, имеет свою средневековую письменную традицию в виде хроник и литературу. Было бы правильнее сказать, что эти языки используются в торговле не только самими носителями [12].

Не совсем точна и характеристика африканских языков как очень богатых лексически, поскольку какой-либо предмет может обозначаться 10 или 20 словами. Такая характеристика односторонняя. Обилие слов для обозначения одних и тех же предметов в африканских языках всегда ограничено какой-то важной сферой жизни, в которой возникают названия для более специального обозначения определенного предмета. В европейских же языках эта сфера жизни африканцев такого значения не имеет, и язык обходится всего одним словом, обозначающим весь класс этих предметов. К примеру, если не считать названий двух видов (дромадер и двугорбый верблюд), в русском языке для обозначения верблюда существует всего лишь одно это слово, в то время как в арабском языке таких слов многие десятки, поскольку в каждом случае животное различается по возрасту, физическому состоянию и другим критериям. Обилие слов для обозначения одних и тех же предметов в африканских языках всегда ограничено какой-то сферой жизни африканца, как правило, такой, которая имеет важное экономическое значение. Для удобства ведения производственного процесса появляются наименования, обозначающие предметы, отличающиеся друг от друга какой-либо деталью. Эти наименования отражают наличие или отсутствие подобной детали или какого-то качества, т.е. такие наименования возникают для обозначения различных вариантов данного предмета. Обычно подобное обилие названий для важных в жизни предметов сопровождается бедностью в сферах, не имеющих такого же значения. Явление это известно по многим языкам.

Достоинством книги Д.Пирцио-Бироли является то, что автору удалось создать верную, четкую и, в общем, исчерпывающую картину основных черт жизни африканских народов, живущих южнее Сахары, — культуры, социальной организации, производства, распределения, верований и т.п., причем пока-

[11] Boccassino R. *Etnologia religiosa*. Torino, 1958.

[12] Справедливости ради следует отметить, что, согласно одной из новых точек зрения, лингва франка представляет собой один из этапов процесса сложения нового языка. См. об этом: Дьячков М.В. *Язык крио*. М., 1981, и др.

зять как функционирующую систему, во взаимодействии отдельных ее подсистем.

Одним из разделов книги, который может вызвать особый интерес, на наш взгляд, является изображение социальной организации и организации структуры социальной власти. В частности, интересно объяснение автором происхождения социального неравенства не из экономических условий, а из неравенства статусов отдельных социальных групп в традиционных обществах. Возникающие вследствие этого системы господства и подчинения сказывались и в распределении.

Большим достоинством книги является, конечно, и то, что автор сумел изобразить и донести до читателя сложную картину социально-политической и экономической обстановки в традиционных обществах стран Африки в тот момент, когда институты этих систем подвергались и подвергаются воздействиям и влияниям современной индустриальной культуры и находятся в процессе приспособления к новым условиям жизни.

Представляется верной и заслуживающей одобрения позиция автора в вопросе о единстве африканской культуры, единстве, которое складывалось на протяжении веков и находит свое отражение в виде ее сходных элементов и одинаковых или подобных институтов в обществе.

Эти и иные достоинства книги дают возможность читателю не только узнать, но и понять традиционную жизнь африканцев.

Рассмотрев культуру африканских народов, живущих южнее Сахары, Д.Пирцио-Бироли возвращается к ситуации в африканских странах и к задачам, стоящим перед ними. Здесь становится очевидным, что колониализм он также исследует с точки зрения своих методологических установок, т.е. как одно из проявлений системы неравенства и господства. Только в случае с колониализмом субъектом и объектом действия выступают общественные организмы иного масштаба, более крупные. В результате завоевания, согласно той же теории, возникает колониальная ситуация. Ее цель — прямое присвоение чужих земель, природных богатств и эксплуатация самого населения завоеванных стран. И такая ситуация приравнивается к отношениям господства и подчинения, неравенства и власти, свойственным традиционным, архаическим обществам. Действительно, отношения господства и подчинения с натяжками можно свести к категориям, свойственным ситуациям архаического общества, согласно теории, принятой Д.Пирцио-Бироли. Но такое приравнивание, на наш взгляд, недопустимо по той причине, что слишком многое отличает колониальную ситуацию от ситуации архаического общества. Здесь как раз проявляется тот факт, что недостаточный историзм в теоретическом подходе является не просто одной из черт теории, а ее немалым недостатком. Сам же Д.Пирцио-Бироли показывает всю несостоятельность такого приравнивания. Высокая степень эксплуатации в колониях не может быть сравнима с той частью труда, которую африканцы отдавали обществу в традиционных условиях.

В применении к культуре африканцев, несомненно, положительным фактором является показ того, что ее разрушение было не только явлением,

сопутствующим колониализму, но и одним из видов сознательной деятельности колониальных властей, направленной на усовершенствование эксплуатации и приводившей к вырождению этой культуры и подавлению коренного населения колоний. Эти страницы, а также следующие, где показан механизм психологического возникновения и оформления антиколониального сопротивления и дано объяснение этого механизма, представляют особый интерес, в частности еще и потому, что сделано это человеком, который видел все это воочию. Вполне приемлема и схема Ж.Баландье, дающая периодизацию этапов и форм сопротивления колониальным условиям.

Демонстрируя разрушающее воздействие колониализма на традиционную культуру, Д.Пирцио-Бироли обращает внимание и на другую сторону проблемы колониализма, и в разделе о европейском этноцентризме и культурном релятивизме он выясняет глубинные корни идеологических представлений, породивших расистское отношение к народам колоний.

В последней главе Д.Пирцио-Бироли показал трудности африканских стран в экономической, социальной, политической сферах: тщетность попыток разрешить их собственными силами сразу после обретения независимости, безрезультатность иностранной помощи, полный провал международной помощи, негодность унаследованных от колониального периода экономических и управленческих структур и т.п. Эти трудности привели в конце концов к поискам собственного пути и, соответственно, поискам средств, чтобы двигаться по этому пути. И здесь со всей очевидностью стала ясна необходимость в образованных людях, в создании современной системы образования, в возможности распоряжаться богатствами своей страны, в приемлемости помощи только на новых условиях. Главное звено здесь — образование, которое, конечно, не может быть оторвано от старой, традиционной культуры. В этом Д.Пирцио-Бироли видит выход африканских стран и народов из их тяжелого положения. Для того же, чтобы этого добиться, необходима “культурная революция”. Так он заканчивает свою книгу.

Следует сказать, что обрисованный процесс уже идет и даже получил наименование “неотрадиционализм”, с некоторым отрицательным оттенком. Но, так или иначе, в настоящее время нам представляется, что все отмеченные трудности, как бы сложны они ни были, все же имеют временный характер и, по-видимому, именно этот путь станет для африканских стран тем выходом, который позволит им со временем достигнуть того экономического, социального и культурного уровня, который не будет отличаться от уровня современных индустриальных стран.

В заключение нужно сказать, что можно соглашаться или не соглашаться со взглядами современной модификации функционализма, можно разделять или не разделять теоретические взгляды автора книги и его идейных учителей Ж.Баландье и К.Туллио-Альтана, но никак нельзя отрицать тот факт, что книга Д.Пирцио-Бироли вводит читателя в мир традиционной Африки и позволяет понять порою не всегда ясные, порою просто непонятные процессы,

происходящие в африканских странах, отражающиеся время от времени в неожиданных поворотах политики или, казалось бы, в непредвиденной реакции на происходящее.

Завершая нашу статью, отметим, кому нужна книга Д.Пирцио-Бироли. И здесь хочется напомнить слова исследователя, специально рассматривавшего взгляды функциональной школы. Оценивая значение и роль исследований, выполненных в принципах этой школы, он писал: “Прикладной характер многих исследований не исключает того, что работы социальных антропологов (имеются в виду представители функционализма.—В.М.) представляют известную научно-познавательную ценность и вносят определенный вклад в развитие мировой этнологии, в частности африканистики” . И еще: “Ведь даже для того, чтобы наука находилась на службе империализма, если она претендует на то, чтобы давать практические рекомендации, она должна отражать реальные процессы, происходящие в жизни, должна давать действенный анализ изучаемых ситуаций”[14]. Отсутствие в настоящее время обязательности осуждения всего, что не выдержано в духе марксистско-ленинской теории, позволяет более объективно осветить и недостатки и достоинства иных теорий. И в данном случае, давая себе отчет во многих недостатках функционального подхода к изучению культуры, нельзя отрицать и того, что этот подход позволяет достичь верных и точных знаний современного состояния общества. Это же самое можно сказать и о книге Д.Пирцио-Бироли. Несмотря на функциональную теоретическую основу, скорее, именно благодаря этому подходу, книга Д.Пирцио-Бироли дает широкомасштабную, верную и достаточно точную картину африканской культуры, правильность и точность изображения которой помимо всего прочего объясняется еще и симпатией автора к африканским народам и его добросовестностью. По этим причинам книга Д.Пирцио-Бироли представляет собой систему точных знаний, имеющих ценность для многих. Она будет интересна и полезна для всех, кто имеет непосредственные контакты с реальной жизнью африканских народов.

Нельзя также не сказать, что книга Д.Пирцио-Бироли представляет собой обобщающий источник сведений, освещающий состояние культурной и социальной действительности, ментальное отражение которой К.Леви-Стросс сравнивал со скромным цветком, растущим на обочине дороги, и которая все более отступает под неотвратимым воздействием наступающей индустриализации городов в укромные и тихие уголки, каковые ей пока еще предоставляет африканская природа.

* * *

Все географические названия, упомянутые в книге, даны в той форме, в которой они были употреблены в итальянском тексте. Кавычки при различных терминах и названиях также сохранены в русском переводе.

Статистические сведения, помещенные автором в ходе изложения, оставлены в том же виде, что и в итальянском тексте, и не исправлены на цифры сегодняшнего дня. Это было сделано по той причине, что иногда автор строит

на них свои доказательства и приведение этих цифр к современному виду иллюстрировало бы не мысль автора, а происшедшие изменения за истекшие годы, т.е. картину не 1978 г., а начала 90-х годов.

В.В.Матвеев Санкт-Петербург, 1993 г.

[13] Веселкин Е.А. Кризис британской социальной антропологии, с. 25.

[14] Там же, с. 33.

Моему дорогому брату шейху Усману Сунту Баджи

Долг, накопленный мною при работе над этой книгой, огромен. Его можно вернуть разве что символически — сердечной и искренней благодарностью.

Этим долгом я обязан как письменным сочинениям, так и “слову”, которое в африканской культуре заменяло и сейчас все еще в основном их заменяет.

Из письменных источников я прежде всего имею в виду труды Жоржа Баландье. Его разработка антропологической динамики позволила собрать и понять явления культуры и общества на большом отрезке истории как бы в ускользящем мгновении частного случая. Я имею в виду Карло Туллио-Альтана, который предпринятым им критическим пересмотром антропологии — как в историческом, так и в методологическом плане — открыл новые горизонты для научного исследования; Жозефа Ки-Зербо, основоположника новой африканской историографии; Леопольда Седара Сенгора, апостола теории негритюда; У. Абрахама; Карла Полани.

Что касается “слова”, то моя признательность в первую очередь обращена к моему достопочтенному брату, шейху Усману Сунту Баджи, религиозному лидеру, который, следуя вдохновению, исходящему прежде всего от Аллаха, но также и от народа, в полном согласии с великими традициями черного ислама, отмечен печатью лучшего мира; к шейху Тиаму, “мудрецу” этой исламской общины; к Фату Диалло, которая с самых истоков обучала меня устоям и посвящала в тайны сельской Африки — человеческой, реальной и неведомой. Она обращена, наконец, к сотням деревенских вождей, старейшин, гриотов, которых мне довелось встретить и полюбить, к тамтаму народа диола, ко всей Африке.

Д.П.-Б.

ВВЕДЕНИЕ

Этот труд нельзя назвать ни научным, ни художественным, ни журналистским, ни популярным; не является он и выражением непосредственного опыта, но, может быть, объединяет в себе все понемногу. Это раздумье о культуре и обществах целого континента — частице человечества, — взятых в единстве. В этом качестве он отличается от произведений как монографического, так и очеркового жанра, ныне вошедших в моду благодаря большому числу “специалистов”, которые (согласно английскому изречению) “знают многое о малом, узнавая тем больше, чем меньше малое, пока не достигают полного

знания о том, чего нет”. В этом качестве наш труд отвечает потребности преодолеть фрагментарность знаний в современной культуре, которая корпит над микроскопом, изучая жизнь муравьев всего лишь на десяти квадратных метрах луга. И как таковой он отвечает необходимости создать новый подход к “общим вопросам”, такой, который не утонет ни в мелочах, ни в педантичном и придирчивом подкреплении общих положений документами, но будет скорее пригодным для воссоздания фрески, нежели миниатюры.

Это также размышления о борьбе в сфере культуры, которой, следовательно, непременно должна сопутствовать полемика. Но борьба — это жизнь, носительница присущей ей внутренне истины, которая выше как истины внешней и иллюзорной, свойственной абстрактной и холодной объективности, так и истины кажущейся и практической, созданной для маскировки идеологических условностей. С этой точки зрения многие критические замечания уже высказаны, и автор чувствует потребность ответить главным образом на одно из них.

Суждение о роли, которую сыграла Европа в африканской истории, некоторые сочтут чересчур суровым, тогда как другие найдут выраженное здесь мнение об африканской культуре и обществе слишком некритичным, почти сентиментальным, т.е. весь тон его “афрофильским”! Мы сразу же предупреждаем, что это вовсе не так и что существо подхода выработано сознательно, дабы восстановить справедливость в противовес невежественным мнениям, которые высказывались устно и письменно, вынашивались европейцами по поводу Африки в течение веков, а особенно в колониальный и неоколониальный периоды. Таким образом, эти суждения об отношениях между Европой и Африкой имеют целью привести к “повороту”, единственно способному

26

сказать последнее прости прошлому и перевернуть страницу в будущее, в то будущее, которое в исторических взаимоотношениях между народами двух континентов еще может, пожалуй, превратить зло в добро.

Выводом из такого исследования станет то, что в современной обстановке насущной проблемой, стоящей перед Африкой, является не ее экономическое развитие (как принято считать), а, конечно же, “культурная революция” — культурная революция, которая способна придать смысл политической независимости, направление экономическому развитию и завершение всему процессу отвоевания свободы в Африке. Сложность этой темы заставляет отложить исследование причин, духа и методов такой культурной революции и сделать его предметом следующего нашего труда. В плане общего знания и цивилизации африканская культура действительно касается всех, включая автора.

У автора есть и собственные причины для обращения к некоторым темам: стремление принести наконец успокоение душе нашего предшественника Пьера Саворньяна де Бразза, который ровно век тому назад также мечтал о

совершенно иных взаимоотношениях между европейцами и африканцами, нежели те, что установились впоследствии. Со свойственными ему гуманистической прозорливостью и фриульским космополитизмом он оказался ante litteram (т.е. буквально) ближе по духу конвенции в Ломе (1975 г.), чем неистовству эксплуататорского и дикого колониализма, — обстоятельство, приблизившее его преждевременную смерть. Вернуть его душе покой, подобный тому, который этот человек познал в один из дней 1880 г., когда в выкопанную в земле глубокую яму в окрестностях Бразавиля Бразза и вожди с обоих берегов реки Конго бросили каждый кто пулю, кто кремень, кто щепоть пороха, посадив затем на этом месте то дерево, которое еще растет там.

Итак, мы намерены исследовать традиционную африканскую культуру, чтобы иметь затем возможность оценить, в какой мере на ней отразилось колониальное господство и каковы те проблемы, которые сегодня встают перед независимыми государствами. С этнокультурной точки зрения тотчас же возникает вопрос: культура или культуры? Возможно ли, собственно, говорить о некой “африканской культуре”? Отметим, что это возможно, поскольку тот же вопрос правомерен и для Европы, однако идея “европейской культуры” уже зафиксирована многовековой концептуальной традицией. В этих пределах, т.е. в пределах совокупности общих или сходных элементов, присущих различным культурам целого континента, мы и считаем возможным говорить об “африканской культуре”.

27

Отождествление таких элементов в столь обширной и разнообразной картине, какую представляют многочисленные исторические культуры Черной Африки, без сомнения, включает в себе не меньше трудностей при их синтезе, особенно если учитывать все измерения социального факта в целом, а именно: а) биологическое измерение;

б) масштаб участия (или эмпатия); в) измерение культурное; г) измерение психологическое; д) измерение социально-экономическое и, наконец, е) измерение историческое. Кроме того, учитывать это необходимо, поскольку более или менее исключительное выделение того или иного из этих измерений привело бы к искаженным результатам, в то время как пренебрежение некоторыми из них повлекло бы за собой упрощенные выводы¹. Лишь на основе законченного и исчерпывающего теоретического построения мы можем взяться за конструирование аналитической модели человеческой ситуации, способной подвести нас к историческим параметрам, пригодным для определения социальных структур и культурных моделей, которые являются ее исходным пунктом .

Как же строить такую модель? Единственный действенный метод — начать с конкретных задач, которые приходится решать любому человеческому обществу. Человеческая ситуация всегда является слепком проблем, которые хотя и ставятся по-разному и изменяются с течением времени, но, несмотря на различие проявлений, сохраняют общую основу благодаря самому факту их

связи с теми специфическими условиями, в каких протекает жизнь человека, по сравнению, например, с жизнью животных. Если мы с помощью аналитических методов проникнем за поверхностные или самые очевидные стороны человеческой жизни, исследуя ее проявления в указанных нами различных измерениях, то эта общая основа проступит со всей ясностью. Она позволит нам наметить эскиз (такой же предварительный, как и в любых эвристических приемах) условий, в которые жизнь ставит человека: взаимоотношений с природой, с другими людьми, с такими творениями человека, как общество и культура, и отношений с нами самими в качестве живых выражений культуры и общества; все те отношения, которые порождают, пусть даже в различных формах, постоянно повторяющиеся задачи и которые поэтому можно считать “всеобщими” для положения человека.

Сравнением положения человека с положением животных не следует пренебрегать, потому что оно позволяет нам, между прочим, уловить основное различие, систематически игнорируемое всевозможными функциональными теориями, т.е. различие между задачами и потребностями.

28

Потребность—явление природное, равным образом присущее и человеку и животным. На такой основе невозможно начинать критический разговор, предметом которого были бы культура и общество в качестве общечеловеческих проявлений. Эти формы общего социального факта для их проверки следует свести к тем человеческим проблемам, решение которых они могут облегчить, и именно посредничество культуры отличает задачи от потребностей. Свои инстинктивные, т.е. биологические, потребности человек также удовлетворяет, прибегая к образцам поведения, социально выработанным и закодированным, которые передаются не генетическим путем (как это происходит с животными), а приобретаются в процессе социализации. Следовательно, человек вынужден преобразовывать даже биологические и инстинктивные потребности в проблемы культуры.

Существует единственный случай, когда мы по аналогии можем использовать термин “потребность” по отношению к человеку, даже если его поведение сформировано культурой: это происходит тогда, когда воспринимаемые модели располагаются на глубинном уровне — в подсознании и направляют поступки без вмешательства сознательного процесса. Это явление представляет для нас особый интерес, потому что оно присутствует в традиционных обществах, обусловленное принятием племенных правил, и специфическим образом в культурном феномене социальных отношений, таких, как запрет, или табу, действующих на подсознательном уровне, иногда с непосредственным воздействием на самую биологическую структуру индивидуума:

известны случаи, когда нарушивший табу человек умирает физической смертью, являющейся биологическим результатом культурного процесса. Это явление наблюдается, хотя и в иной форме, даже в индустриальных обществах в виде “потребностей”, к которым побуждает система и которые нужны не

отдельному человеку, а необходимы для функционирования самой системы; так, потребность потреблять ради самого потребления есть необходимость, побуждаемая социально, зачастую путем рекламных обращений, которые доходят до потребителя сублимированным путем, вытесняя его критический сознательный подход. За исключением этих случаев, человек в своем поведении руководствуется образцами так, что может решать задачи, а не только удовлетворять потребности, которые, впрочем, как правило (и об этом уже говорилось), сами превращаются в задачи.

Приступая к синтезу, который позволил бы нам среди многочисленных и многообразных традиционных культур всего континента выделить те общие и характерные элементы, которые дали бы возможность определить важнейшие особенности африканской культуры

29

в ее совокупности, мы предполагаем пользоваться моделью ситуативного и компромиссного анализа, разработанной К.Туллио-Альтаном на основе приводившихся теоретических предпосылок[3]. Достоинство новой модели заключается в том, что она одновременно учитывает все измерения общего социального факта и впервые дает полную парадигму задач и соответствующих культурных ответов в обществе в целом, с точки зрения как его статики, так и динамики; в этом она уточняет ограниченный в применении и еще несовершенный инструмент, каковым является модель Б.Малиновского[4].

Действительно, если попытка Б.Малиновского означала шаг вперед по сравнению с предшествовавшей аналогичной попыткой А.Рэдклифф-Брауна в том смысле, что она расширяла параметры исследования структур от системы до потребностей индивидуума, то она же сводила перечень потребностей к потребностям биологического порядка, истолкованным в натуралистическом ключе, без учета всяких исторических измерений (Б.Малиновский имел в виду традиционные общества, которые рассматривал как неизменяющиеся). Кроме того, культурные ответы, относящиеся к перечисленным потребностям, располагаемые затем — в качестве институтов — по структурам, выдвигали так называемые производные императивы функционирования, которые зависели от самих структур более, чем от человеческих потребностей, но которые сами, в свою очередь, получали ответы в виде структур, могущих входить в противоречие с теми же потребностями и направленными на простое сохранение системы; и такая схема уводила от действительно центральной проблемы современной культурной антропологии. Не лучшая участь постигла и другие попытки создания адекватной аналитической модели прежде всего по причине ограниченной перспективы либо психологического (Линтон), либо психобиологического характера (Мердок), а также того обстоятельства, что они всегда исходили из потребностей, а не из задач.

К.Туллио-Альтан, углубляя и развивая интуитивное понимание, проявившееся уже у Б.Малиновского, исходит из того соображения, что проблемы человека в действительности возникают на различных уровнях, что они всегда требуют

посредничества человеческой личности, но не всегда в одной и той же форме. Существуют проблемы, которые относятся к человеку как к “базовой личности”, т.е. как имеющему определенный статус и играющему определенную роль;

следовательно, это проблемы, которые принадлежат к той системе, в какой он живет. Существуют проблемы, которые, напротив, присущи изначально функционированию системы, управляются ее логикой, где человек выступает в качестве распорядителя. Существуют “первич-

30

ные” проблемы, которые относятся к человеку как к биологическому, а не только социальному существу. Наконец, существуют проблемы, которые выходят за рамки этих измерений — потребности и социального факта — и заключаются в требовании постоянной проверки пригодности полученных решений в той критическо-исторической перспективе, где человек проявляется во всей полноте своей человечности и созидательности. На основе этих критериев аналитическая модель оказывается в достаточной степени “историзованной” и может служить в отличие от модели Б.Малиновского для всех обществ, не только для традиционных (которые, впрочем, никогда не были совершенно статичными), но и для обществ, находящихся в процессе быстрых социальных и культурных изменений.

Схема К.Туллио-Альтана, в сущности, происходит из сближения двух перспектив: теоретической, обусловленной положением человека и динамикой той ситуации, в которой человек как таковой действует, и эмпирической, составленной из документальных материалов, собранных на месте наблюдения. Эта схема становится, таким образом, инструментом анализа всеобщего социального факта в том смысле, что она дает сетку отсчета для проверки функциональности культурных моделей и институтов.

В нашей попытке синтеза традиционной африканской культуры на основе многочисленности и многообразия ее исторических форм мы воспользуемся именно этой ориентировочной сеткой при распределении материала по различным категориям проблем, касающихся культуры, общества и личности, и по соответствующим категориям привлекаемых культурных решений[5]. Если мы решили пользоваться этой моделью, то не потому, что она привлекла нас с интеллектуальной точки зрения, а также своей дидактической стороной, а потому, что в сравнении со всеми своими предшественницами она действительно являет единственный случай правильной и полной интерпретации многочисленных и многообразных аспектов, характерных для различных культур и обществ, с которыми нам пришлось соприкоснуться.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ Культура и традиции

ГЛАВА I Проблема выживания

1. Предварительные замечания

Необходимость биологической приспособляемости, или, иными словами, высвобождения от зависимости от природы, ставит две первейшие биологические проблемы, которые на уровне животного мира являются инстинктами и основными нуждами, но в любом человеческом обществе, напротив, дают основание для ряда институциализованных решений. Речь идет о проблемах выживания и воспроизводства.

Едва ли следует предупреждать, что поиски решений этих проблем и вытекающих из них задач уже сами по себе представляют культурную деятельность. Впрочем, эту деятельность можно расценивать как “матрицу культуры” в том смысле, что она в основных чертах определяет подлинный процесс культурной приспособляемости, который мы рассмотрим в дальнейшем. Интересно также мимоходом отметить, что в наших индустриальных, так называемых развитых обществах ныне впервые появились проблемы высвобождения от природных условий, созданных не как обычно самой природой, а человеком (различные виды загрязнения окружающей среды).

Проблема выживания охватывает две категории культурных решений: а) систему производства и распределения предметов потребления и средств производства; б) средства для обеспечения материальной безопасности и удобств. Проблема воспроизводства, напротив, охватывает комплекс тех культурных решений, которые относятся к структурам семьи и родства.

Высвобождение от зависимости от природы (Decondizionamento biologico)		Культурная обусловленность (Condizionamento culturale)		Высвобождение от культурной зависимости и повторная культурная обусловленность (Decondizionamento e ricondizionamento culturale)	
Проблемы	Культурные решения	Проблемы	Культурные решения	Проблемы	Культурные решения
1) Выживание	1) а) Система производства и распределения потребительских благ и орудий производства б) Способы обеспечения материальной безопасности и удобств	1) Обеспечение функционирования экономической и социальной системы	Культура 1) а) Символические системы для кодирования традиционного знания, относящегося к функционированию производственной системы (техника и экономика) и к межсубъектным и социальным отношениям (законы, обычаи и мораль) Общество б) Организационные структуры социальной власти; администрирование общественного дела и правосудия	1) Обеспечение функционирования социальной и культурной системы	1) а) I. Деятельность по изучению проблем и новые решения в области техники = естественные науки II Деятельность по изучению проблем и новые решения в области психосоциальных отношений = гуманитарные науки б) Политическая организация путем приведения структур в соответствие с ситуациями = деятельность по формированию политической воли

2) Воспроизводство	2) Структура семьи и родства	2) Формирование и защита социализированной личности (“базовой личности”)	Культура и личность 2) а) Образовательные и технические институты по передаче информации б) Институты и методы предупреждения и уменьшения моментов напряженности и коррекции отклонений	2) Формирование и защита творческой способности личности (подлинная личность) и структуры личности	2) а) Институты для благоприятствования опытам обособления = философская критика б) Институты для благоприятствования созданию новых форм= искусство в) Институты для благоприятствования созидательным опытам нравственного свойства и мистическим и религиозным навыкам
--------------------	------------------------------	--	--	--	---

2. Система производства и распределения предметов потребления и средств производства

В каждом обществе система производства и распределения предметов потребления и средств производства является результатом самостоятельной разумной инициативы человека, определенных, изобретенных

33

им технических навыков и труда, завершено с помощью соответствующих, изготовленных им же орудий, — и все это для того, чтобы изменить естественную среду для удовлетворения своих жизненных потребностей. Отличительные черты этой системы в рамках традиционных африканских обществ являются прямым следствием условий среды на континенте, в особенности его климатических и природных условий, которые либо ограничивают, либо расширяют возможность деятельности человека. Климатические условия в большинстве случаев имеют критический для человека характер в том или ином смысле из-за тропического расположения Африканского континента, а также громадных метеорологических перепадов, отчего среднее годовое количество осадков может колебаться от более чем 4000 мм в экваториальных зонах до 100мм в субсахарских. Вследствие этого если температура имеет тенденцию к чрезмерному повышению, то в гигрометрических колебаниях отклонения проявляются и в ту и в другую сторону.

Такие климатические условия (которые неточно определяются европейцами как “нездоровые”) не всегда оказывают неблагоприятное воздействие в смысле биологической приспособляемости человека, поскольку тепло и влага, два основных элемента любой биологической жизни, имеются там в изобилии, хотя влага в ряде регионов распределяется неудачно (краткие сезоны ливневых дождей). Этим объясняется пышная растительность, самовластно захватывающая, невзирая на бедность некоторых почв, любой клочок земли, едва человек ненадолго ослабит к ней внимание: в Конго пускают корни и прорастают столбы электропередач из выдержанной и сухой древесины с обработанным смолой основанием. Этим же объясняется и богатство животного мира, в том числе, к сожалению, энтомологической и паразитологической фауны, чья жизнеспособность не нуждается в доказательствах.

Подобные климатические рамки, мало или совсем не менявшиеся в течение исторического периода, определили характерное для континента

крупномасштабное зональное развитие как к северу, так и к югу от экватора: густой и влажный экваториальный лес, высокотравная саванна с деревьями, сухая саванна со злаковыми травами и отдельными деревьями (суданская), кустарниковая засушливая саванна (сахель) вплоть до песчаной пустыни (эрг) или каменистой (рег, хамада). Эти обширные поперечные зоны, идущие через континент в более или менее параллельном друг другу направлении, определяют, в свою очередь, характерные эколого-географические регионы, указанные географией, — морское или лагунное побережье, речной, озерный, холмистый, гористый регионы.

В высшей степени континентальный характер Африки придает заметное единообразие этим различным зональным и особенно экологическим регионам, даже разделенным громадными расстояниями. Пространность и массивность континента еще более осложняют высвобождение человека от зависимости от природы, дополняя эту проблему значительным демографическим фактором, представленным во взаимоотношениях “человек—пространство”, что создает сильную зависимость человека от вечной владычицы-природы: примерно 4 млн. человек, которые, вероятно, населяли континент 2000 лет назад, как и около 150 млн., занимавших его к середине прошлого века, распределялись на территории свыше 30 млн. кв. км (средние величины соответственно были равны 0,13 и 5 человек на 1 кв. км).

Следовательно, климатический, а также географический факторы в значительной степени определяли выбор решений, которые человек находил для проблем высвобождения от природной зависимости (выживание и воспроизводство), как, впрочем, и для проблем культурной приспособляемости. Человек в Африке всегда оказывался как бы потеряннным, бессильным и слабым на огромных пространствах и на лоне почти всегда могучей природы, нередко суровой и жестокой, которая в любой момент может его подавить. А так как зона обитания никогда не оказывает одинакового влияния на все аспекты культуры, то можно сказать, что африканец сумел компенсировать резкие ограничения, на которые он наталкивался в своих возможностях высвобождения от зависимости от природы, именно через культурную приспособляемость и склонность к организации в общество. Климат определенно облегчил этот процесс, воздействуя прежде всего на нервную систему человека, делая ее до крайности восприимчивой, а кроме того, его воображение и усердие в деяниях, тем самым преобразуя физическую энергию в социальную и духовную.

Трудности высвобождения от зависимости от природы объясняют и то, каким образом африканцу удавалось в некоторых случаях вырабатывать утонченные технические навыки производства и в то же самое время придавать мало значения его продуктивности, которой природой было суждено неотвратимо обманывать надежды. Не учитывая эти основные факторы, европейский этноцентризм и расизм всегда оценивал культуру этого самого тропического континента мира (в сравнении с другими историческими культурами) одной

лишь антропологической меркой, сопоставляя технические достижения народов (разумеется, на основе западных образцов), а не природную среду, где они жили. Вот почему мы спокойно можем признать, что деяния,

35

свершенные в истории африканской культурой, по крайней мере в частичном освоении континента, представляют собой ее первый и важный вклад в общую жизнь человечества.

Основная производственная деятельность в Тропической Африке всегда была представлена земледелием, за которым следовали скотоводство и — в менее крупных масштабах — рыболовство. В противоположность общепринятому мнению, общества охотников-собирателей в историческую эпоху представляли незначительные исключения в немногих этнических группах.

Земледелие в саваннах было и остается в основном зерновым, а в лесных зонах оно основывается на выращивании клубнеплодов.

Среди зерновых культур распространены сорго, просо, фонио (*Digitaria exilis*), кукуруза, рис, среди клубнеплодов — ямс (*Dioscorea*), сладкие бататы, таро (*Colocasia antiquorum*), сыть (*Cyperus esculentus* [“У огородников — земляной миндаль” (В. Даль. Толковый словарь. Т. IV. М., 1980.—Примеч. пер.)]).

Из бобовых растений наиболее распространены земляные орехи, белая фасоль, ньебе, или долико (*Vigna sinensis*), тогда как из молочайных господствует маниока, или кассава, из масличных растений — масличная пальма и сезам. Наряду с этими основными культурами на огородах поблизости от деревень растут домашние культуры, больше связанные с непосредственным потреблением: лук, помидоры, баклажаны, огурцы, горох и земляная чечевица, гомбо (*Hibiscus esculentus*), горький, или стручковый, перец (*Capsicum frutescens*) и кормовой банан, употребляемый как овощ. Затем бесчисленные и таинственные разновидности лесной зелени, которую для вкуса добавляют в обычно единственные блюда. Если мы вспомним еще о некоторых лесных бобовых растениях (кассия, *Bauhinia*, тамаринд), о корневищах (лотос и другие водяные растения), о кофе и о большом разнообразии лесных грибов (*Boletus sudanicus*, *Valvaria volvacea*, *Agaricus campester* и др.), то список основных продуктов, которые производит земля, окажется более или менее полным.

Несколько в стороне стоят садоводство и сбор лесных плодов, чему африканская цивилизация в отличие, например, от полинезийской всегда придавала второстепенное значение. В зависимости от климатических зон это бананы, дыни и арбузы (даже белые), манго, папайя (*Carica papaya*), гуайява, авокадо, ананасы, апельсины, мандарины, грейпфруты, лимоны, цедра, слива (*Spondias bombiu*), финики, анона, сердцевина пальм (*Borassus flabelifer*) и т.д.; распространены также и всевозможные лесные плоды нере (*Parkia biglobosa*), орехи кола,

36

анакард (Cajou), баобаб, или “обезьяний хлеб”, и, наконец, орехи карите (Butyrospermum parkii), из которых получают масло, широко употребляемое в пищу.

Скотоводство всегда являлось основным занятием человека в засушливой суданской саванне и в субсахарских областях, расположенных примерно между 9° с.ш. и 18° ю.ш., тогда как на широтах, лежащих ближе к экватору, особенно в лесных областях, крупные породы скота ограниченно использовались в земледелии. Разводились породы, невосприимчивые к трипаноме. С экономической точки зрения скот представляет собой непреходящий и в то же время “подвижный капитал”, который не мешает передвижению с места на место. Он продуктивен, причем потенциальный годовой прирост может достигать от 8 до 11 % (20% в умеренных зонах земного шара). Это создало по отношению к пастушеским народам презумпцию “благородного происхождения”, которая в ряде случаев дала основание для образования оседлой пастушеской аристократии (масаи, тутси, кикуйю, джие, гереро). Значение скота как символа социального статуса создало (например, среди динка) стереотипы, сходные со стереотипами западного буржуа в отношении определенных имущественных благ, таких, например, как автомобиль. Человек, в сущности, паразитирует на скоте, от него он получает основные продукты питания, которые весьма ограниченно служат и для обмена: молоко, животное масло, шкуры, кожи, иногда кровь (ее берут, надрезая шейную вену коров, как это делают масаи, но здесь преобладает ритуальный элемент), изредка мясо, предназначенное главным образом для церемониальных целей и которое, как правило, получают за счет сопровождающих стадо коз. Основу скотоводства составляют горбатые коровы зебу (36 пород) и санга, но в ряде областей разводят также верблюдов, лошадей и ослов.

При значительной автономности жизни пастухов-скотоводов обмен на продукты земледелия с оседлыми земледельцами всегда оставался для них второстепенным, причем земледельцы частично удовлетворяли свои потребности в мясе собственными силами (овцы, куры и свиньи у немусульман). Ловля рыбы в море, лагунах, реках, озерах составляет занятие специализированных этнических групп (сорко и коронгой у сонгаев, бозо и сомоно в Мали, гвинейские лагунные народы, котоко на р. Логоне, тонга на оз. Ньяса, якома и банзири на р. Убанги). Местные рыбаки, удовлетворив свои потребности, часть улова в виде копченой или высушенной на солнце рыбы обменивают на продукты земледелия.

37

Охотой как основным видом деятельности занимаются немногочисленные этнические группы охотников-собирателей (пигмеи, готтентоты, бушмены в пустыне Калахари, ндоробо, сандаве и киндинга в Восточной Африке). На остальном же континенте ведется охота на мелких животных как дополнительное занятие, а охота на крупных зверей является привилегией

отдельных лиц и союзов (профессиональных и ритуальных) или эндогамных этнических групп (масай в Кении, гбайя в ЦАР).

Если решения проблем питания, которые нашли традиционные общества, могут показаться иррациональными западным специалистам по питанию, то это потому, что они не принимают в расчет среду обитания. Экологические, климатические и почвенные различия выражены здесь несравненно отчетливее, чем в умеренных зонах земного шара, что и определяет специфические нехватки, трудности, непреодолимые на любой широте. Земледельческое население лесов, где основой питания служат корнеплоды, бобовые, овощи и фрукты — продукты практически почти непрерывного годового цикла, — испытывает постоянную нехватку животных белков — протеинов и витамина Д из-за мухи цеце, препятствующей разведению крупного рогатого скота. Население саванн, питающееся зерновыми, бобовыми и овощами, напротив, страдает от нехватки витаминов А, С и В; в период, когда земля остается невозделанной после уборки урожая (конец сухого сезона и начало сезона дождей, т.е. апрель—июль). Группы рыболовов ощущают тот же недостаток, что и земледельческое население, которое у них обменивает рыбу, хотя непосредственное потребление продуктов рыболовства обеспечивает достаточное количество животных белков и кальция. Скотоводы-кочевники получают животные белки в основном из молока, нежели из мяса, но, подобно рыболовам, испытывают ту же сезонную нехватку витаминов, что и оседлые жители, с которыми они обмениваются продуктами. Пищевое равновесие выглядит лучше у редких групп охотников-собирателей, хотя и они питаются самым нерегулярным образом.

К сожалению, на протяжении всей истории к этим структурным нехваткам продовольствия добавлялись случайные, но достаточно серьезные, вызванные стихийными бедствиями, длительными засухами, эпизоотиями, наводнениями, нашествиями саранчи, крыс, птиц, пожирающих просо. Если эти нехватки в общем не подвергали жизнь взрослого здорового населения слишком большому риску, то этого нельзя сказать о более уязвимой части населения, такой, как люди со слабой конституцией, наследственными заболеваниями, беременные женщины, маленькие дети. Здесь кроется причина широко распространенных заболеваний (пеллагра, рахит, зоб, квашиоркор) и высокой детской смертности, которая в первые пять лет жизни порой дос-

38

тигала 30%. Общий недостаток животных белков объясняется главным образом невозможностью сохранять при тропических температурах мясо и даже рыбу (если ее не высушить или не закоптить) в отличие от зерновых (хранятся в зернохранилищах) и клубнеплодов (сохранение прямо на месте, в земле). В отношении мяса ограничения усугубляются значением крупного рогатого скота как средства накопления “капитала” в экономической и социальной жизни, где на первом месте находятся брачные выкупы. Все эти ограничения объясняют,

почему помимо семейных и религиозных церемоний мясо чаще всего употребляют в качестве приправы к вегетарианскому блюду;

они же объясняют то место, которое занимает в обычае “мясное угощение”. Становится также понятным выражение “мясной голод”, присутствующее во многих языках народов Африки.

В пищевом рационе ощущалась еще одна нехватка, зачастую сопровождавшаяся патологическими проявлениями. Речь идет о соли, крайне редко встречающейся за пределами Сахары, Сенегала, Сомали и Эритреи. Как правило, ее отсутствие компенсируется, хотя и довольно неудовлетворительно, употреблением солей калия, получаемых из золы некоторых растений путем ее промывания, а также соды (углекислого натрия) для животных. Этой нехваткой объясняется то значение, которое имела торговля сахарной солью в экономике великих держав в зонах Сахеля и Судана и таких “соляных портов”, как Томбукту, Агадес, Бильма, Валата.

В скотоводческих областях кроме воды из колодцев, луж, озер и рек, всегда грязной в биологическом отношении (и несущей в себе опасность дизентерии, бильхарциоза и иных болезней), пили коровье или верблюжье молоко (свежее либо кислое), а употребление ферментированных напитков, в основном пива из проса, кукурузы, бананов или маниоки (редко превышающих 5°), пальмового вина или вина из сахарного тростника (3-4°) носило второстепенный характер.

Все эти ограничения в сочетании с трудностями природной среды и неизбежной скромностью домашнего хозяйства привели к созданию пищевого рациона, характерного для всей Африки. Обычная пища всегда очень проста, а ее прием и состав складываются по единой схеме: одно-единственное блюдо, приготовленное из основного пищевого продукта (зерно или бобовые в саванне, клубнеплоды или кормовые бананы в лесу), к нему отдельно варятся соусы, различные в зависимости от времени года и представленные во множестве разновидностей. Вечером пища горячая и обильная, зато ранний завтрак состоит из остатков ужина, только с другим соусом. В полдень она может включать вареное блюдо с добавкой молока или основного

продукта с легким соусом. В Сахеле на протяжении сухого сезона могут попросту упраздниться один или два ежедневных приема пищи. Для беременных и кормящих женщин, для младенцев, для гостей часто предусматривается особое питание. Поскольку пищу едят “руками”, то кушанье должно иметь определенную консистенцию и температуру. Его приготовление может занимать от пяти до восьми часов. Как в любом другом проявлении африканской жизни, пища тоже служит способом установления связи со сверхъестественным миром.

Поскольку еда — это дар предков, то к участию в удовлетворении биологической потребности по-разному привлекаются религия, магия, мораль, эстетические представления, что проявляется во всевозможных запретах (постоянных, временных, тотемических) и в многочисленных ограничениях (мирских и ритуальных блюд, вареных и сырых жареных и сваренных, соленых

и пресных, получаемых из продуктов земледелия, скотоводства, рыболовства, охоты, собирательства),

В традиционной Африке при большом разнообразии производство пищевых продуктов, вызванном природной средой, встречалось относительное однообразие производства предметов, рассчитанных на длительное употребление, а также орудий труда, и это несмотря на ограничения, с которыми сталкивается эта исключительная созидательная деятельность человека и которые связаны с наличием в каждом месте тех или иных материалов. Здесь мы получаем первое и веское указание на культурное единство континента.

Из предметов длительного употребления прежде всего следует упомянуть хозяйственную утварь: помимо различных видов ножей огромное разнообразие глиняной посуды и сосудов (калебасов), изготовленных из крепкой оболочки знаменитой тыквы; бесконечное множество плетеных изделий из растительных волокон, таких, как циновки, занавесы, опахала, решета и различные емкости (корзины, коробки, сумки, сосуды, в том числе и для жидкостей). Разнообразием климата чешких условий и наличием имеющихся в пределах региона материалов объясняются и те решения, к которым приходят в вопросе о жилище

В традиционных жилищах, построенных в зависимости от условий экономических систем и социальных реалий, просматривается типология, соответствующая разнообразию ситуации: от убогого укрытия из соломы, непрочного и временного, которое ставят кочевники Сахеля, или убежища из веток и сухой листвы у пигмеев в густом лесу до построек, сложенных из камня или дерева, весьма просторных и сложных. Убранство в традиционных жилищах почти повсюду составляют лежащие на земле циновки, оно изменяется мало и только в социальных и ритуальных целях. Подобная крайняя простота объяснима у

40

народов, приученных природными обстоятельствами и физическими особенностями (тучность встречается редко) спать, есть, работать, т.е. жить, на земле. Например, шкафом могут служить несколько поставленных друг на друга сосудов, заменяющих ящики. Двумя наиболее важными пристройками при жилище являются: в саванне— хранилище для злаков и повсюду—ограда, которая определяет участок семейной группы и обеспечивает ей обособление. Колодец, если таковой существует, обычно является общим. Климатические условия определяют и решения — или, лучше сказать, отсутствие решений — в вопросе об одежде. Появление одежды (в более или менее простой либо сложной форме) было вызвано социальными соображениями или обычаями. Эти потребности стимулировали развитие текстильного производства из хлопка (в Западной Африке и во всей восточной части континента вплоть до Зимбабве) или же изготовление одежды из пальмовых волокон, рафии (в центральноэкваториальных регионах).

Обращаясь к производству средств производства, назовем в первую очередь сельскохозяйственные орудия, которых немного. Они имеют универсальное

применение и чрезвычайно просты — палка-копалка, мотыга с короткой рукояткой, лопата с длинной ручкой, мачете. В высшей степени экстенсивная и требующая постоянного перемещения система земледелия, бедные и хрупкие почвы, кочевой или полукочевой характер скотоводства не благоприятствовали введению плуга в области Сахеля и суданской саванны, а что касается области леса или влажной экваториальной саванны, где он нашел бы применение на более плотных почвах, то здесь появляется непреодолимое препятствие в виде трипаносомоза (муха цеце), что делает невозможным разведение крупного рогатого скота и, следовательно, его использование в качестве тягловой силы. Для охлаждения пыла западных расистов, которые извлекали из факта отсутствия плуга один из самых своих веских аргументов, можно напомнить, что им пользуются там, где позволяют условия (Эфиопское нагорье).

Орудия рыболовства представлены шире, они включают крючки, гарпуны, остроги, сети и ловушки помимо, само собой разумеется, пироги, выдолбленной с отменным мастерством из ствола дерева и с незапамятных времен господствующей на всех африканских водоемах. Равным образом это относится к орудиям охоты, которые могут состоять из силков, сетей и ловушек, изготовленных из разных материалов. Однако в охоте (а отчасти и в рыболовстве) всегда широко использовалось и настоящее оружие, сделанное для личной защиты или для войны, но предназначенное одновременно, как и у нас, для ритуальных и торжественных целей.

41

Наибольшее распространение получило рубящее оружие: кинжалы, топоры, большие изогнутые мечи; менее распространено такое оружие, как “палицы”, или “кастеты”, из дерева, железа или меди (палицы зулу), металлические браслеты с остриями, или когтями. Из метательного оружия можно отметить прежде всего “царя” оружия Африки — копье, разнообразие которого не может не пробудить коллекционерскую жилку (острие одинарное, двойное, тройное, в разных сочетаниях, в форме ивового листа, стрелы, полумесяца с зубцами, изогнутое, с главным острием, увенчанное вспомогательными остриями), а затем многообразные луки и стрелы, обычно отравленные, и, наконец, метательный нож с одним изогнутым в форме клюва острием (у мангбету в Заире), или с тремя остриями (у такоа в ЦАР), или с четырьмя остриями (у азанде на среднем Конго или шанго у куба в междуречье Касаи-Санкуру). Оборонительное оружие представлено различными типами щитов из ивовых прутьев, коры деревьев, бычьих шкур (у зулу).

Что касается системы распределения произведенного продукта или средств производства, то она действует с самых ранних времен на основе принципа “каждому по его потребностям, от каждого по его возможностям”. Это происходит в рамках постепенного распространения распределения произведенного продукта, начиная от какой-то центральной зоны, представленной семейной группой, или линиджем, где указанный принцип выполняется с наибольшей неукоснительностью, к зонам, расположенным

концентрически по отношению к ней и все дальше от нее: круг клана, деревни, племени, этнической группы и т.д. Как мы увидим в главе об экономике, процесс распределения произведенного продукта строится не на экономической основе. За пределами семейной группы он принимает главным образом формы дара, церемониального обмена, подтверждения обязанности по отношению к патриархальной, племенной или государственной власти в целях перераспределения и лишь весьма незначительно — формы менового и товарного обмена.

3. Производственные технические навыки и приемы

Деятельность человека облегчается применением определенных технических приемов, изобретенных им, которые не только увеличивают экономическую эффективность этой деятельности, но и повышают его материальное обеспечение и удобства.

Многие европейские ученые объясняли техническое отставание Африки бедностью ее почв перегноем и водной эрозией. Хотя эти трудности несомненны (даже если и не имеют всеобщего распростра-

42

нения), следует тем не менее отметить, что используемые технические приемы кажутся в своей совокупности связанными с такими ограничивающими факторами, как климат, пониженное содержание удобрений в почвах, низкая плотность населения и значительное время, затрачиваемое на покрытие расстояний, перевозку, домашнюю переработку продуктов питания. Однако в действительности, несмотря на эти серьезные ограничения в земледелии, африканцы научились производить много или вполне достаточно даже в густонаселенных областях (например, при 100 жителях на 1 кв. км), и это благодаря именно разработанности технических приемов, невзирая на их видимую простоту и, напротив, быть может, как раз поэтому.

Сам крайне экстенсивный характер земледелия, обусловленный климатом и составом почв (западные специалисты рассматривали его как признак отсталости), имел собственную логику в насущной необходимости сезонных культур и в чрезмерно долгом сроке, на который поле оставляют в залежи: если в XVII в. плодородных луговых земель в Северо-Восточной Замбии хватало для прокорма не более 6 жителей на 1 кв. км, то понятно, что бемба приходилось менять обрабатываемый участок каждые 4-6 лет. То же самое можно сказать и о способе удобрения, который сводится к поджиганию лесных зарослей, что является типично африканским изобретением, поскольку бедные и хрупкие почвы зачастую позволяют производить лишь поверхностное удобрение древесной золой.

Добавим, что, несмотря на простоту технических приемов, африканцы на протяжении всей своей истории добились значительных успехов: они научились извлекать пользу со всеми вытекающими последствиями из достижений, заимствованных с других континентов, благодаря которым самобытное

африканское достояние (яме, сорго, многообразные сорта проса, масличная пальма, финиковая пальма, клещевина) дополнилось сельскохозяйственными культурами, ввезенными в XVI в. из тропических районов Америки (арахис, кукуруза, маниока, батат, ананас и др.), в IV-V вв. — со Среднего и Дальнего Востока (банан, сезам, сахарный тростник, белая фасоль, кофе, кунжут, ююба, некоторые сорта риса), из Океании (кокос, таро). Введение рациональных севооборотов и любопытные результаты в селекции растений дали возможность получить многообразие сортов основных культур: 14—для проса, 37—для риса, 45—для ямса. Благодаря этому там, где требовалось или благоприятствовали условия, успешно практиковалось интенсивное земледелие: возделывание затопляемых земель в долинах Сенегала, Нигера и других рек, постоянные огороды на влажных отмелях Конго, культура пальмы на гвинейском побере-

43
жье, рис на соленых землях мангровых зарослей вдоль атлантического побережья в Сенегале и Гвинее, террасирование и противоэрозийные работы во многих холмистых и гористых районах. Не остались неизвестными ни ирригация, ни систематическое использование животных и употребление растительных удобрений. Африканцам действительно удалось освоить требовательную владычицу-природу, тогда как другим народам это удавалось не всегда (например, населению Мату-Гросу).

Скотоводство также очень искусно приспособлялось к требованиям экологии и агростологии, т.е. к качеству и производительности пастбищ. Если исключить субсахарские и сахельские регионы, где номадизм существует в классическом виде кочевого скотоводства на большие расстояния, то скотоводство, которым занимались многие этнические пастушеские группы, носило полукочевой характер и более или менее пребывало в симбиозе с оседлыми земледельцами, приводя даже к некоторым формам союза между скотоводами и земледельцами. Несмотря на очевидные различия между этническими группами настоящих кочевников (фульбе), полукочевников (луо, хима, готтентоты) и скотоводов, отгоняющих скот на небольшие расстояния (галла, шиллуки, динка, нуэры), различия, связанные с технико-экономическими условиями использования пастбищ, затрагивают вопрос о сходстве культур пастушеских народов на всем континенте.

При ловле рыбы в реках, озерах, лагунах и морях — для последней использовались большие и тяжелые пироги (суахили занимаются в Индийском океане настоящим рыболовством в открытом море) — применялись, очевидно, все основные технические приемы: ловля с острогой, гарпуном, реже — с луком, сетями (лодки с поплавками или шестом); сети, закрепленные неподвижно на поплавках или кольях, сети с шестом (овальные или треугольные) для мелкой рыбы, круглые или треугольные сети без рукоятки для раков; с помощью рыболовных крючков (удочки, ручные лески для ловли на поверхности, на глубине или с грузилом, переметы), с помощью ловушек с одурманивающими средствами или отравой из ядовитых растительных

веществ. Организуются и крупные сезонные коллективные ловли, носящие скорее ритуальный, нежели утилитарный характер (мунданг, музгум, тубури в Камеруне и Чаде).

В охоте преобладает использование ловушек, причем больше ловушек с наблюдателем, чем самозахлопывающихся. При коллективной охоте прибегают к таким приемам, как облава с пожогом сухой травы под вопли и громкие крики или с собаками с колокольчиками и классическими загонщиками — все это, чтобы направить дичь в сети,

44

на подстерегающих дичь лучников или копейщиков, на естественные или искусственные препятствия; иногда охотники преследуют дичь верхом.

Индивидуальная охота осуществляется с помощью метательного (нож, копье короткое и копье длинное) или стрелкового (лук, праща, арбалет или кремневое ружье) оружия, но особенно распространены сети и силки (силки с острыми расходящимися концами), разнообразие которых заслуживает внимания, замаскированные ямы с заостренными или отравленными кольями на их дне, земляные лабиринты в Габоне для поимки пантер, откуда животное не может выбраться, ловушки, в которые звери заманиваются приманкой через “падающий” затвор или скатывающийся туда тяжелый валун.

Африканское гончарство—древнейшее искусство, уходящее в глубину тысячелетий до нашей эры. Изготовление производилось всегда вручную, без гончарного круга, но в разной технике: формовка, начиная с доньшка, когда глину накладывают на готовый опрокинутый сосуд или на вогнутую форму (Судан вплоть до Нила); формовка путем постепенной выемки массы из комка глины (у догонов в Мали, Нубии, на Убанге); формовка на основе цилиндрической пустой и открытой формы и отделка по мере высыхания, пока не закроется доньшко (от оз. Виктория до Зимбабве); формовка с постепенным добавлением брусков глины (от гвинейского побережья до Конго);

формовка целиком непосредственно между ладонями с возможным постукиванием лопаточкой. Обжигали чрезвычайно просто: топливо раскладывали под, вокруг и поверх сложенных в кучу готовых сосудов; однако по крайней мере в двух регионах (Нигер и Мали) используются постоянные печи цилиндрической формы. С помощью различных приемов африканские гончары дают волю своей фантазии в многообразии рисунков и декоративных элементов. Тем не менее, несмотря на большое распространение гончарства, самая обычная и употребительная посуда всегда делается из знаменитой тыквы (*Lagenaria vulgaris*): после созревания ее замачивают в воде, опорожняют и высушивают на солнце, и благодаря прочнейшей кожуре сферической, яйцеобразной, грушевидной формы тыквы (зачастую сформованной в период ее роста с помощью перевязок) из нее получают сосуды разной величины, бутылки, чашки, ложки, лопаточки — помимо резонаторов для различных музыкальных инструментов, струнных и ударных. На изделия ножом или огнем наносят украшения: геометрические, пиктографические (Дагомея) или

гравируют пословицы, изречения, послания, содержащие вызов, уверения в дружбе, любви.

В ремесле плетения, выполняемом вручную из разных растительных волокон (рафия, ивовые прутья, солома), еще более распростра-

45

ненным благодаря многообразию и практическому применению изделий, обнаруживается не меньшее разнообразие технических приемов, которые могут сосуществовать в рамках одной и той же этнической группы. Наиболее всего распространена техника изготовления изделий из сплетенных или скрученных соломин (корзины, цедилки, верши), а также с восходящими элементами, наложенными друг на друга и связанными воедино с помощью более легких соломин (лопаточки и небольшие корзинки в Конго, нередко украшенные вплетенными разноцветными соломинками). К ним следует добавить технику соединения двух полотнищ из сплетенных с прямой, диагональной или корзиночной основой полосок. Плетеные изделия в прямом смысле слова изготавливаются на сетчатой основе, т.е. в различных диагональных комбинациях или же в более сложной форме “гладкого” типа. Наконец, не столь разнообразна, но более распространена спиральная техника (особенно для сосудов с крышкой), а также техника “шитых” спиралей, которые придают изделиям особую плотность и прочность.

При возведении жилищ пользуются тремя основными строительными приемами: а) “горшечная техника” в тропической саванне;

кладка стен, крытых плоской или моделированной (например, сводчатой) крышей. Эти постройки возводятся из глиняного раствора, смешанного с соломой, накладываемого слоями; из глиняных высушенных блоков; из утрамбованной смеси глины, соломы и камней; изредка из нетесаного камня (у догонов в Мали), иногда с хорошими архитектурными планами (хижины музгум в Камеруне); б) “корзиночная техника” (из ивовых прутьев) в экваториальном лесу: постройки полностью из растительных материалов с использованием деревянных или бамбуковых столбов, веток, прутьев, сплетенных пальмовых волокон, пальмовых и банановых листьев, лиан, рафии. Они выполняются в огромном разнообразии планов и со значительными вариациями в фундаментах и в верхней части (хижины коньяги в Гвинее); в) “смешанная техника”: земляные стены на растительной основе, земляные стены с крышами из растительных покрытий (хижины сомба в Дагомее).

Достоин внимания и архитектурное разнообразие, которое можно разбить на четыре основных типа: а) простые хижины на одну семью;

б) квадратные или прямоугольные хижины с крышей в виде зубчатого колеса или седла или же с двумя-четырьмя водостоками (влажные зоны, Бенин); в) круглые хижины с конической крышей и с центральным столбом в больших хижинах (саванна); г) квадратные или круглые хижины с плоской крышей (суданская саванна и сахель), поделенные на несколько комнат, с террасами и

даже со вторым этажом (в Томбукту, Кано, Дженне, а также в Борну, Чаде, на севере Камеру-

46

на). Большие семьи земледельцев могли проживать даже в десятках хижин, разделенных оградами. Наконец, определенное различие существует и в том, что касается назначения построек: хижины-комнаты, хижины-передние, хижины-кухни, помещения для собраний, культовые сооружения — от скромных хижин для одного фетиша в традиционных религиях до больших мечетей с глиняными стенами, достигающих 30—40 м высоты (мечеть в Дженне в Мали). Хранилища, предназначенные для зерновых и бобовых, располагаются в отдельных постройках, представляющих собой кладку, либо имеют растительный плетеный каркас, обмазанный глиной; их ставят на приподнятые над землей подпорки для защиты от сырости и грызунов. Все эти комплексы построек можно объединить в большие группы, образующие деревню, иногда в целях безопасности обнесенную оградой или же целиком стоящую на сваях, как в некоторых общинах лагунных рыбаков. Одним из жизненно важных объектов является колодец, обычно общий, выкопанный до подпочвенного водоносного слоя, который может оказаться на глубине 3, 10 или 20 м, а то и значительно глубже (даже до 60 м), туда тем не менее местные специалисты по рытью колодцев добиваются с помощью простейших копательных средств.

Что касается техники ткачества—этим ремеслом занимаются в основном мужчины, — то здесь можно выделить четыре зоны. В северо-западных и северо-восточных регионах (Эфиопия, Сомали) хлопчатобумажные ткани изготавливают на станках с двумя ремизными нитями; в Западном Судане ткют довольно узкие полосы (всего в 10 см), которые затем сшивают, однако совершенство основы поразительно контрастирует с простотой ткацких станков. В Эфиопии и на Африканском Роге станки крупнее по размеру и больше похожи на азиатские, они позволяют ткать и более широкие полосы. В восточной части, протянувшейся от Восточного Судана до Зимбабве, хлопчатобумажные ткани изготавливают на горизонтальных станках с одной ремизной нитью (аналогично станкам для шерсти у кочевников и мальгашским станкам). Наконец, в центральных регионах пальмовые волокна (рафию) ткют на особых станках — вертикальных и с одной ремизной нитью. Все эти традиционные ткацкие станки позволяют производить только основу типа “холст”.

Металлургия железа, насчитывающая от 1000 до 2000 лет в зависимости от региона, не претерпела больших изменений в течение столетий, но она тем не менее решающим образом повлияла на снижение передвижения земледельческого населения и позволила ввести более прогрессивные производственные методы. Если она и оставалась кустарной, то это потому, что достигнутый ею технологический уровень

47

соответствовал потребностям экономики самообеспечения. Почти повсюду руда в обилии залегает на поверхности, и железо выплавлялось с помощью так называемой “каталонской” техники при низкой температуре. Печи — они могут представлять собой простую, вырытую в земле яму или 2-3-метровую башню, сложенную из камней, — загружаются смесью руды и древесного угля, а огонь для получения минимальной, необходимой для плавки температуры раздувают мехами, расположенными вокруг огня; они работают непрерывно, порой в течение двух дней. Используемые образцы мехов: мехи “в виде барабана” в Западной, Центральной и Южной Африке и мехи “в виде мешка” арабского происхождения в Эфиопии (мехи с клапаном и мехи азиатского происхождения используются только на Мадагаскаре). В конце плавки линзообразные отливки выбирают из печи и делят на куски для кузнечной обработки. Простота кузнечных приспособлений и здесь до того контрастирует с изяществом готового изделия, что вызывает удивление. Кузнечным молотом служит большой тесаный камень или увесистый кусок железа (в ряде мест без рукоятки). Положенный на землю, он становится наковальней для отделки изделия легким молотком, который является попросту куском железа и также зачастую без ручки (у монго в Заире с помощью небольшого топорика постоянно подправляют его, чтобы сохранить разные боковые поверхности для различных назначений). Клещи представляют собой изогнутый железный прут либо два прута, соединенные стержнем. Закалку холодной водой производят в деревянном или глиняном сосуде. Тонкая отделка осуществляется холодной резьбой, шлифовкой, волочением и другими способами.

Золото служило только для изготовления ожерелий и различных драгоценных украшений. Обработка меди была известна в Конго, а на гвинейском побережье медь появилась благодаря торговле. Бронза имеет тоже более позднее происхождение, поскольку за пределами Нубии и Мавритании медь и олово никогда не встречались в одной и той же области (в Африке бронзой называют различные сплавы из меди, олова, цинка и свинца).

Фармакопея — древнейшее занятие, основанное на глубоком знании свойств многочисленных веществ, чье целебное действие более или менее можно было связать с магией. Растительная фармакопея, самая богатая, включает применение золы, толченых экстрактов (свежих или высушенных), отваров, настоев из листьев, цветов, коры, кореньев либо свежих соков и содержимого плодов для наружного употребления (примочки, растирания) или для приема внутрь (через рот, промыванием, в виде капель или впрыскиваний). Среди средств

48

фармакопеи нередко встречаются растительные и нерастительные экстракты. Очень часто используются такие растения, как мелисса и кассия; кожицу ириса, например, применяют при зубной боли, а его корень — при венерических заболеваниях. Многие растительные яды, такие, как строфант, челибуха,

молочай и калабарский боб, употребляют для отравленных стрел, они были восприняты и европейской медициной.

Фармакопея (помимо поедания анатомических частей человека или животного, что часто связывается с “симпатической” магией) включает в себя также употребление золы, отваров и загнивших экстрактов. Например, зола перьев турако (*Corythacola cristala*), которой балу в Южном Камеруне лечат артрит пальцев, содержит, как было установлено, следы меди и золото. В Того укусы скорпионов врачуют смесью, изготовленной из скорпионов и какого-то неотожествленного растения, а в качестве основы лекарства используется жир варана. Его втирают в надрезы, сделанные вокруг укуса. Животные яды для стрел могут сочетать яд кобры или гадюки и какой-либо растительный яд. Рецепт пигмеев Габона: трупные экстракты млекопитающих, толченая голова змеи и ядовитые гусеницы; экстракт лианы строфанта, ядовитый латекс молочая в качестве втирания. Минеральная фармакопея беднее: она много использует соды (углекислый натрий или натуральная сода) и включает различные формы геофагии, например каолина, земли термитников или гнезда мухи-каменщика (последнее как лекарство для пищевода).

Традиционная фармакопея представлена “семейной” и специализированной (почти как у нас самолечение и врачебные средства). Магией, которая всегда связывается с эмпирической медициной и с более сложной фармакопеей, в общем занимаются специалисты и члены тайных союзов, она не лишена определенного целебного действия, поскольку включает *vix medicatrix**, который присущ отношениям между врачом и пациентом. При оценке эффективности традиционной медицины не следует, однако, забывать о сильной естественной иммунизации людей и их малой привычке к лекарствам, когда даже минимальной дозы действительно целебных веществ достаточно для достижения цели. На любом африканском рынке имеется “аптека”, т.е. лекарь-маг с расстеленной на земле циновкой, на которой разложены десятки растений, корней, порошков и самых невероятных веществ.

При общей оценке в историческом плане традиционных технических приемов и навыков африканской культуры мы, естественно,

* *Vix medicatrix* —зд.: лечебный эффект (лат.).

49

должны учитывать (помимо тех ограничивающих условий природной среды, о которых говорилось) также и процесс культурной приспособляемости этих народов. Излишне также напоминать, что понятие “прогресс” как феномен исключительно технический относится к шкале ценностей особой исторической культуры, к современной культуре наших индустриальных стран, продукта стечения благоприятных обстоятельств, которые имеют значение для довольно незначительной части человечества и на протяжении короткого и весьма недавнего периода (менее двух веков).

ГЛАВА II Проблема воспроизводства

1. Малая семья и большая семья

Воспроизводство представляет собой еще одну проблему высвобождения от зависимости от природы. Оно затрагивает тот комплекс культурных решений, которые относятся к структуре семьи и родства. Семья, элементарная ячейка системы родства и общества, складывается в качестве института как для воспитания детей (в отличие от животных, их, почти совершенно лишенных инстинктов, приходится готовить долгие годы, чтобы им оказалось по силам решать проблемы той природы и того общества, где они живут), так и для установления определенного порядка в половых отношениях среди членов группы, дабы из-за соперничества и возможных осложнений они не разрушали ее социальную сплоченность. Кроме того, тип системы производства, в свою очередь, на этом уровне непосредственно воздействует на семью, на систему родства и на все общество в целом, поскольку размеры семьи и человеческой группы определяют в различной степени, где больше (земледельческие общества), а где меньше (пастушеские общества), достижение той наивысшей социальной связи, которая необходима для допущения — в интересах производства и общественной жизни — определенного разделения труда со специализацией функций. Это соотношение между системой производства и общественными структурами характерно для любого общества, от самого простого (традиционного) до наиболее развитого (индустриального), несмотря на разную социальную динамику, ускорение которой может быть вызвано как развитием социального знания, так и возникновением глубинных кризисов, которые нарушают существовавшее равновесие.

В африканских традиционных обществах решение проблемы биологического воспроизводства, т.е. семейных структур и структур родства, очень зависит от условий среды, в которой протекает жизнь людей: угроза со стороны могущественной, порой неистовой природы, защита от беспощадных хищников, затерянность отдельных людей и небольших групп на громадных пространствах, необходимость преодолевать постоянный страх, непрерывно рисковать жизнью, нужда в

51

безопасности и уверенности в мерах организаций, направленных на выживание, и, наконец, стремление найти человеческую позицию, способную удовлетворить потребности психического равновесия и отвечающую на основные вопросы духа; неудивительно, что в подобных природных рамках любое решение или ответ искали и находили прежде всего в солидарности и сплоченности семьи и группы и что только на основе этой первичной ячейки уверенность и надежда могли затем простираться на ближние холмы, на воды ближайшей реки, на другие земли и горы, на духов предков, на далекого Бога на небе.

В традиционных африканских обществах, безусловно, можно выделить элементарную семейную ячейку, включающую лишь родителей и младших детей, но она практически не встречается в качестве существующей самой по

себе в домашней организации. В отличие от того, что происходит в индустриальных обществах, и вследствие проблем высвобождения от зависимости от природы структура семейной ячейки всегда имеет более сложную форму, где вместе с отцом, матерью, холостыми сыновьями, незамужними дочерьми живут старшие родственники (в особенности если они вдовы), холостые братья и незамужние сестры родителей, а также их племянники, у которых нет другого домашнего очага. Еда общая, семья живет в одной ограде (квадратной в плане) и образует производственную и потребительскую единицу.

Расширение подобной элементарной семейной структуры, опять-таки из-за вышеуказанных обстоятельств, происходит, как правило, двумя путями, которые могут накладываться один на другой. Во-первых, благодаря широкому распространению полигамии (в человеческих обществах этот институт значительно преобладает над моногамией) семья может иметь полинуклеарное строение и включать различные элементарные ячейки с общим отцом, в этом случае каждая супруга занимается собственными детьми и обрабатывает собственное поле (речь, разумеется, идет о полигамии в форме полигинии, поскольку полиандрия в Африке неизвестна). Во-вторых, семья принимает структуру “большой” (или “расширенной”) семьи в том смысле, что она состоит из большого числа семейных ячеек, т.е. из совокупности потомков одного общего предка, которые живут в одном месте, подчиняясь его авторитету.

За исключением кочевых или полукочевых пастушеских обществ, домашние очаги обычно располагаются близко друг к другу в одной и той же деревне или в одном квартале, если речь идет о более крупных поселениях. Большая семья создает институтированную связь своих членов, обеспечивает им необходимую безопасность и идеологиче-

52

скую идентичность; она является ячейкой общества, центром вселенной, вокруг которого, как по концентрическим кругам, складываются все прочие социальные структуры—линидж (наиболее широкая группа родственников), клан, племя, государство. Обычно патриархом является самый старший среди живущих родственников (которым может быть даже женщина, если она вдова и в возрасте, уже исключающем деторождение). Это означает, что наследование осуществляется прежде всего в пользу родных или двоюродных братьев покойного, вплоть до завершения жизни всего поколения (законный наследник отстранялся от власти только в случае физических или психических недостатков или из-за недостойного поведения). Патриарх выполняет все основные санкции социальной жизни: религиозные (жрец домашнего культа), экономические (управитель общего достояния, глава трудового коллектива, ответственный за распределение обрабатываемых земель и продуктов, хранитель прав и привилегий предков, особенно тех, которые восходят к первоначальному соглашению с духами земли), правовые (хранитель обычаев и судья в спорах), политические (представитель семьи в совете знати деревни,

клана или племени и вообще во всех внешних связях, в тех, что относятся к налогам и к военному набору, перед высшими инстанциями социальной власти).

В отличие от семьи античного Рима африканская семья является демократической общностью: патриарх во многом действует как представитель семейного совета на основе некоего консенсуса, который складывается на его заседании.

2. Линидж

В семейной структуре особое значение отводится линиджу, т.е. связи, основанной на кровном родстве, которая приводит к одному предку через родственников по материнской (матрилинидж) или отцовской (патрилинидж) линии в соответствии с принципом, принятым, как мы увидим, всем обществом. Поскольку родственная связь должна быть четкой и доказанной генеалогически, она на практике может охватить максимум от 3 до 5 и даже до 7 поколений (от дедов до прадедов в третьем и пятом колене). Подобная сплоченная группа представляет собой, без всяких исключений, институт, общий для всей Тропической Африки. Линидж имеет большое значение благодаря воздействию на семейное равновесие, поскольку он продолжает потомство предка, в широком масштабе намечает браки своих членов, от кото-

рых потом потребует детей, устанавливает брачные выкупы, выплачиваемые в качестве вознаграждения линиджем мужа за женщину, предназначенную ему в супруги; в свою очередь, эта компенсация позволяет установить принадлежность детей в зависимости от действующей системы наследования. Он имеет большое значение также и для каждого человека, поскольку сообщество защищает того из своих членов, кому угрожает опасность, мстит за него, улаживает его споры с другими членами линиджа, участвует, если это необходимо, в уплате брачного выкупа, помогает ему, если это нужно, в постройке хижины или в расчистке отведенного ему для обработки поля, ухаживает за ним и обрабатывает вместо него поле, если он болен, а в случае его смерти заботится о жене и детях, которых забирают к себе кровные или другие родственники. Африка, как известно, никогда не знала ни сирот, ни вдов.

Чтобы должным образом выполнять столь сложный комплекс обязанностей (с которыми индустриальные, так называемые развитые общества, как правило, не способны справиться), линидж располагает четкой внутренней организацией власти: она принадлежит патриарху и старейшинам и измеряется большей или меньшей близостью к предку по линии наследования. Полная зависимость отдельного человека от этой власти объясняется тремя причинами: во-первых, группа представляет для него все; во-вторых, авторитет старейшин непререкаем; в-третьих, в основе принятия решений лежит принцип единодушного согласия. Власть в семье и в деревне, даже когда родство отсчитывается по материнской линии, всегда принадлежит мужчинам, которые при разделении труда и функций берут на себя обязанности, более для них

подходящие, но и более престижные в социальном отношении. Несмотря на это, женщина сохраняет свое значение (даже в патрилинейной системе родства) в качестве хранительницы жизни, источника плодovitости и силы группы — обстоятельств, которые определяют сферу ее прав и составляют основу ее социального влияния, каковое отнюдь не является ни маловажным, ни второстепенным. Вопреки определенным внешним признакам и господствующему у нас мнению, африканская женщина занимает осязаемо равное по отношению к мужчине положение, так что когда она случайно выходит замуж за европейца, то, как кажется, теряет в свободе и в достоинстве [1]; если же женщина больше не занимает первое место, это вызвано арабо-берберским и европейским влиянием.

Предок линиджа избирается и признается по его престижу, который вызывает гордость у потомков. Его память почитается в семейных обрядах, он всегда находится в центре при всех значительных

54

моментах коллективной и личной жизни (сев, сбор урожая, освоение новых земельных участков, рождения, свадьбы, смерти, смена вождя, кризисные моменты). Линидж является постоянной социальной ячейкой, но не вечной: когда чрезмерный рост угрожает снижению его действенности (в том смысле, что он уводит от какого-то объема, оптимального для решения вопросов производства, воздействия на природу и материального удобства), тогда какая-то отделившаяся от него часть примыкает к другому, не столь древнему предку и кладет начало новому линиджу. Линидж выступает как наиболее глубокая и существенная коллективная структура: он доминирует над всем существованием африканцев.

3. Клан

Следующим за линиджем, более высоким уровнем социальной структуры является клан, который вначале практически совпадал с линиджем, но затем в ходе истории сложился в самостоятельную структуру. Это произошло, когда потомки общего предка, не имея возможности при смене поколений жить совместно в одном месте, разошлись и рассеялись по территории (в топографическом или даже географическом смысле), оставаясь тем не менее связанными социально. Следовательно, он образуется из множественности линиджей, в какой-то мере родственных между собой, т.е. тех, кто относит себя к общему предку, о котором сохраняется память, несмотря на раскол и отделение. Однако, учитывая большой отрезок времени, истекшего после разделения, с ним уже невозможно установить генеалогическую связь (в отличие от линиджа); предок при этом может быть даже легендарным. В этом смысле в клане возникает более широкое родство, поскольку его внутренние связи не столь точны, как в линидже (который не является просто его подразделением), но они выражены сильнее, чем в племени, образованном из множества кланов. Другими словами, клан отличается от линиджа не

отвлеченно, а той степенью, в какой в обществе существуют сферы родства на различных уровнях.

Итак, клан — это обширная группа, которая наряду с другими образует население племени или многоплеменного общества, следовательно, это типичный составной элемент общества. Он может быть таковым благодаря своей устойчивости, которая сохраняется неизменной на протяжении веков, потому что количество кланов оставалось постоянным. В этом он отличается от линиджа, который, напротив, непрерывно изменялся и уходил вглубь на несколько (от трех до

55

семи) поколений. Будучи вначале экзогамным, африканский клан, расширяясь, перестал строго соблюдать это правило. Со временем его прямое воздействие на матримониальные выборы тех, кто к нему принадлежит, уменьшилось, хотя могут встречаться кланы, где в этом вопросе сохраняется осторожный подход, либо, напротив, он носит предпочтительный характер, что может привести к чему-то вроде более или менее постоянных матримониальных союзов (случай клана Кейта и клана Конте у мандинго). В ряде этнических групп клан может делиться на фратрии (или *moieties*, т.е. половины, бинарное распределение потомства на две группы), подразделения, между которыми может тогда действовать правило экзогамии.

Таким образом, клан в целом является номинальной группой, не обладающей той внутренней организацией, которая была бы способна превратить его в подлинную группу социальной сплоченности, направленную на определенные цели. Тем не менее его единство сохраняется весьма длительно, не только когда налицо территориальная смежность зон обитания линиджей, но даже при их разбросанности. Это происходит благодаря двум моментам, которые связывают членов клана с общим предком, пусть даже легендарным: имени и запрету. Имя клана может присоединяться к личному имени, образуя нечто вроде фамилии, либо не присоединяться, но тем не менее служить для обозначения совокупности всех членов группы (фульбе, различные народы Южной Нигерии и вообще в бантуязычной Африке). В любом случае оно в какой-то мере напоминает о происхождении клана одним или несколькими указаниями на обстоятельства его возникновения. В некоторых языках оно обозначается выражением, которое соответствует почетному титулу (диамон в мандинго, йеттоде в языке фульбе). Клановые запреты, напротив, считаются учрежденными с самого начала от предка, параллельно с именем и в связи с обстоятельствами, которые в какой-то мере ассоциируются с запретными объектами. Это может быть какое-то животное, которое, например, защитило или спасло предка (в Мали это лев для клана Диара, пантера для Траоре, рыба для Кулибали, сверчок для Бамба; в Сенегале — пантера для клана Фалл, лев и кошка для Н'Диайе, осел для Н'Доие, антилопа для клана Диуф; в Руанде — леопард для Абазигаба, лягушка для Абега, трясогузка для Абаджесера), или же это может быть какое-то растение (например, рис), или даже какое-то готовое

изделие (например, цветная ткань). Иногда не столь давний предок может учредить еще один запрет, который будет существовать наряду с первым либо заменять его. Запрет не влечет за собой никакого культа в отношении его объекта, каковой не носит характер “тотема” и ни в коей мере не пред-

56

ставляет собой предка: он требует лишь уважительного отношения. Животное не следует убивать или тревожить, изделием нельзя пользоваться или переделывать его из опасения нанести вред; в случае нарушения запрета нужно принести учредившему его предку умиловительные жертвоприношения.

Клан еще продолжает сохранять определенное социальное и политическое значение, хотя и в сплоченности довольно общего характера (поддержка в спорах и отказ свидетельствовать против своих в суде, единение в политических соперничествах). Во всяком случае, следует помнить, что структура клана, образованного множеством линиджей, всегда превосходно приспособляется к требованиям биологического высвобождения от зависимости от природы: степень разделения клана в пространстве менялась в зависимости от системы производства (земледельческой, пастушеской) и соответствующего образа жизни (оседлый, кочевой), затем в соответствии с целями мобильности (наибольшей в кочевом скотоводстве) и с целями преобразования природной среды (наибольшего у оседлого населения).

4. Система родства

Требования, связанные с решением вопросов высвобождения от зависимости от природы, отражаются не только на организации семьи, но в равной мере на системе родства, рассматриваемой уже в качестве принципа социальной организации. Действительно, обширность пространства природной среды и трудности, связанные с ее освоением, ее превосходство над слабыми человеческими силами, как и необходимость их максимального увеличения (в том числе и для возмещения детской смертности), всегда вменяли линиджу помимо функций основной производственной экономической единицы и ячейки выживания еще и функцию социального инструмента, созданного с целью способствовать воспроизводству своих членов посредством обмена женщинами с другими линиджами. Как видим, речь идет о “ситуации”, требующей от группы большой нравственной сплоченности и практической дисциплины, т.е. качеств, которые, естественно, имеют тенденцию к обратно пропорциональному соотношению в зависимости от сложности внутренних отношений в вопросах, например, отправления власти и распределения и передачи благ и функций. Именно по этой причине когнатный линидж, свойственный индоевропейскому типу, т.е. объединяющий всех кровных родственников, будь то по отцовской или по материнской линии, здесь является лишь редким

57

исключением (например, у лози в Замбии), тогда как в Африке преобладает унилинейный линидж, основанный на кровном родстве лишь по одной линии — материнской (матрилинидж) или отцовской (патрилинидж). Этим способом признают только одно подразделение биологического кровного родства и, таким образом, ограничивают его уже на уровне линиджа со всеми упрощающими последствиями, которые необходимы для функционирования его структур.

Наоборот, за пределами линиджа родство равным образом укрепляется, но скорее в смысле распространенности, нежели интенсивности, в целях сплочения и дисциплины более крупных групп (клан, племя). Существует, во-первых, “вертикальное” расширение в сторону какого-то отдаленного и порой мифического предка, что невероятно увеличивает число живущих родственников по боковой линии (клан или, наконец, племя), во-вторых, “горизонтальное” расширение в отношении более или менее близких кровных родственников, распределяемых по возрасту или по поколению, и, наконец, в отношении свойственников (супругов кровных родственников), которые образуют следующую совокупность учитываемых лиц, почти копию первой, расширяя родственный диапазон в обеих плоскостях. В заключение следует сказать, что проблемы биологического высвобождения от зависимости от природы в условиях природной среды Африки привели к социальному использованию родства, которое отличается от индоевропейской культурной традиции в двух отношениях: снижением значимости линиджа в качестве экономической производственной единицы и ячейки выживания и усилением значимости клана как основной единицы общества в целом (племя или многоплеменное государство). Другими словами, на проблему, поставленную огромной, тяжелой и доминирующей над слабостью человеческого потенциала природой, традиционная африканская культура дала единственный ответ, который она могла дать: всестороннее укрепление человеческих структур в целях выживания, усиление демографического потенциала, укрепление производства, изменение природной среды, защита от нее в целях материальной обеспеченности.

Только учитывая эти факты, мы сможем понять организацию семьи и родства в традиционной Африке в рамках культуры за пределами какого-либо расхожего фольклористического интереса. Ими же объясняется то особое значение, которое имеют семейные и родственные отношения в жизни каждого человека. В условиях существующих взаимоотношений “человек—природа” ориентировочные пункты для определения места человека в обществе весьма ограничены: человек в Африке отличается от других скорее не в пределах касты (особой

58

социальной структуры, не носящей всеобщего характера), профессии (не имеющей большого значения при незначительном разделении труда), уровня образования (как правило, слабо дифференцированного), дохода (обычно

обобществляемого), религии (обычно единой), а прежде всего линиджем, который определяет его место и в лоне которого он получает любую из своих возможных социальных функций, любую защиту от внешнего мира и в котором он познает весь диапазон своих прав и обязанностей по отношению ко всем остальным. Таким образом, каждый человек живет в большом естественном людском кругу, размеры которого зависят от браков, рождений, смертей, от пределов, поставленных законом и моралью, и который находит свое конкретное выражение на трех отчетливых уровнях: простой семьи, линиджа и клана. То огромное распространение, какое в Африке получило употребление слова “брат” в различных плоскостях социальной организации, действительно показывает, как человек на деле выступает частью “общности братьев”. Положение африканца по отношению к линиджу и к более широкому родству по крови и по свойству сравнимо с тем, в каком находится — с точки зрения биологии — рыба в воде.

5. Матрилинейный экзогамный клан у оседлого населения

Если в системе африканского родства (аналогичного, впрочем, тому, что происходит на других континентах) преобладает по вышеуказанным причинам унилинейный линидж, при котором дети двух родителей, разумеется входящих в разные линиджи, принадлежат лишь одному из них, то это проявляется в трех различных формах, распределенных весьма неодинаково в пространстве и во времени: “матрилинейном” наследовании, “патрилинейном” (или отцовском) наследовании и так называемом “двойном” унилинейном наследовании. Здесь, однако, мы вступаем уже в тот круг, который можно рассматривать как результат процесса подлинной культурной приспособляемости (с чем мы познакомимся ниже), а не процесса простого высвобождения от зависимости от природы. То же самое можно сказать по поводу решений, найденных для тех более специфических проблем семьи, которые разрешаются в экономических деяниях, в правовых или моральных нормах либо в элементах обычаев.

Проблемы высвобождения человека от зависимости от природы явно образуют главное содержание всякой возможной физической

59

жизни, но, будучи разрешены человеком, они уже представляют собой культурную деятельность, которая тем не менее занимает позицию определяющей, в некотором роде предвосхищающей предпосылки процесса культурной приспособляемости в собственном смысле слова в цепи тех важных моментов, которые только в идеальном варианте могут сохраняться отдельно. В этом смысле — и только в этом смысле — решения, найденные для ряда проблем, могут считаться “архетипами” культурных и социальных организаций. Если (вместе с шейхом Анта Диопом[2]) рассматривать патриархальный экзогамный клан кочевников как архетип индоевропейской и греко-римской цивилизаций, патриархальный эндогамный клан кочевников как архетип семитской цивилизации, а патриархальный эндогамный клан оседлых как архетип китайской цивилизации, то архетипом африканской цивилизации был

бы “матрилинейный” экзогамный клан оседлых (не матриархальный, поскольку матриархат, или гинекократия, является формой, лишенной исторической очевидности). Понятие таких архетипов кажется убедительным, в каком бы порядке ни располагать (как в Африке, так и на других континентах) факты культурных адаптации, последовательно вторгавшихся в развитие, во времени и в пространстве, под воздействием специфических исторических условий.

ГЛАВА III Производственная система

1. Предварительные замечания

Понятно, что разрешение первичных проблем существования (высвобождение от зависимости от природы) влечет целый ряд последующих проблем, решение которых также необходимо, поскольку оно могло бы помочь организовать экономическую и социальную деятельность по соответствующим системам. И здесь человеку, почти лишенному инстинкта в том, что касается структуры поведения, приходится руководствоваться факторами культуры так, чтобы его деятельность разумно направлялась на социально предусмотренные и считающиеся эффективными цели. Орудием такой приспособляемости как раз и является культура. Она проявляется прежде всего в языке, т.е. в символической системе устных сообщений, которая позволила как передавать послания понятийного характера, так и выработать в мышлении сигналы приема согласно социально действенным процедурам. Кроме того, язык — это хранилище социального знания. Посредством этой основной символической системы образуются символические подсистемы, ориентирующие человеческое поведение в различных сферах социально организованной жизни. Чтобы выделить главные из этих подсистем, мы можем взять в качестве отправных точек (после институтов, представляющих собой коллективные ответы на главные биологические проблемы, которые мы рассмотрели) социальную организацию производительных сил (производственная система) и институты, контролирующие социальное поведение (социальная система).

Обращаясь к производственной системе, мы можем выделить две культурные подсистемы, т.е. два кода специализированной информации: с одной стороны, разумное использование элементов производства, т.е. труда человека и таких материальных средств, как домашняя утварь, орудия или механизмы (техническое и технологическое знание), с другой — виды поведения, которые считаются разумными с социальной точки зрения в отношении произведенных благ и их распределения (экономическое знание).

61

В социальной системе, напротив, мы можем выделить три культурные подсистемы, т.е. три кода специализированной информации, которые касаются знания способов поведения, считающихся необходимыми для обеспечения социальной сплоченности и сотрудничества, и которые принимают форму закона, обычая и морали.

Первостепенная функция всех этих пяти культурных подсистем — обеспечить нормальную деятельность производственной и социальной систем. Это означает, что они отвечают требованиям, свойственным не непосредственно отдельным людям, составляющим общество, а скорее системам, которые образуют те же люди, чтобы жить в обществе. Эти “потребности” систем становятся проблемами для тех, чья социальная функция заключается в обеспечении деятельности самих систем, но это не те проблемы, которые касаются каждого из членов группы. Для обеспечения нормальной деятельности систем, все в конце концов должны соблюдать культурные коды поведения, выработанные с этой целью. Но все же может случиться так, что не все одинаково сильно чувствуют эти требования нормальной деятельности и социально адекватные способы поведения должны прививаться им посредством социализации на различных уровнях, даже ценой определенного подавления первоначальных инстинктов, которые могут оказаться в противоречии с требованиями деятельности социально-экономической системы. В этом состоит культурная приспособляемость, которая занимает место инстинктивной приспособляемости, свойственной животному.

2. Техника

В традиционных африканских обществах накопление и передача технического знания являются процессом, который ввиду отсутствия письменности осуществляется в особых формах, способных обеспечивать точность передачи технических сведений от поколения к поколению. Это труднее, нежели передача устной традиции, потому что к мнемоническому элементу должны добавляться данные личного практического опыта, ручной сноровки и даже дидактическая способность.

Это процесс, который на протяжении жизни одного человека развивается в постоянном ритме и определенным образом связан со сменой возрастных классов: от произвольного подражания малышам постепенно переходят к обучению подростков методом повторения, затем к поручению наиболее простых задач юношам, к собственному исполнению взрослым мужчиной, главой семьи (но при советах ста-

62

рейшин) вплоть до уже исключительно наставнической роли, свойственной старейшинам, ставшим нетрудоспособными.

В общем процессе накопления и передачи технического знания тем не менее можно заметить некоторые различия в зависимости от того, идет ли речь о технике на семейном или на специализированном уровне (профессии, касты, союзы). Обучение техническим навыкам на семейном уровне, а именно тем, что относятся к земледелию, скотоводству, рыбной ловле, охоте или некоторым видам ремесел, таким, как плетение, фармакопоя для домашнего употребления или строительство жилищ (архитектура), практически начинается уже с детства и разворачивается на глазах у других при открытом обмене замечаниями и навыками. Наоборот, обучение техническим навыкам, которые входят в сферу

профессий или каст специалистов и, как правило, более сложным, таким, как медицина, фармакопия, а также ремесла гончарное или текстильное, выделка кож и шитье (когда они не находятся на семейном уровне) и прежде всего металлургия (кузнецы), начинается позднее, но продолжается долго и протекает в тайне, строго сохраняемой внутри группы. Передача технических навыков происходит постепенно и сопровождается предосторожностями, свойственными эзотерическому посвящению.

В целях совершенствования, а также чтобы побороть у некоторых людей психологические препятствия, которые могут быть вызваны невнимательностью, несерьезностью или леностью, передача технических навыков всегда сопровождается тоном и жестами, отличающимися определенной торжественностью. Кроме того, технические навыки всегда ассоциируются с трансцендентными представлениями^[3] духовной природы, связанными с мифом, религией, с предками. Деревня — это весь мир: даже подготовка менеджера в нашем индустриальном обществе связана с мифом — мифом самой техники. И все же в нашем случае речь идет о материалистическом мифе, а техника, рассматриваемая как ценность в себе, т.е. уже не в инструментальном смысле, становится обезчеловеченной. В традиционных обществах техническое знание, особенно в основных производственных секторах (земледелие, металлургия), считается откровением богов или мифических культурных героев: в Дагомее бог неба Лиза и бог кузнечного горна Гоу сначала вспахивают мир и обрабатывают первые земли; на взгляд догонов Мали, их обрабатывает некий предок-кузнец, принесший с собой первые семена для посева; по мнению же ламба бассейна Замбези, первые семена принесла сестра мифического предка, совершив ритуальную кражу. Земледелие считается священным занятием и священна земля, используемая на благо человека. Все производствен-

63

ные операции — обработка нового участка, подготовка почвы, посев, сбор урожая — дают повод для церемоний и обрядов: семена, как и первые плоды, служат для подношения богам и предкам. В любой операции ритуальное действие имеет по крайней мере такое же значение, как и техническое действие, которому оно обеспечивает успех. Дождь, разумеется, также обожествляется и считается проявлением великого небесного бога (чви, эве, масаи часто говорят “бог выпадает” или “бог плачет”) либо даром, посланным предками (у тонга и многих других). Обычно обязанности “метеоролога” исполняет специальное лицо — “владыка земли”, заклинатель дождя, медиум. Точно так же у скотоводческих народов вся жизнь, не только хозяйственная, но и социальная, религиозная, творческая, связана со скотом, чем объясняются ограничения, поставленные его чисто экономическому использованию.

Духовный и мифический элементы, связанные с накоплением и передачей знания, весьма заметно присутствуют и в металлургии. Кузнец — тот человек, чье техническое знание сделало его хозяином “четырех стихий” мира (по

Эмпедоклу): земли, воды, воздуха и огня. Они ставят его в особое положение среди мифических и человеческих творений, поэтому он является не ремесленником, подобно другим, а человеком, связанным с живыми и мертвыми, посредником между теми и другими, принадлежа одновременно миру земному и миру подземному благодаря своей близости к металлам, которые происходят из недр матери-земли. В качестве такового он представляется амбивалентным персонажем, который в ряде обществ благодаря своим связям с культурным героем (древнее Конго) пользуется более высоким социальным статусом, а в других — живет в изоляции, в границах своей касты (Сенегал); в любом случае его всегда боятся за магические способности и обращаются с ним осторожно.

Сами орудия его труда несут знаки культуры: молот символизирует всю его деятельность, кузнечный горн напоминает механизм “производства” слова, горн считается алтарем, воздух мехов и вода для закалки используются для усиления жизненной силы и сохранения здоровья. Кузнец, помимо того что он ремесленник, обычно является благодаря своему символическому статусу привилегированным социальным агентом: он может быть посредником при улаживании серьезных обид (у догонов в Мали), он выносит окончательные и безоговорочные проклятия (у кикуйю в Кении), а благодаря своей магии бывает полезной и выгодной опорой властей. В сущности, его технические навыки, наиболее важные для экономической жизни и политической власти, “наделили” его чем-то вроде рудиментарной “технократической” власти.

64

В отношении жилищ мы видели большое разнообразие используемых материалов и архитектурных решений. Эти технические навыки также тесно связаны с религиозной и социальной действительностью и со своеобразным мышлением. Материальная, семейная, социальная, духовная жизнь отдельных людей и групп разворачивается в рамках установившегося символизма, всегда присутствующего в любой части хижины и в ее мельчайших элементах: от центрального очага, чей огонь спасает от комаров и прочих насекомых, до элементов кровли, чьи многочисленные тайники служат хранилищем ценных вещей. Через жилище человек поддерживает постоянную связь с космосом, с которым оно сливается и отождествляется. Оно является образом земного мира, сообщающегося с небесным миром, простое и великолепное создание функциональной архитектуры, где искусство зависит от космогонии и социальных систем, предписывающих его развитие в некоем символизме.

Оставляя в стороне достаточно абстрактную эпистемологическую тему, касающуюся значения технических знаний этих обществ, т.е. той степени, в какой эти знания могут считаться научными либо должны определяться как донаучные (на основе концепций современной западноевропейской науки, которая все еще исключает из научного круга, например, акупунктуру, гомеопатию, остеопатию, хиропрактику, сбор лекарственных трав), ограничимся замечанием, что трудности, возникающие из-за окружающей

среды, — нередко вопрос жизни или смерти — с древних времен развили в африканцах необычайное усердие в эмпирическом наблюдении за природными явлениями, а в их мышлении — усиленную способность к индуктивному умозаключению (используя системные критерии, догоны Мали выработали классификацию растений, разбив их на 22 главных семейства, из которых иные подразделяются на 11 подсемейств, а карамоджо разработали таблицу всех топографических признаков, помогающих обнаружить наличие подпочвенной воды, так чтобы ею могли пользоваться пастухи во время сезонного перегона скота).

Из этих замечаний, несмотря на их общий характер, можно тем не менее составить представление о богатстве символических систем, в которых закодированы накопление и передача традиционного технического знания. Этот символизм обнаруживается в самом явлении человеческого труда, который ни в коем случае не является просто светским делом. Будучи, в свою очередь, связан с мифом, где воскрешаются и воссоздаются проявления и действия богов и героев-зачинателей, открывавших людям эти технические навыки, труд следует ритму времен года и миропорядка. Человек воздействует на при-

65

роду, с которой нельзя обращаться, прибегая к насилию: с помощью соответствующих действий и орудий в благоприятные моменты и с религиозным, а не только техническим осмыслением он должен получать от нее то, что она захочет дать ему в обмен на союз с нею. Это символическое содержание иногда приобретает живость могучего театрального выражения в случае коллективного труда, богатого сценическими побуждениями, когда по полю навстречу одна другой двигаются группы крестьян, воодушевленные соперничеством и работающие под удары тамтама почти в танцевальном ритме. В процессе труда вообще поют песни, и эти песни крестьян, пастухов, рыбаков и ремесленников олицетворяют и одухотворяют труд. По количеству и по качеству труд в меньшей степени является делом личной выгоды, нежели социального престижа, а связь с мифом придает ему непреходящее значение и гуманное содержание.

Этим среди прочего объясняется, почему труд стал одной из главных проблем индустриальных обществ: его десакрализация и меркантилизация, которые, разумеется, невозможно скрыть с помощью риторических или идеологических ухищрений, отделили его от искусства и от осмысления, служивших его естественным продолжением и идеальным проявлением. В той мере, в какой наши общества сделали упор на связанные с ним материальные ценности, они лишили его всего того, что в нем было духовного. Традиционный африканский труд, еще не лишенный этой духовности, в большой степени означает еще кампанию, соревнование, радость, жизнь и как таковой прекрасно стимулирует реализацию “бытия”.

В эту часть, где речь идет о технике, мы хотели бы ввести и важнейшую тему, касающуюся магии, хотя и с некоторыми предварительными замечаниями.

Магию можно включить в технические навыки, потому что благодаря ей можно воздействовать на природу, и по меньшей мере некоторые из используемых материальных орудий и эмпирических методов сближают ее с протонаукой, и, кроме того, магические приемы, пусть даже второстепенным и случайным путем, действительно позволили дополнить некоторые эксперименты над физическим миром: примерно так, как это подтвердилось со средневековой европейской алхимией. Однако в то же время в плане культуры магия выходит далеко за рамки технических навыков, поскольку в традиционных обществах она пронизывает почти все стороны личной и социальной жизни— производственную деятельность, ремесла, физическую и психическую медицину, семейные отношения, любовь, обряды и религию. Но это проистекает уже из самой философии этих обществ, из их своеобразной онтологии, которая стирает все границы

66

между естественным миром и миром сверхъестественным, благодаря чему эта “техника” призвана воздействовать на действительность, являющуюся не просто физической, поскольку она включает в себя человека в его целостности, и, следовательно, также и на человеческую психику и на его отношения с духами.

Феномен магии выражается в трех составных элементах: а) маг — человек, исполняющий магические действия, даже если он не профессионал; б) магические обряды, т.е. действия, которыми определяются остальные элементы магии; в) магические представления, т.е. идеи и верования, которые составляют основу магии'. Маг—это прежде всего лицо, которое считает (и так же считают другие), что обладает особыми качествами и возможностями, и которое выступает в большинстве случаев как профессионал. Магом можно стать по “откровению”, когда наиболее сильный импульс исходит от самой личности этого человека; по “посвящению”, когда инициатива исходит от других магов, которые признают в том или ином адепте необходимые свойства; по “традиции”, если человек уже предназначен для занятия магией фактом своего рождения в соответствующей касте, которая ее практикует. Магические обряды всегда должны сопровождаться дополнительными, но необходимыми условиями времени, места и природы, выбором и подготовкой употребляемых орудий или предметов. Они могут включать предварительные действия, приводящие участников в такое моральное или психологическое состояние, которое, как правило, отличается от обычного, и заключительных действий, направленных на то, чтобы ослабить воздействие обряда или обеспечить безнаказанность исполнителей.

Обряды могут выполняться с помощью рук: обряды “симпатической”, или “гомеопатической”, магии, обряды сакрализации или десакрализации, жертвенные обряды; иногда посредством слова: заклинания, способные действовать “симпатически” и направленные на лица, предметы или действия, от которых желают получить определенные результаты; молитвы и хвалы,

обращенные к божеству; “мифические” заклинания, состоящие из упоминаний действий, подобных тем, которых ожидают, а также из описаний происхождения, свойств, имен, принадлежащих лицу, духу или другой вещи, кому предназначается обряд (обряды происхождения). Эти обряды могут быть либо пространными, либо сконцентрированными до кратких выражений, слов, названий, мнимых алгебраических формул. Словесные обряды обычно имеют целью вызвать какую-то силу либо направить обряд таким образом, чтобы заставить появиться некую энергию, которая должна ему придать эффективность (экзорцизмы).

67

Все это покоится на сложной основе идей и верований, каковые как раз и являются магическими представлениями. Они состоят из различных компонентов: а) маг и его клиент мысленно согласны относительно воздействий магии (по ним любое магическое действие, как кажется, проистекает из чего-то вроде силлогического умозаключения, главная предпосылка которого часто ясна); б) в идее магического действия наряду с формальной концепцией появляются более конкретные элементы, согласно которым вещи приходят и уходят и с помощью которых пытаются учесть произведенный эффект посредством накопления представлений, таких, как завязывать и развязывать, или же нравственных представлений о справедливости, мире или любви; в) между существами и вещами, участвующими в обряде, всегда имеется определенная связь, которую можно постичь в бесчисленном множестве форм, но которая в любом случае напоминает о понятии взаимного обладания, и таким же образом понимается непрерывная связь между магом, клиентом, веществами, духами и целями магического обряда, но в общем смешении неразделимых образов, из-за чего в его синтезе смешиваются причины и воздействия, создавая впечатление немедленной и беспредельной эффективности самого этого действия.

Магические представления могут различаться в зависимости от того, вовлекают ли они или нет индивидуальные существа; в первом случае они могут быть либо абстрактными, либо конкретными. “Абстрактные безличные представления” разрешаются по трем основным канонам, которые делают из магии если не собственно науку, то по меньшей мере протонауку, отличающуюся столь же богатыми, сколь нечеткими вариациями на тему о принципе причинности. Первый закон — это закон “сопряженности”, согласно которому “соприкасающиеся вещи находятся или остаются соединенными”, благодаря чему часть отождествляется с целым, идет ли речь о людях или о вещах. Это тот раздел магии, который определяется как “симпатическая (или ассоциативная) магия”. Личность какого-либо существа и суть какой-либо вещи пребывают в любой, даже отделенной от них части, и точно так же любой предмет целиком включает главный принцип того вида, к которому он принадлежит (с человеком могут быть “сопряжены” шапка, клочок одежды, его родственники или животные; “сопряженными” могут быть рана и оружие, убийца и жертва). Поэтому для достижения нужного результата достаточно

воздействовать либо на один, либо на другой — неважно — из взаимосвязанных элементов, так как считается, что путем чего-то вроде заражения любое магическое воздействие, свойство, болезнь, жизнь, богатство и т.п. передаются через звенья этой “симпатической” цепи, однако в

68

пределах желаемых результатов. Это происходит постольку, поскольку ассоциации идей, из которых образовано абстрактное понятие магической “сопряженности”, прочно связаны с передачей чувств, с явлением абстрагирования и исключительной сосредоточенности, с направленными намерениями—всеми теми явлениями, которые развиваются в сознании, но которые в не меньшей степени представляют собой цепи ассоциаций тех идей, с которыми они связаны.

Второй закон — это закон “подобия”, согласно которому “подобное вызывает подобное или воздействует на подобное” (в частности, “лечит” подобное). Этот раздел определяется как “гомеопатическая (или символическая, или имитативная) магия”. Впрочем, это подобие, в свою очередь, прежде всего условно и абстрактно, поскольку имеет дело больше с символами, нежели с действительными образами (это не только связь между человеком и его фотографией или портретом, ибо может оказаться достаточным какого-то искаженного наброска, или куклы, или просто одного лишь произнесения имени). Поскольку речь идет о символах, здесь, как и в законе “сопряженности”, они также предполагают процессы абстракции и сосредоточенности, которые бывают доведены до крайности и полного сопричастия, не становясь, однако, произвольными.

Третий закон—закон “противоположности”, согласно которому “противоположное воздействует на противоположное”. Этот закон, который можно было бы определить и как “закон антипатии”, связан с предыдущим в том смысле, что подобное изгоняет подобное, чтобы породить “противоположное”, либо подобное вызывает подобное, чтобы изгнать противоположное (в сущности, противоположное изгоняется противоположным).

“Безличные конкретные представления” образуются из тех “свойств”, действие или противодействие которых известны заранее и их можно передать. Это очень важная часть магии, поскольку выходит так, что конкретные элементы — “свойства” — сливаются с абстрактными элементами. Ее значение видно из широко распространенного употребления амулетов. Действительно, одна из главных задач магии состоит в определении способа употребления и специфических возможностей существ, вещей и даже идей, т.е. в овладении все большим числом “свойств”, которые можно использовать, даже если они истолкованы и отобраны в значительной степени еще на основе законов “сопряженности”, “подобия” и “противоположности”. Это та сфера, где магия более всего приближается к науке, потому что она позволила ей, хотя и

второстепенным и нередко случайным образом, провести некоторые экспериментальные проверки в физическом мире. “Личные

69

представления”, конечно могут быть только конкретными. Здесь перед нами раздел, где идея магической причинности попросту заменяется идеей “лица—причины”. Это может быть “двойник” самого мага, его животное или дух-помощник, во всяком случае величины не свободные, а прочно связанные с обрядом, в котором они призваны действовать прежде всего в качестве орудий. Это может быть также более независимая величина, в этом случае обряд, как и сама функция мага, проявляют тенденцию занять подчиненное место, т.е. быть обусловленными (как один, так и другой) этой внешней и независимой волей. В этом последнем случае подобные духовные величины квалифицируются отлично от квалификации магических причин и более непосредственно примыкают к религии: их первая категория образована духами умерших, тогда как вторая представлена демонами, величинами, немногим отличающимися от душ умерших и, конечно, не подобными божественной природе богов, но которых в ряде обществ могут иногда смешивать с этими последними (во всяком случае, они не имеют ничего общего с нашими представлениями о демоне или дьяволе).

Магия располагается на пересечении рационального и мистического начал и обычно рассматривается в качестве особого раздела религиозной и ритуальной системы того или иного общества, раздела, который, как полагают, включает практические навыки, считающиеся действенными для достижения относительно прямым способом конкретных результатов главным образом в отношении человека и природы. Речь идет о привлечении сил какой-то души или какого-то духа посредством приема или знания, которые способны их высвободить. С этой точки зрения магия могла бы предстать в общих чертах в качестве материального и мирского аналога религии. На самом деле существуют сомнения, признавать ли за ней сверхъестественное содержание, поскольку магические навыки действительно кажутся обусловленными определенной концепцией природы: очевидно, это плод не “дологического мышления” (или алогического, или иллогического), а скорее подлинной и истинной логики и в большинстве случаев прекрасно согласующейся с теми предпосылками, из которых она исходит. Эти предпосылки почти всегда постулируют существование универсальной космической энергии, чего-то вроде “жизненной силы”, не поддающейся более точному отождествлению, но которая определяется точными терминами (например, “мана”) и которую маг якобы умеет заполучить и использовать искуснее других смертных. Кроме того, как мы видели, некоторые магические действия выходят за пределы чистой техники, тогда как многие технические действия сопровождаются дополнительно магическими приемами в целях усиления их

70

эффективности. Это-то и заставило рассматривать магию как явление, в какой-то мере находящееся между религией и наукой, и, безусловно, как первый зародыш научного мышления. Тем не менее, по-видимому, не удастся заметно поколебать сомнения, господствующие в оценке этого явления. Магия, несомненно, представляет собой систему знаний и один из видов практического действия, что лишь на первый взгляд ставит ее между религией и наукой, поскольку речь в основном идет о видимости: именно путаница, порожденная отношением к двум столь различным сферам, затрудняет выработку приемлемого определения, свойственных ей самой целей, процедур и понятий. Тем не менее это — действенное целое, хотя и расплывчатое, неорганическое, лишенное специализированных функций; можно сказать, что его целостность более реальна, нежели его составные части, которые кажутся созданными и определенными обществом. Магия, без сомнения, порождена социальным фактом, который, однако, не склоняется к метафизическому миру и к трансценденции с помощью интеллектуальных средств, как религия (в той мере, в какой она “тоже” является социальным фактом), но который, об этом уже говорилось, более точно направлен на определенные конкретные цели этого мира и на познание природы.

Африканская магия выступает в основном в “симпатической” и “гомеопатической” формах, но тем не менее личные представления там встречаются часто. Безличные же конкретные представления проявляются широчайшим образом: на многих африканских рынках продавец амулетов и магических предметов раскладывает на расстеленной на земле циновке множество различных предметов из самых невообразимых материалов и самых немыслимых форм. Вопреки тому, как могло бы показаться, шарлатанство в общем явление нечастое именно благодаря роли магии в социальной жизни и вытекающему отсюда распространению ее подлинных атрибутов. Это, разумеется, относится к магии *ad hominem**, ибо в “метеорологической” магии, т.е. вызывании дождя, производящий действие обязательно должен быть прежде всего хорошим “метеорологом” и уметь организовать и распределить обряды, не предавая забвению данные опыта. Европейское различие между белой и черной магией не совпадает с африканским различием между магией и колдовством. Магия в основном направлена на защиту и преследует строго личные и утилитарные цели. Африканская магия — всегда тонкое и рискованное искусство, однако

* *Ad hominem=argumentum ad hominem* — доказательство, рассчитанное на чувства убеждаемого (лат.).

71

в нравственном отношении она нейтральна либо двойственна (амбивалентна): она может квалифицироваться как добро или как зло главным образом по тому, как ею пользуются. Те же самые чары могут быть направлены и на борьбу против какого-то колдуна, и на нанесение вреда невинному; похвальной цели можно достичь посредством приемов, несовместимых с общепринятой

моралью; какому-то магу удастся добиться своей мощи только путем умышленного нарушения определенных запретов (например, сексуальных). В этом последнем случае расстояние до колдовства сокращается и может совсем исчезнуть, если маг потеряет контроль над теми опасными силами, к которым он прибегает, и даст им завладеть собой. Действительно, в то время как магия — это искусство, колдовство на деле является “состоянием”, подобным болезни.

Как в случае с общей медициной и с фармакопеей, магия также делится на два типа: профессиональная и семейная. Если для сложных и ответственных действий прибегают к известному специалисту, то большая часть мелких текущих проблем повседневной жизни решается с помощью магических мер на базе семейного почина (мать — для детей, а для группы в целом — патриарх либо родственник, считающийся особенно подготовленным) с учетом того, что определенные магические навыки можно легко освоить, а амулеты и рецепты — приобрести на рынке. Социальная и личная жизнь традиционной Африки особенным образом пропитана магией. Это обстоятельство доставляет нам не только *charme** в большинстве своих особенностей более или менее фольклорного свойства, но и постоянно напоминает нам о том, что мы забываем или уже забыли, а именно: действительность состоит не только из грубой материи, из науки и техники, но также из тайны — тайны, в отношении которой грех гордыни выглядит опасным.

* Игра слов: *charme* (франц.) означает “очарование”, а также “чары и предмет, обладающий волшебным свойством”. — Примеч. пер.

3. Экономика

Теперь мы можем рассмотреть способы накопления и передачи экономического знания, т.е. видов поведения, которые считаются рациональными в отношении произведенных благ и их распределения. Для понимания этих способов следует помнить, что их исходная разумность относится к тем культурам, о которых идет речь.

Как отмечалось, экономическая деятельность основывается на скудости благ при безграничности потребностей и на отборе, которые

72

возникают при направлении благ на альтернативные цели для оптимального удовлетворения шкалы потребностей.

Эти два основных постулата не одного и того же порядка. В то время как скудость благ в сравнении с потребностями является практической констатацией факта, поддающейся проверке эмпирическим путем (эмпирический аспект и “субстантивное” значение экономической жизни, по определению Полани[3]), отбор же располагается в плоскости “ценностей”, и не

только ценностей в техническом смысле экономической науки, но и других, высших, относящихся к философскому уровню, т.е. тех способов поведения, которые придают ценность жизни (рациональный аспект и “формальное” значение экономики, тоже по определению Полани). Следовательно, в целях исторической оценки ради этой второй части, касающейся сознательных и автономных отборов, экономическую деятельность общества нужно соотносить со всеми аспектами культуры в совокупности, и именно потому, что символические системы, разработанные для обеспечения деятельности экономической системы, и кодификация традиционного относительного знания включаются в процесс культурной приспособляемости (инкультурации), которая имеет свою собственную логику. Поскольку экономическая деятельность, подобно любой другой, протекает по культурной модели, это приводит к тому, что рациональность в применении к данной деятельности, т.е. “экономический смысл”, нельзя рассматривать в качестве обособленного явления— в качестве синонима “разума”, — единственно помогающего нам оценить одну культуру в соотношении с другими. Экономические аспекты культуры являются лишь частью единого целого, и любой приложимый к совокупности принцип должен равно иметь силу и для части, почему пресловутая “рациональность” должна рассматриваться в связи со всей “жизненной деятельностью”. “Экономический смысл” никогда не выступает единственным элементом, формирующим потребности человеческой группы и способы их удовлетворения, а участвует в этой роли наряду с другими элементами, такими, как социальные условности, нравственные предписания, религиозная вера и даже эстетические воззрения. Следовательно, и отборы никогда не являются исключительно экономическими, одновременно они внеэкономические, или антиэкономические, поскольку в подавляющем большинстве традиционных обществ благосостояние, престиж и богатство самих обществ входят в мотивировки отдельных лиц, по крайней мере в равной, а порою и в более высокой степени, нежели мотивировки, основанные на личной пользе. Поддавшись искушению подходить к оценке экономики традиционной Африки на основе ценностей инду-

73

стриальных стран Запада, мы рискуем прибегнуть к понятию “отсталость” для объяснения положения народов, по мнению которых, напротив, следовало бы рассматривать как “регресс” ценности, свойственные нашей экономике.

В большинстве традиционных обществ, и в первую очередь африканских, главное обстоятельство заключается в том, что экономика целиком поглощена социальной организацией, или, как говорит Полани, “встроена” в нее, в отличие от того, что происходит в так называемых развитых индустриальных обществах, где существование рынка в качестве доминирующей экономической организации приводит к подчинению всей социальной жизни требованиям его функционирования и его логике. Эта тесная связь экономики с социальными структурами влечет за собой различные немаловажные последствия. Производство и распределение протекают под всеобщим социальным

контролем, так как испытываемые ими ограничения берут начало в социальной организации в ее совокупности, в родстве, праве, обычае, морали, религии, политической власти. Таким образом, экономическая система действует в качестве составной и неотделимой части неэкономических институтов и не выступает, как в индустриальных обществах, связующей величиной в совокупности практических навыков и отношений, отделенных от социальной организации. Отсутствие ограничений и принуждений, налагаемых рынком и технологией, в той же мере означает отсутствие неуверенности, типичной для наших обществ, где господствует вызванная кризисами или депрессиями безработица: здесь неуверенность обуславливается больше природой, из-за чего она создает скорее сплоченность, нежели раздел и конфликты.

В Африке производство и распределение выступают как объединяющие виды деятельности (т.е. это группы людей, которые разделяют друг с другом все стороны жизни), а не как деятельность по объединениям (группы, созданные по какому-то особому интересу, общему для их членов), и в качестве таковых они представляют собой два вида деятельности среди многих других, свойственных внутренней жизни общины. Африканец одновременно занят в различных производственных процессах группы, ни один из которых, взятых в отдельности, не является для него основным. Он участвует в совокупной системе распределения, через которую он оказывает услуги и получает блага и всякого рода услуги. В качестве экономического фактора человек индивидуален, а не безлик, т.е. он стремится к поддержанию какого-то экономического уровня во имя какого-то социального и соразмерного с ним положения. Изменения, наблюдающиеся в эконо-

74

мических процессах, неизбежно превращаются в изменения в социальных отношениях, этот процесс может происходить и в обратном порядке. В таких традиционных экономических системах налицо все обычные компоненты экономического процесса — использование производительных факторов, организация труда, распределение продукта, — разве что в нем отсутствует забота о таком составном элементе, как рынок. Преобладающий вес социальных структур и отношений и отсутствие зависимости от рынка (от стоимости производственных факторов и от продажных цен продукта) характеризуют все секторы экономики и влияют на них.

Естественные ресурсы и труд — среди образующих производственный процесс факторов — в значительной степени преобладают над другими (технический “капитал”, предпринимательская деятельность); к тому же прибыль не входит в мотивировки, так как рабочая сила лишь изредка применяется на основе оплаты. Тем не менее в использовании факторов наблюдается сильная структурализация, поскольку непрерывность производства, особенно для пищевых продуктов, является даже здесь жизненно необходимым элементом. Разница заключается только в том обстоятельстве, что каждый фактор может включаться в производство через различные институциональные каналы,

которые как раз и представлены социальными отношениями. При отсутствии естественных ресурсов, а у рабочей силы — экономических организаций или отдельных рынков изменение факторов, как и их присвоение, служит выражением социальных обязанностей и прав (вытекающих из родства, права, обычаев, морали, религии, политической власти): можно располагать естественными ресурсами (земля, железная руда, скот) благодаря принадлежности, в том или ином случае, к линиджу, клану, племени, этнической группе, какой-то касте, союзу, т.е. основываясь на преимуществах социального статуса, и лишь изредка путем купли-продажи. Можно иметь доступ к естественным ресурсам благодаря одной социальной категории, а к рабочей силе — через посредство совсем другой. Иными словами, каждый производственный сектор (земледелие, скотоводство, рыбная ловля, металлургия, ткачество и т.д.) для обеспечения естественными ресурсами и для набора рабочей силы может иметь различные институированные процедуры.

В организации труда единственными детерминантами тоже служат физическая среда и социальное устройство, поскольку здесь отсутствуют те детерминанты, которые в индустриальных обществах представлены экономическими структурами (рынок рабочей силы) и технологией, сектор которых довольно ограничен, особенно в земледе-

75

лии и скотоводстве; это приводит к тому, что даже организации труда удается точно отражать социальные отношения. Действительно, можно констатировать, что разделение и специализация труда подчинены зачастую точным и строгим правилам, даже если многие члены общины, вероятно, могли бы с одинаковым успехом принимать участие в разных этапах экономической деятельности. Эти обстоятельства, имеющие всеобщее значение, доказывают, между прочим, что разделение и специализация труда не являются, как это думают, эволюционными феноменами в экономической деятельности.

Разделение труда (среди элементов или стадий одного и того же производства) может происходить на основе полов, возрастных классов, кланов, каст, союзов, а в более сложном обществе — на основе сословий, в то время как его специализация (в таких производственных секторах, как земледелие, скотоводство, рыбная ловля, металлургия, ткачество, гончарное дело и т.д.) может иметь место на основе полов, каст и иногда племен и этнических общностей. Обе эти системы санкционированы обычаем, главным образом вследствие их опробования опытом предшествующих поколений. Правила разделения труда разнятся очень сильно, но в земледелии часто случается, что мужчины занимаются основными культурами и подготовкой земельных участков (с некоторыми исключениями, поскольку, например, у диола в Сенегале выращивание риса целиком женское занятие), тогда как обязанностью женщин иногда являются уборка урожая и сохранение продуктов и в любом случае домашние работы (огородничество, домашние животные, “бремя” заготовки воды и дров, кухня, забота о детях).

В скотоводстве мужчины заняты стадом (но, к примеру, не у готтентотов), тогда как женщины выращивают дополнительные сельскохозяйственные культуры. У рыбаков мужчины ловят рыбу, а женщины ее обрабатывают (чистка, копчение) и ею торгуют. У охотников-собираателей мужчины охотятся, а женщины собирают. Разделение труда зачастую имеет еще и добавочный характер, причем мужчинам отводятся более тяжелые и интересные работы, а женщинам — более легкие и докучливые, но это не является всеобщим правилом. Напротив, в специализации труда некоторые этнические общности посвящают себя исключительно скотоводству (фульбе в Западной Африке, галла в районе Африканского Рога, луо на Ниле, хима и тутси на плоскогорьях Междоузья, туареги в Сахаре, готтентоты) либо рыбной ловле (бозо и сомоно в Мали, сорко и коронгой в Мали и Нигере, котоко на р. Логоне, якома и банзири на р. Убанги, тонга на оз. Ньяса, некоторые лагунные группы в Кот-д'Ивуаре). Однако деревянная

76

скульптура — всегда мужской вид искусства, тогда как изготовление глиняных изделий является исключительно женским трудом (но в Нигере и в Северо-Восточной Эфиопии этим занимаются мужчины). Специализация по кастам характерна по всей Африке для металлургии из-за сложности технических приемов, требующих умения, которое достижимо лишь в семейной традиции, как в престижной и эзотерической касте кузнецов. Что касается союзов, то можно вспомнить многочисленные и богатые союзы древнего государства Нупе в Нигерии (стеклодувы, столяры, обработчики жемчуга, строители, мясники и т.д.). Таким образом, организация труда не остается индифферентной к целям его эффективности и производительности: единственное своеобразие заключается в том, что экономический выбор не зависит от цены факторов и от погони за минимальной стоимостью.

Африканский труд служит одним из тех аргументов, на которых возникли предрассудки этноцентризма и расизма европейцев. Неоспоримо доказано, что “дикари” в Африке и в трех четвертях мира работают, и работают основательно, и что, за исключением небольшого меньшинства “цивилизованных людей”, они избегают напрасных усилий и любят по возможности отдохнуть; впрочем, среди большинства людей отмечено стремление работать сверх строго необходимого разве только при большой жажде деятельности или во избежание скуки. Но в случае с Африкой не будем также забывать о скудости человеческих средств перед лицом господствующей природы и об огромном количестве рабочих часов, которые ежедневно отдадут семьи, и особенно женщины, домашнему труду, в том числе тяжелой работе по доставке воды, дров, приготовлению пищи (которое требует полной переработки продуктов из натурального в съедобное состояние), так что добрая часть населения трудится в течение всех имеющихся в распоряжении часов от зари до зари.

Земледельческий труд лишь отчасти семейный, обычно он носит более широкий коллективный характер благодаря обмену услугами и рабочей силой

между линиджами. Именно это особое предрасположение к сотрудничеству в качестве специфического элемента производственного процесса поражает в труде африканцев: сотрудничество в его разнообразных формах — в рамках семьи, линиджа, клана, деревни, добровольное или обязательное, постоянное или временное, организованное или неформальное — представляет всеобщее явление в африканской культуре. Во многих случаях оно имеет объединяющее значение, например, в обработке обширных земельных участков, в строительстве и содержании в порядке зданий (допве в Дагомее, эгбе у нупе в Нигерии, формы, используемые среди лоби), в обычном возде-

77

ливании земли и обработке мотыгой (лейема и хшебе у доведу в Южной Африке), в кузнечном деле (Дагомея), в рыбной ловле (у талленси в Гане, у различных групп конго), в прополке сорняков (у кикуйю), в скотоводстве (у банту в Южной Африке), в охоте (у бушменов). Деревня может обязать один или два возрастных класса заниматься общественно полезным трудом: строить общественные хижины, водоснабжение, дорожное строительство (т.е. дороги и мосты) — либо выполнять обязанности по общественной помощи (обработка земель больных и немощных).

Среди тысяч пословиц, составляющих копилку мудрости любой этнической группы в Африке, многие относятся к труду. Фульбе, например, говорят: “Бедность—старшая сестра лени”, “Пыль на ногах лучше пыли на заду”, “Тому, кто спит, когда нужно работать, придется подняться из последних сил”. Таким образом, видно, что даже мотивировки и стимулы к труду прочно связаны с системой ценностей. Социальные обязанности таковы, что труд, даже оставляя в стороне случай с рабами, лишь изредка зависел от свободного выбора. Оплачиваемый труд иногда встречается, но чаще всего в качестве дополнительного или случайного дохода для особой цели, например для приобретения престижных благ (но не насущных), в этом случае заработок выплачивается натурой (у скотоводов зулу, ила и чвана случайная наемная сила получает новорожденных телят, что дает нанявшемуся на работу человеку возможность завести собственное стадо). Иногда даже работают с единственной целью — принять участие в угощении, которое устраивает тот, кто нанимает. Излишне говорить, что традиционной африканской культуре неизвестны понятия “каникулы” или “отпуск”, когда люди сталкиваются зачастую с еще более интенсивным напряжением, нежели при обычной работе, и что одна мысль о каком-то способе проведения “свободного времени” могла бы вызвать лишь неудержимый смех.

Относительно фактора “капитал” можно сказать только, что границы между долговременными предметами потребления, орудиями производства и основными капиталами в собственном смысле слова — при этом не в денежной форме, а как “богатство”, в виде зерна или скота, — чрезвычайно неопределенны, причем то же самое имущество может выполнять все три функции либо только две из них. Что касается способов создания капитала, то,

по мнению М.Херсковица [5], речь прежде всего идет о сочетании двух из трех процессов, обычно наблюдаемых в индустриальной экономике: классического отказа от потребления в настоящем в целях будущей выгоды и использования имеющегося избытка рабочей силы для производств, которые не яв-

78

ляются насущной необходимостью. Но даже это следует понимать с оговоркой, поскольку экономия в целях будущих выгод очень часто разрешается в форме социальных обязанностей, более или менее краткосрочных, таких, как семейные, общественные, религиозные церемонии, по случаю которых благодаря щедрости и расточительности по престижным соображениям идут прахом все сбережения и, пожалуй, даже образуются долги. Это не означает, что экономии, сбережений не существует, напротив, они являются даже одной из постоянных величин африканской жизни, но определяются они иными мотивациями, нежели накопление капиталов: это материальные трудности в обеспечении существования и все еще живущие в глубине подсознания, сохраненные от предков страхи перед большими стихийными бедствиями[6]. Вот почему и в изобильные годы обычна, например, такая картина: коленопреклоненная и поглощенная делом женщина занята выбором из песка зернышко за зернышком риса, высыпавшегося из неосторожно перевернутой калекасы.

В связи с появлением в производственной системе остатков или излишков[7] по сравнению с семейным самообеспечением, с потреблением в социальных целях и запасами для обеспечения на случай стихийных бедствий, т.е. излишков, которые обозначают преодоление предела насущной необходимости (семейной или общественной), в традиционных обществах экономическое знание, по-видимому, переживает качественный скачок. От появления этих излишков — это больше всего касается производства зерна — зависит то большое значение, которое приобрели зернохранилища, особенно к югу от 4° ю.ш., по всей широкой полосе, идущей от Атлантики до Индийского океана (области расселения овимбунду, бемба, конго, чокве, луба и лунда), а также и на севере в суданских областях, где они составляют предмет особо скрупулезных забот (у догонов Мали двери зернохранилищ украшены искусной резьбой). Весьма распространенная доктрина рассматривает эти зернохранилища как своего рода “алтари” экономического знания, поскольку излишки-де находятся в основе любого процесса социального расслоения и специализации функций, таких, как активизация обменов, развитие ремесла и в конечном счете сложение политической и религиозной власти.

В действительности вокруг этого вопроса возникло множество недоразумений: эти излишки, если их понимать в смысле рыночной экономики (рентабельность — по Д.Рикардо, прибавочная стоимость — по К.Марксу, эффект поддержания цен на сельскохозяйственные продукты), в традиционных системах экономики не существуют. Если же они рассматриваются в качестве эмпирического факта, каждый раз

проистекающего из реального прироста продукции, то они могут иметь различное значение и смысл в соответствии с институтами и ситуациями в обществах и, во всяком случае, их нельзя вызвать специально. Затем, если представить эти излишки в виде аналитического построения *a posteriori*, вытекающего из неэмпирических дефиниций, то тогда необходимо различать, связаны ли они с существованием производителей несъестной продукции и с приобретаемой ими провизией (тезис М.Херсковица)[8]; тогда перед нами факт, который нельзя ни доказать, ни опровергнуть ввиду того, что во всех обществах существуют производители несъестной продукции. Если же, напротив, мы будем настаивать — как на необходимом и достаточном условии — на социально-экономических изменениях для объяснения социального расслоения и возникновения более сложных структур общества, то тогда мы выстраиваем ничем не доказанный причинный ряд только в одном направлении, поскольку равным образом можно было бы сделать и обратное, т.е. утверждать, что изменения в социальной организации порождают излишки или неодинаковое распределение продуктов (излишки для некоторых). На деле излишки отмечаются тогда, когда это позволяют естественные ресурсы или когда они вызваны необходимостью выживания (биологическая приспособляемость) либо престижем социального порядка (культурная приспособляемость), и в соответствии с установленными целями, которые определяются в пределах альтернативного потребления, возможно установить тип равновесия, созданный этим неравенством.

Переменных величин, на основе которых возникают излишки, две:

физическая среда (пределы использования ресурсов) и технология (применение более развитых технологических навыков). Развитие социальных структур на основе схем, близких к экономике существования, не является только следствием наличия излишков, но также обстоятельством, которое может способствовать их росту благодаря специализации и более разработанной технологии. Характерным указанием остается то, что излишки позволяют содержать лиц, чья деятельность не посвящена простому существованию. Многие традиционные общества не знали этого явления (бушмены, готтентоты, нуэры с Верхнего Нила), тогда как в других, во многих отношениях сходных с первыми, излишки создавались (различные группы Южной Африки, в том числе суто и свази). В этих случаях возникающее неравенство появляется как почти сознательно созданное в самом начале для того, чтобы придать престиж и социальный статус тем, кто облечен властью.

Вопросы о том, почему излишки создали достаток в одной части общества среди тех, кто не занят производством конкретных осязае-

мых благ, не вкладывая больше ручного труда в производство жизненно необходимых продуктов, т.е. групп, облеченных политической и религиозной властью, почему большинство согласно доверять богатство и социальный

статус меньшинству, почему это большинство принимает такое неравенство — все это те вопросы, которые уже выходят за рамки чисто экономической сферы, переходя в сферу культурной антропологии. Богатство, его демонстрация, его значение в плане социального статуса — одним словом, “престижная экономика” составляет часть системы распределения благ в соответствии с их экономическими аспектами, в то время как их культурно-антропологические аспекты образуют элементы системы неравенства и превосходства, которые лежат в основе любого известного общества, будь то традиционное или современное. Здесь мы рассмотрим лишь экономические аспекты, отложив остальные до тех глав, где речь пойдет о политической власти.

В секторе распределения, как и в секторе производства, мы также обнаруживаем все те различия, которые проистекают из многообразия социальных обязанностей и прав. Назначение производственных продуктов рассматривается на основании характерных структурных особенностей экономики[9]: социальная обязанность предоставлять землю, рабочую силу и текущие либо непредвиденные услуги — насущные или престижные, а также социальное право принимать их — все это построено внутри социальных ситуаций: “От каждого по обязанностям его статуса в социальной системе, каждому согласно его правам в рамках той же системы”. В зеркале производственных факторов и полученных продуктов африканские системы экономики на деле являются “полицентричными”. Эта полицентричность выражается двояко.

А. Производительные факторы (естественные ресурсы, рабочая сила, орудия труда) и полученные продукты распределяются по независимым группам или сферам на основе иерархии, соответствующей оценкам, вытекающим из соображений морали или статуса. В каждой сфере как факторы, так и продукты могут служить предметами сделок, однако если элементы одной сферы можно сравнивать друг с другом и обменивать, то это неприменимо в отношении элементов разных сфер (например, необходимые продукты образуют одну или больше пригодных для обмена групп, а другие образуют престижные блага, но их нельзя обменивать на первые).

Б. В тех же самых экономических рамках элементы каждой сравнимой или однородной группы факторов и продуктов могут (либо не могут) быть обменены друг на друга с помощью различных правил или социально-экономических процедур, причем каждый механизм

81

является выражением особого социального отношения право/обязанность, которое побуждает к материальному обмену и иногда предписывает основания для обмена по соглашению.

Из всего этого проистекают два неизбежных вывода: а) предназначение факторов и продуктов в их распределении нельзя понять вне тех социальных ситуаций, которые придают динамику их передвижению, поскольку именно в подобных обменах выражаются вышеуказанные социальные отношения; б)

“социальная гарантия выживания” обеспечивается посредством назначения как факторов, так и продуктов.

Таким образом, способы осуществления распределения являются всеобщими для человеческого опыта, однако в традиционных обществах они принимают различные формы, все без исключения вытекающие из внеэкономического образца, и различия эти заключаются скорее в качестве, нежели в степени разработки. Существуют три принципа или три социально-экономические процедуры, посредством которых в Африке обмениваются производственные факторы и продукты, даже если они сравнимы и однородны: а) “взаимность” — обмен дарами, — которая основывается на предполагаемой институциональной симметрии; б) “перераспределение” (administrative trade)*, основывающееся на централизме; в) рыночный обмен (market trade)**, базирующийся на рынке.

Первая социально-экономическая процедура — “взаимность” является обязанностью дара и ответного дара между людьми, которые находятся в определенных социальных отношениях. Хотя дар подносится добровольно и преднамеренно и его никоим образом не выпрашивают, он заключает в себе обязанность взаимности в виде чего-то равноценного или более ценного под угрозой социального неодобрения и потери престижа[10]. В Африке это явление получило широчайшее распространение и представляет основную форму распределения и обращения благ и услуг между отдельными лицами, родственниками, но особенно между группами, т.е. семьями, линиями, кланами, племенами, согласно обоюдным возникающим жизненным потребностям. Это происходит без того временного контекста (автор имеет в виду время между подношением дара и получением ответного в натуральном виде или в виде денег. — В.М.), который характеризует торговый обмен, будь то даже в форме мены. Важные следствия, проистекающие из коллективного характера обмена дарами, заключается в том, что М.Мосс называет “попеременной взаимностью между лицами” (А должен В, тот должен С...). Обмены касаются не отдельных

* Administrative trade — административный обмен (англ.). ** Market trade — рыночный обмен (англ.).

82

благ, услуг или выгод, а происходят во всеобщей форме, специально как “всеобщие выплаты”, пользуясь еще одним выражением М.Мосса. Там, где существует обмен дарами, существует и совокупная взаимность, которая на Западе встречается (или встречалась) обычно только между родственниками. В сущности, речь идет о чем-то вроде взаимного, постоянно открытого “текущего счета” сплоченности, используя который, человек обретает свое равновесие в коллективном плане и на длительное время. При более торжественных и формальных обстоятельствах либо при определенных видах отношений это явление может принимать форму институированного обмена церемониальными дарами, в каковом случае do ut des* вытекает из контекста. Такие формы обмена вовлекают обширные категории лиц, а также огромное количество благ и услуг:

дары продуктами земледелия, рыболовства, охоты; дары крупным или мелким рогатым скотом или домашними животными; дары тканями, домашней утварью и орудиями, драгоценностями, но главным образом дары услугами и рабочей силой; затем дары естественными ресурсами (право на временную обработку поля) или в форме помощи молодым супругам, поддержки больных или немощных, вклада в семейные праздники, в религиозные церемонии и обрядовые жертвоприношения; затем дары магией, божественными милостями, земными почестями, дар именем или песней. Наконец, с обменом дарами сходен важнейший институт “брачного возмещения”, которое дает линидж будущего мужа линиджу обещанной супруги в компенсацию за уступаемую плодовитость; этот институт является одним из главных факторов обращения благ. Следовательно, при таких формах распределения значение приобретают скорее социальные условия, сложившиеся для обмена дарами, нежели экономический аспект этого явления. Несмотря на это, действие подобных институтов в стимулировании обращения благ порождает наиважнейшее явление экономического порядка. В действительности сочетание экономических и неэкономических факторов, в свою очередь, приводит к экономическим и неэкономическим результатам. Такие механизмы, которые для рыночных, так называемых развитых обществ означали бы настоящую головоломку, дают нам прекрасный пример экономики, которой целиком овладели (встроили) социальные структуры и надежным инструментом которой они являются. Дары продуктами и дары факторами производства (рабочая сила, передача поля в обработку) считаются единственным материальным или экономическим способом для выражения той же самой социальной связи и обязанности, а большое разнообразие благ и услуг, которыми обмениваются

* *Do ut des* — даю, чтобы ты дал (формула римского права) (лат.).

83

обоюднo лица одной и той же категории, показывает, что производство и распределение не представляют собой отличные от других виды деятельности в противоположность тому, что мы имеем в индустриальных обществах, а являются одним из многих подобных видов деятельности того же порядка.

Вторая социально-экономическая процедура распределения и обращения благ и услуг заключается в “перераспределении”. Речь идет о предоставлении или обязательной уплате материальных благ или услуг в какой-то социально признаваемый центр власти (старейшина линиджа или клана, вождь племени, правитель, крупный жрец), который, в свою очередь, перераспределяет большую часть того, что он получает, для удовлетворения множества целей коллективного назначения: военная безопасность, общественные праздники, общественно полезные работы, вспомоществование в случае голода или эпидемий, возмещения должностным лицам, служителям святилищ, судьям. Оставшаяся часть должна дать возможность властям выполнять те обязанности, которыми их облекло общество. Действительно, в компетенцию этой же власти обычно входит распределение неиспользуемых земель под посевы, пастбища,

охотничьи угодья. Здесь многочисленные социальные обязанности/права также носят либо экономический, либо неэкономический характер, благодаря чему предоставление властям продуктов или производительных факторов не отличается, например, от военной службы или от выражения верноподданности.

Третья и последняя форма распределения и обращения благ — товарный рыночный обмен, представленный различными видами подлинного обмена товарами (обмен благ по договоренности или в установленном количестве как при “немом обмене” различных групп в Конго с пигмеями или между кпелле и гола в Либерии), денежным обменом (с одним видом благ-товаров или более, действующих в качестве указателей ценности и представляющих явно переходную форму), институтированным товарным обменом (когда появляется монетный инструмент в техническом смысле). Здесь перед нами весьма распространенная форма распределения, особенно в Западной Африке, тем не менее она играет целиком вспомогательную роль. Причины этого очевидны: высокий процент продовольственных продуктов поглощают самообеспечение и образование запасов; большинство орудий труда изготавливается в семейных ячейках; из остающихся для обмена благ подавляющая часть проходит по каналам взаимного обмена или перераспределения. Следовательно, чрезвычайно ограниченная доля благ поступает в товарный оборот. Благодаря тем силам,

84

которые определяют причины товарного обмена, и из-за того факта, что с этой формой обмена не связаны важные социальные императивы, товарный обмен отличается от первых двух форм скромным количеством и ограниченным ассортиментом включенных в него благ. Но это не торговля, которая обеспечивает продавцам главную долю их доходов, а покупателям — преимущественную часть благ, в которых они нуждаются. Есть, например, люди, которые пришли торговать на рынок ради одного исключительного случая, чтобы приобрести какое-то особое изделие в пределах полученной от продажи суммы (target marketers)*. Если цены, по крайней мере в тенденции, определяются по обычному соотношению спроса и предложения, то на практике они колеблются незначительно из-за небольшого объема этих сделок во всей совокупности системы распределения; на них больше влияют культурные факторы, такие, как отношения родства, религия и другие показатели статуса покупателей, некоторые традиционные нормы относительно “справедливой цены”, личные мотивировки неэкономического характера [12], но прежде всего — трудность для производителей установить продажную цену на товары, на которые не потрачены производственные факторы, что является необходимой точкой отсчета. Другими словами, рыночные цены не могут выполнять функции перераспределения производственных факторов при той ситуации, когда ресурсы, рабочая сила и жизнеобеспечивающие продукты приобретаются за пределами товарного обращения.

Появление товарной системы более широкого масштаба (но тем не менее ни в коем случае не входящей в настоящую и подлинную рыночную экономику) оформляется обычно тогда, когда завязываются отношения между народами или этническими группами, занимающимися совершенно различными видами хозяйства (оседлые земледельцы и кочевники-скотоводы, земледельцы и рыбаки), либо между африканскими народами и другими (арабы и индийцы на восточном побережье, арабы в Сахаре и в суданских областях). Именно последнее обстоятельство, нарушая изоляцию от внешнего мира, особенно способствовало историческому сложению в различных частях континента государственных образований, более обширных и более способных, нежели оставшиеся в изоляции сегментные общества, положив начало совокупному экономическому процессу, где торговая деятельность и политическая власть взаимно стимулировали друг друга. Именно в таких рамках смогли сложиться обширные торговые сети на дальние расстояния (суданские страны, державы Луба и Лунда на

* Target marketers — целевые торговцы (англ.).

85

юге Центральной Африки), давая основание образованию социальных или просто этнических групп, специализировавшихся на торговле (диула), и появлению торговых центров общеконтинентального значения (Томбукту, Кано и др.). Однако такие известные примеры не опровергают ограниченную роль, которую играли в традиционных обществах товарные обмены в общей системе распределения. К тому же, если в экономическом плане роль рынков второстепенна, то их социальное значение, как мы это увидим дальше, огромно.

Но прежде чем закончить разговор о распределении, мы должны попытаться в тесном и сложном переплетении социальных структур и отношений выявить те точки, в которых происходит соприкосновение или смешение между экономическим и неэкономическим содержанием. В полицентрических экономиках, основанных на иерархии независимых сфер, эти точки легче распознаются при различии, пролегающем между обменом соизмеримыми и однородными благами в кругу одной и той же сферы (подлинные и настоящие обмены, которые Дальтон называет *conveyances*)[13] и обменами несоизмеримыми и неоднородными благами, относящимися к разным сферам (точнее, речь идет о менах, которые Дальтон называет *conversions*).

Поскольку различные сферы иерархически упорядочены на основе моральных оценок или социального статуса, именно в этих институированных ситуациях, находящихся на границах между сферами, выявляется связь “обмена” с социальной организацией и ее ценностями. Действительно, случается, что в то время как обмены в одной и той же сфере (*conveyances*) подлежат оценкам практического порядка (ловкий, неумелый), “*conversions*” вызывают суждения морального плана, и это независимо от того обстоятельства, что обмен определенно признается как таковой в том обществе, где он практикуется. Так как та же самая сфера может регулироваться более чем одной социально-

экономической процедурой, меновое обращение (*conversione*) может происходить в одной из трех форм — взаимности, перераспределения, Товарного обмена. Умелыми или ловкими считаются те, кому удается извлекать из меновых сделок значительные прибыли, тогда как тому, кто получает меньше, приходится соотносить свою деятельность с моральными целями. Это объясняет, между прочим, каким образом в одной общине институированный обмен может быть социально одобренной формой накопления богатства (с соответствующими оправданиями высокого социального статуса контрагента по отношению к другой стороне, которая производит обмен, “играя на понижение”, т.е. уступает высшие моральные ценности для качественно более низких целей). В особых случаях, таких, как война, голод, эпидемия, может

86

появиться необходимость в непредвиденных обменах в целях выживания, которых можно добиться только путем уступки благ высокой социальной стоимости (сокровища, рабы, добровольное личное рабство за долги, отданные в залог дети). Подобные отдельные и вызванные чрезвычайными обстоятельствами мены обычно совершались за пределами общины и с чужаками, у которых не было социальных или кровных обязанностей к пострадавшей группе и в отношении которых не существовало каких-либо значительных обратных обязательств морального порядка; такие сделки следуют правилам товарного обмена.

В какой степени традиционной Африке были известны заменители денег? В отличие от многих традиционных обществ других континентов, где возможность обмена увеличивалась за счет товаров широкого потребления, лишенных при этом какой бы то ни было, даже незначительной, денежной функции, в Африке широко используются товары и предметы, за которыми с технической точки зрения нельзя отрицать такие функции. Эти денежные заменители имели некоторые свойственные настоящим деньгам функции, но редко все, зато у них были такие функции, которых у денег нет. В то время как в индустриальных обществах при интеграции рыночной экономики деньги, используемые в качестве средства товарного обмена, распространяются на сделки по взаимности и перераспределению (казна), в этих обществах разнообразные применения могут быть институированы по отдельности в разнообразных предметах или накапливаемых благах, способных действовать как минимальный общий знаменатель стоимости и выполняющих поэтому функцию “денег для определенных целей” (*limited-purpose money*)[4] в некоторых нетоварных сделках, т.е. при обмене по взаимности и перераспределении (как на Западе с драгоценностями и титулами или часами *baby-sitting*)*. В этих случаях такие блага исполняют лишь две из трех функций денег: роль единицы счета и стандартной меры стоимости, роль стандарта для отсроченных платежей (они не служат ни средством торговой уплаты, ни средством помещения ценностей). Такая частичная денежная функция, основанная на молчаливом признании обществом, является еще одним следствием полицентризма этой системы экономики и может быть определена

только в каждом отдельном случае. Следовательно, от раза к разу они могут выполнять роль частичного денежного средства, например: железо, уже выкованное в виде копий или лезвий ножей, заступов или топоров (верхнее Убанги), заступов или звеньев цепи (средняя Санга), бруски соли (сахельская и суданская области, верхняя Катанга), бруски железа массой 3 кг (среднее Конго, р. Луалаба),

* Baby-sitting — наем приходящей няни (англ.).

87

бруски железа во времена работорговли размером 2,97x5,4x1,1 см (побережье Западной Африки), бруски меди, одежда из рафии, штуки стандартной материи, реже — орехи кола.

Скот же, напротив, никогда не обладал этим свойством минимального общего знаменателя стоимости, который должен быть присущ денежному средству, даже при частичном употреблении. То обстоятельство, что он входит в брачное возмещение, не дает основания признавать за ним это свойство, поскольку мы имеем типичный случай мены, т.е. обмена вещами несоизмеримыми и относящимися к независимым сферам (подобно, например, цене крови, потлачу, добровольному рабству за долги и т.д.). В той мере, в какой то или иное общество или область (даже не ставя вопроса о полной рыночной экономике) является центром усиленного развития товарных обменов и предназначенных для продажи продуктов, одно из частичных денежных средств может приблизиться к роли настоящих денег для всеобщего употребления, потеряв ту персонализацию и те моральные и эмоциональные признаки, которыми оно прежде располагало. В подобных случаях такие деньги будут полностью выполнять функции средств торгового платежа и средства помещения ценностей. Самые известные местные деньги, распространенные по всей Западной Африке и в большой части Центральной Африки вплоть до Конго, были каури, небольшие раковины (*Cypraea Moneta*), которые даже в колониальный период при обменных операциях не уступали французскому франку и которые впоследствии часто использовались в качестве разменной монеты в сфере европейской денежной системы [15].

Система мер и весов, получившая развитие в африканских обществах, гармонирует с особенностями их экономики, с системой распределения и с ограниченной ролью в ней товарных обменов. Если никогда не замечалась потребность в мерах объема, т.е. масс, легко различимых на глаз путем сближения и сравнения двух предметов, то, напротив, широкое распространение получили меры емкости с использованием более или менее стандартных сосудов с определенным диаметром: корзины, глиняные сосуды, особенно калекасы (тазы, чаши, ковши). Меры веса и употребление весов были введены лишь в очень ограниченном масштабе для взвешивания золотого песка и самородков, предназначенных для торговли или для выплаты обложений. Любопытны наборы гирь из золота, меди или бронзы, изготовленных в африканских обществах методом “потерянного воска” (т.е. литьем по выплавляемой

модели) с бесчисленным разнообразием форм (геометрические формы, зерна, насекомые, рыбы, пресмыкающиеся, птицы, оружие, музыкальные инструменты, скамейки, люди, сцены из

89

повседневной жизни — они позволяют при случае вводить в операции по взвешиванию некоторые аллюзивные языки). Как и в большинстве древних цивилизаций Средиземноморья или Индийского океана, первые единицы мер соотносились с некоторыми зернами: псева — небольшой черный мотыльковый плод, равный одному зерну пшеницы (0,04 г), дамба — красное зерно с черным колпачком (*Abus Precatorius*, 0,08 г) и затем еще мусульманский мискаль, равный 24 каратам или плоду рожкового дерева (4,5 г).

Относительно системы счета лингвистика обнаружила, что все негроафриканские системы счета, должно быть, брали за основу число 5 (1, 2... 5, 5+1, 5+2, 2x5, [2x5]+1, и т.д.). Впоследствии очевиден переход к системе на основе числа 10 (1, 2... 10, 10+1, 10+2, 2x10, [2x10]+1, и т.д.), в настоящее время она самая распространенная, хотя в некоторых языках группы ква (акан, эве, йоруба) она сочетается с системой, основанной на числе 20. Все традиционные системы доходят по крайней мере до 100, даже до 1000 и в качестве исключения до 5000 или 10 000. Когда мне случилось как-то назвать сумму из 2 млрд. французских франков одному из традиционных правителей Западной Африки, он спросил у переводчика, сколько это будет. Тот произнес длинный ряд “тысяч”, сопровождая его широким жестом руки, на что правитель сказал с удивлением: “Ну, тогда это в самом деле много”.

В сфере экономического знания благодаря их влиянию на производство и распределение можно, наконец, упомянуть системы календарей. В измерении времени в зависимости от характерных особенностей политических и религиозных систем в разной степени сочетаются астрономические данные, климатические явления и социальные обстоятельства. Самыми распространенными точками отсчета служат фазы луны и сезонные климатические циклы. Однако иногда равным образом вводятся некоторые созвездия, особенно в сухой саванне с ясным небом (почти везде Плеяды, Орион, Южная Корона, Лебедь), или другие отдельные звезды (догоны Мали отличают Сириус от ближайших к нему звезд четвертой величины, с трудом различимых простым глазом). Средней единицей измерения времени служил полный климатический цикл (сухой сезон, потом сезон дождей), который делится на лунные месяцы, а название каждого лунного месяца обычно связано либо с земледельческими работами (месяц расчистки под пашню, посевных работ, прополки, сбора урожая), либо с некоторыми особенностями природного цикла (месяц “низкой воды”, месяц того или иного цветка), либо с периодически повторяющимися церемониями или обрядами. В экваториальных областях с двумя сезонами дождей средняя единица времени соответствует обычно 6-7 лунным

месяцам. Условный год, как мусульманский, часто содержит лишь 12 лунных месяцев вместо 13, а смещение по фазе корректируется путем объединения двух лунных месяцев в один сельскохозяйственный, или ритуальный, период. В других местах такие смещения корректируются с помощью более или менее длительного цикла в зависимости от того, исчисляется ли год на чисто лунной основе или одновременно на лунной и солнечной. Лишь часть традиционных африканских обществ пользуется временными периодами короче лунного месяца с неделями из 7, 6, 4, 3 или 5 дней (причем типы в 6 или 8 дней обычно бывают кратными единицам, основанным на числах 3 или 4), установленными на основе трудового или рыночного ритма: в Того и Дагомее—4 обрядовые недели из 7 дней и 7 рыночных циклов из 4 дней; у котоколи, живущих севернее, — 5 недель из 6 рыночных дней в сочетании с 4 лунными неделями из 7 дней мусульман-хауса. Что касается деления дня, то часы не существуют (и, следовательно, не может существовать пресловутая “пунктуальность”): день начинается с рассвета или чаще с заката солнца и подразделяется на периоды, соответствующие главным повседневным занятиям (вставать, ложиться спать, есть, работать), крайнему положению солнца или даже поведению животных (для булу в Камеруне рассвет — это “утренние песни птиц”, заход солнца — “купание обезьян”).

ГЛАВА IV

Закон

1. Философия права

Среди элементов традиционного права прежде всего выделяется тесная связь, прямо-таки слияние человеческого и божественного, права и религии в такой дихотомии, которая почти перечеркивается ее вторым смыслом, так что возможна единственная аналогия с западной юридической традицией, а именно с устройством католической церкви, основанным на каноническом праве. Такое положение является отражением философских концепций традиционных африканских обществ, а также множества других, согласно которым (в отличие от культурной традиции греко-римского происхождения) естественный мир и вместе с ним человек и мир небесный образуют единую и неделимую реальность.

Вторая характерная особенность представлена четким преобладанием группы и общности над отдельным человеком, социального элемента над индивидуальным, что придает праву скорее объективную, нежели субъективную основу. Не то чтобы преобладание группы над отдельным человеком совершенно исключало личную ответственность, но ее можно считать собственно таковой только в кругу более мелких групп, таких, как большая семья и линидж. В связях с внешним миром ответственность группы заменяет ответственность ее отдельных членов; она используется скорее к выгоде или во вред какой-то другой группе, но не отдельным ее членам. Во многих этнических группах в компетенцию гражданского и уголовного права не входят конфликты или преступления, происходящие внутри семейной группы.

Такие ограничения в действии закона возникли, очевидно, давно и были связаны с высшей ценностью морального порядка, касающейся отношений родства, в защиту которых выступают исключительно прародительские или религиозные санкции, никогда не носящие юридического и, следовательно, мирского свойства. Другими словами, носителями пассивных прав (обязанностей) и активных (собственно прав), а также средоточием юридического обвинения являются скорее группы, а не составляющие их отдельные люди. Впрочем, в самом

91

кругу такой узкой группы, как большая семья, юридический статус каждого из ее членов почти целиком определяется через его принадлежность к одной или нескольким социальным категориям (пол, родство, возрастной класс, ранг, сословие, каста, профессия), чем через личные свойства или качества. Учитывая преобладающий социальный критерий, образующий такой порядок, не приходится удивляться, что индивидуализация права сильно ослаблена и что юридическая ответственность лишь частично покоится на личной воле.

Связь между естественным и сверхъестественным миром в единой и неделимой реальности, превосходство социального над индивидуальным и проистекающее из этого смешение в вопросе о юридической ответственности со всей очевидностью бросаются в глаза, например, в таком институте, как запрет, который в определенных случаях, но не всегда может выполнять функцию правового источника и определять ответственность в плоскости уголовного права. Запрет (табу, по англосаксонской этнологической терминологии) является обрядовым или ритуальным запрещением или ограничением, касающимся определенных лиц, определенных предметов и определенных поступков. Он устанавливается магическими или даже социальными мотивировками и основывается на толкованиях, связанных с легендой или со специфическими понятиями симпатической (или ассоциативной) магии. Например, запрет вступать в половые отношения с некоторыми лицами, употреблять в пищу определенные продукты, охотиться на каких-то животных, пользоваться некоторыми орудиями, совершать те или иные поступки, присутствовать при определенных зрелищах и действиях, произносить некоторые слова и т.д. Очень трудно, а иногда и невозможно проследить в каждом случае религиозную, магическую, моральную, социальную или практическую цель такого запрета. Кроме того, если это явление (существующее во всех обществах, включая и наши индустриальные) в Африке разработано достаточно четко, то этим оно обязано тесной связи естественного и сверхъестественного. Впрочем, мы видим, что определенная степень подобной структурализации существовала и в Европе в той мере, в какой этой связи удавалось противостоять культурной традиции греко-римского происхождения (отчужденность человека от окружающей его действительности). Это явление было характерно для средневековья вплоть до нового обращения к классической культуре в эпоху Возрождения, а для деревни — вплоть до современности.

Система запретов заметно отличается от одного общества к другому. Тем не менее, например, общий для любого человеческого общества запрет инцеста, повсюду тяжело наказуемого, имеет гораздо более

92

широкое толкование, чем на Западе. Эта тема присутствует во многих мифах о сотворении и в качестве таковой имеет отношение к нормальной смене событий и к защите основных социальных связей. Запрещение инцеста предстает в качестве первой составной нормы общества и его морали, которая преобразует природное явление в явление культуры, управляющее системой циркуляции женщин в целях воспроизводства, что определяет образование групп по происхождению и по союзу. В Африке этот запрет может основываться на критерии принадлежности к линиджу или к клану (среди членов линиджа или членов клана одного из родителей) либо на критерии родства и свойства (принадлежностью к членам возрастных классов родителей и детей, к группе некоторых близких родственников, к лицам, связанным узами “братства” в широком смысле этого слова). К тому же встречаются и такие ситуации, которые, напротив, вынуждают прибегать к инцесту в символических и ритуальных рамках: в различных местностях это подтверждается в отношении некоторых правителей, особенно в государствах народов ганда, анколе и ньоро в Восточной Африке (как, впрочем, и у монархов древности: в фараонском Египте, на Мадагаскаре, в Перу и Полинезии). Запреты могут распадаться на постоянные и временные (например, связанные с трауром, сельскохозяйственным сезоном, войной, беременностью, добычей железной руды и т.п.) или же на индивидуальные и коллективные. Наказание может быть точным или неопределенным, но всегда следует неотвратно, и избежать его можно, только прибегнув к соответствующим искупительным обрядам. Таким образом, запреты образуют прежде всего некую символическую систему. Ее функция заключается в том, чтобы подчеркнуть различные индивидуальные и социальные взаимоотношения в пределах группы, способствуя в то же самое время их продолжению и сохранению различий в личном и коллективном статусе (между линиджами, кланами, племенами, полами, возрастными классами, кастами, сословиями). Присущая им эффективность действует безотказно, если вспомнить, что добровольное нарушение какого-то табу может порою вызвать такой сильный психологический кризис, что приводит нарушителя к физической смерти — выразительный пример перехода явления культуры в биологическое явление.

Еще одно весьма общее явление, которое в Африке может считаться преступлением, — это занятие колдовством, и именно возможные, подлежащие наказанию следствия колдовства интересуют нас здесь главным образом, а не его психосоциальные аспекты. Веру в колдовство можно объяснить мировоззрением и той эпистемологической тенденцией, согласно которой при выяснении какого-то обстоятельст-

93

ва вопрос, “почему” это произошло, интересует намного больше, чем вопрос, “как” это могло произойти. Человеку могут быть поставлены в вину события, вредные для другого человека (болезнь, несчастье) или для общества (эпидемия, эпизоотия), по доносу предполагаемой жертвы, или родных, или какого-то прорицателя, к которому по необходимости обратились за консультацией, даже если тот человек совершенно невиновен либо всего лишь вызвал подозрения какими-то безотчетными действиями или поступками, во всяком случае лишенными злого умысла. Это происходит оттого, что колдун, даже если он невиновен или действует по неведению, всегда несет ответственность. В отличие от магии, которая является искусством и навыком, колдовство — это прежде всего состояние, которое может оказаться независимым от воли данного лица. Если, рассуждая отвлеченно, колдовство можно отождествить со злом, то в практической плоскости оно сопоставимо с болезнью, которую некоторые даже считают заразной и наследственной, а ее действительные или предполагаемые мотивировки выглядят аморальными и антиобщественными, отчего и влекут за собой уголовные наказания. В отличие от европейских колдунов в XV-XVII вв., подозревавшихся в ереси и под пытками церковного суда исповедовавшихся инквизиции в злодеяниях, которых они не совершали, чтобы затем умереть на костре, в традиционной Африке человеку, обвиненному в колдовстве, могли позволить признаться добровольно, поскольку в душе он и сам убежден в правоте обвинения, и это несмотря на уготованный ему жестокий удел (костер у банту Межозерья, погребение заживо в Судане, удушение у котоколи, потопление у эве, дуала и бета, сажание на кол у нгони). Как мы увидим, обвинение в колдовстве может быть использовано и как инструмент в политической борьбе в стратегии власти в соответствии с приемами и методами, известными на Западе вплоть до наших дней (“охота на колдунов” католической инквизиции и пуританского ханжества, охота на коммунистов при американском маккартизме). Впрочем, следует отметить, что признания, полученные путем промывания мозгов, а также физические и психические пытки несвойственны африканской цивилизации.

Наиболее характерные особенности традиционных юридических систем приводят к неоднократно отмечавшемуся выводу: в этих системах трудноразрешимой проблемой является разграничение права государственного и личного, права уголовного и гражданского. Действительно, различие права государственного и личного появляется обычно в магико-религиозной сфере. Основные нарушения норм государственного права обычно сводятся к нарушению запретов или совершению колдовских деяний, которые способны, в частности, под-

94

вергнуть общество опасности (т.е. исключая те, что направлены против отдельных людей). И отсюда переходят затем к нарушениям, имеющим более или менее характер “оскорбления величества” или “оскорбления общества”, заканчивают теми, которые, хотя и приносят ущерб в первую очередь личным правам, тем не менее считаются относящимися к общественному порядку.

Другими словами, различие между правом государственным и личным, уголовным и гражданским совершенствуется тогда, когда воровство, супружеская измена, нанесение увечья, инцест, убийство не могут больше оставаться предметом переговоров, или возмещений враждующих сторон, или третейского суда, или самостоятельного решения, начинают преследоваться “официальным порядком”, т.е. путем наказаний, доверенных особой власти. Это различие возрастает пропорционально сложности социальной власти, т.е. той степени, в какой разработано судопроизводство, отбирающее у групп и отдельных лиц правомочность в пресечении преступлений и улаживании споров.

Как бы то ни было, этот четко очерченный характер различий между правом божественным и людским, государственным и личным, уголовным и гражданским отражается (разумеется, неодинаково) в каждом из источников права, которых в основном три: обычай, запрет и решения, выносимые социальной властью. Из всех трех источников проистекают нормы, которые могут одинаково касаться, в зависимости от каждого случая, божественного (канонического) права, когда эти нормы относятся к взаимоотношениям с божеством, духами, включая духов предков и вообще все сверхъестественные сущности;

права конституционного, сказали бы мы, когда они выражают волеизъявление (действительное или легендарное) какого-то предка, связанное с вопросами или действиями, имеющими существенное значение для жизни группы; права уголовного, когда более четко выступает социальная и общественно направленная цель нормы; права гражданского, когда выявляется необходимость в правовой уверенности для улаживания личных споров. Следует отметить, что решения социальной власти получают независимость в качестве главных источников права лишь при государственной организации, тогда как на уровне сегментного общества они играют скорее регулирующую роль в соблюдении обычая.

2. Семейное право

Система когнатного родства индоевропейского типа (юридическое родство между всеми кровными родственниками с равноправием обе-

95

их линий—отцовской и материнской), как и система унилинейная (или агнатная), действующая в Африке и на других континентах (юридическое родство между кровными родственниками лишь по одной линии, материнской или отцовской, согласно принципу, принятому обществом в целом), представляются архетипами, которые, не существуя в чистом виде, являются скорее выражением общих принципов, имеющих определенные преобладающие особенности (что и делает неверным введение третьей системы, определяемой в качестве смешанной). По мнению А.Р.Рэдклифф-Брауна, выбор унилинейной системы возник прежде всего из потребности определить права *in rem* над лицами (права над лицами по отношению к

третьим лицам), но также чтобы дополнительно определить права *in personam* (в самом человеке) и права над вещами.

Таким образом, можно сказать, что Африка знала исключительно унилинейную систему родства в обеих своих формах: матрилинейной (юридическое родство, ограниченное кровными родственниками по материнской линии) и патрилинейной (родство, ограниченное кровными родственниками по отцовской линии). Действительно, случаи так называемой двойной унилинейной формы (родство по обеим линиям, ограниченное для каждой из них определенными правами и особыми обязанностями) встречаются редко, она обнаружена у яко в Нигерии и у гереро в Намибии, и редчайшими представляются случаи когнатного родства (лози в Замбии).

Выбор комплексом обществ одного или другого принципа родства зависит не столько от рассуждений, связанных с теорией зачатия, сколько от более сложных обстоятельств, среди которых преобладающее место занимает, по-видимому, тип социальной организации. Согласно У.Э.Абрахаму[2], например, когда социальная организация тесно связана с метафизическими представлениями прошлого (анцедентами) и экономический элемент не служит главной целью, биологическое родство подчиняется духовному, а наследование происходит по материнской линии. Когда же, напротив, социальная организация не слишком связана с этими представлениями и в ней приобретают значение экономические цели, тогда возникают две возможности: если в экономике преобладает деятельность мужчины, наследование будет патрилинейным, если женщины — матрилинейным. Остается, конечно, неискоренимый факт особой близости, возникающей из биологического родства между детьми и матерью, но она во многих отношениях признается естественным делом даже при патрилинейной системе.

При матрилинейном родстве наследование прав, обязанностей, статуса и возможного имущества происходит от матери к ее дочерям

96

и сыновьям, потом к сыновьям дочерей, к сыновьям дочерей дочерей, за неимением их — к старшей сестре и к ее сыновьям. В более строгих, впрочем нечастых, случаях отец остается в стороне от своего потомства. Подлежащий запрету инцест касается не только отношений между братьями и сестрами (как родными, так и двоюродными), между родителями и детьми, но и между кровными родственниками по материнской линии (отношения сына с теткой со стороны матери и с дочерьми матрилинейного дяди, дочери с дядей по матери и с сыновьями тетки со стороны матери). Для женщины связь со своим линиджем важнее ее связи с линиджем по браку. Для отношений в линидже, как и для воспитания детей, важен авторитет дяди со стороны матери, поскольку мать не может выполнять роли отца, относящейся к чисто мужской компетенции. Когда сын подрастет, особенно в период до брака, он отправляется жить к своему дяде по матери, который и предоставит ему позднее брачный выкуп за жену и сделает его своим наследником. Впрочем, отец не остается просто родителем,

поскольку сын живет вместе с ним в первые годы и впоследствии будет поддерживать с ним постоянные отношения. Это не избавляет от того, что матрилинейные системы, естественно, создают ситуации возможных конфликтов или напряженных отношений между дядей по матери и биологическим отцом, которые, однако, иногда смягчаются тем обстоятельством, что сын, обязанный уважать и чтить дядю, чувствует потребность в доверительных и непринужденных отношениях с собственным отцом. Местожителство семьи может быть уксорилокальным* (при матери) и вирилокальным** (при отце); в этом случае женщина в какой-то мере теряет покровительство своего линиджа, однако иногда это местопребывание может оказаться и авункулярным***, т.е. у матрилинейных родственников отца. Система матрилинейного родства действует в Западной Африке у коньяги (Гвинея), у дагари и бобо-финг (Буркина-Фасо), у неисламизированных сереров и у басари (Сенегал), у народов группы акан (Кот-д'Ивуар, Гана), таких, как гуанг, аньи, бауле, чви (ачем, аквапим, фанти, ашанти), в Центральной Африке — у различных народов Габона (южная часть), Конго (южная часть), Заира (на западе), Анголы, в Восточной Африке — у народов Малави, Мозамбика (северная часть), Замбии.

При патрилинейном родстве наследование прав, обязанностей, статуса и имущества происходит от отца к его сыновьям и дочерям, затем

* По месту жительства супруги. — Примеч. пер. ** По месту жительства супруга. — Примеч. пер.

*** Вероятно, описка, так как в данном случае речь идет об авункулолокальности, т.е. о поселении по месту жительства дяди по матери. —Примеч. пер.

97

к сыновьям сыновей и т.д., а при их отсутствии — к старшему брату и к его сыновьям, тем не менее некоторые права могут иногда оставаться за матерью (женой). В более строгих случаях мать может быть несколько отстранена от детей после достижения ими зрелости, несмотря на то что биологическая связь всегда остается очень живой. Инцест помимо отношений братьев и сестер или родителей и детей касается также отношений кровных родственников по отцовской линии (сына с теткой по отцу и с дочерьми дяди по отцу, дочери с дядей по отцу и с сыновьями тетки по отцу). Для женщины связь по браку значит больше, нежели связь по ее семье. Власть над детьми принадлежит исключительно отцу и в некоторых случаях мужским родственникам по боковой и по восходящей линии в его линидже, главным образом старшему патрилинейному дяде, который заменяет отца в случае его смерти.

Переиначивая ту ситуацию, которая, как мы видели, касается сына в матрилинейной системе, здесь он испытывает уважение и почтение к своему отцу, тогда как его поведение в отношении дяди по матери может быть доверительным и непринужденным, доходя до дерзости; он может себе позволить с ним любую вольность, как, впрочем, с его дочерьми. Если же он

случайно женится на одной из них, выплачиваемое брачное возмещение по понятным причинам будет гораздо меньше: когда его отец брал супругу, т.е. женился на его матери, брачное возмещение пошло ее линиджу, им пользовался в том числе и брат матери, который, в свою очередь, смог заплатить выкуп за супругу, оставаясь для нее отчасти должником по отношению к другому линиджу. Жилище, как правило, вирилокально, но, если оно уксорилокально, женщина пользуется несколько большей поддержкой со стороны своего линиджа. Система патрилинейного родства действует в исламизированной Западной Африке (у малинке, бамбара, моей, хасонке, волофов), в Габоне (северная часть), в Заире (на востоке), в Конго (северная часть), в Мозамбике (южная часть), у зулу в Свазиленде.

Все, что говорилось относительно значения большой семьи, строящейся на линидже в качестве основной социальной структуры, объясняет также и соответственное значение института брака и то несомненное преобладание, какое имеет в нем социальный элемент в сравнении с личным. Выходя замуж, женщина не создает новую семью, а остается включенной в свою собственную или включается в семью мужа в зависимости от действующей системы родства. Брак является источником силы линиджа, зависящей исключительно от числа и плодовитости женщин, и средством обеспечения преемственности в почитании предка—элементы особо ценные в природной среде, где

98

многочисленные эндемические и эпидемические болезни вызывают высокую детскую смертность. Так как союзы внутри линиджа были бы кровосмесительными, их необходимо заключать между двумя разными линиджами. Самым простым способом справедливого распределения женщин был бы “брак по обмену”, т.е. обмен двумя женщинами в двух одновременных браках (две пары, состоящие из брата и сестры); эта система еще существует у некоторых групп охотников-собирателей в экваториальном лесу и у других (миньяка в Буркина-Фасо, мбути в Северо-Восточном Заире, амба района немного южнее Рувензори, некоторые кланы бамбара в Мали). Тем не менее из-за практической трудности осуществить одновременно подобные двойные комбинации и возможности того, что один из двух союзов распадется, по всей Африке распространился институт брачного выкупа, согласно которому линидж, желающий получить женщину для одного из своих членов, предлагает имущество линиджу, уступающему эту женщину. Эта система не только устанавливает отношения согласия, благоприятствующие заключению впоследствии обратного союза, но и равным образом позволяет расширить в обществе “матримониальное обращение” и избежать того, чтобы в дальнейшем обмены женщинами происходили всегда между одними и теми же линиджами.

Таким образом, брачный выкуп становится компенсацией за уступку прав на плодовитость женщин для основных вышеупомянутых целей; дополнительно это также и возмещение убытков за выполняемые женщиной домашние работы, доказательство серьезных намерений мужчины, узаконение брака и ожидаемых

детей для супружеской пары и общества. Такой социальный контекст этого института показывает необоснованность западного меркантильного толкования, согласно которому в африканских обществах мужчина якобы “покупает” супругу; он равным образом не позволяет определить брачное возмещение как приданое. Разумеется, эта проблема остается одинаковой при обеих системах родства, поскольку и при матрилинейном родстве также стоит вопрос об обзаведении женами где-то на стороне для детей мужского пола; этим объясняется, почему линидж мужчины всегда должен платить брачное возмещение.

Оно может состоять из очень разного имущества, соответствующего основной экономической деятельности и обычаю: очень часто скот, причем не только у пастушеских народов, — фульбе-бороро в Нигере (3-5 голов), у маса и тупури в Северном Камеруне (10 коров), у некоторых групп малинке в Мали, у многих народов Буркина-Фасо (дагари, лоби, гурунси, бусансе); различные пищевые продукты, например просо (само в Буркина-Фасо) или земляные орехи (бобо-уле,

99

хасонке); деньги — общепринятое средство в последние века, особенно у народов манде (малинке, бамбара, хасонке) и у герзе в Гвинее, иногда с приложением обиходных предметов (у волофов в Сенегале). Ко всем этим возмещениям могут добавляться орудия труда (например, заступы) или даже выполнение работ (например, в форме помощи при обработке полей или при строительстве хижин). Брачный выкуп является одновременно компенсацией за уступленную плодовитость и залогом: в случае незаконного разрыва брачных уз со стороны мужа он не возмещается; кроме того, пока выкуп полностью не уплачен, все дети продолжают принадлежать к линиджу матери.

Если в некоторых обществах институт брачного выкупа не существует, то это только потому, что им удается обеспечить обращение женщин другими, хотя и более сложными, способами. У моей в Буркина-Фасо обмен женщинами между линиджами может вписываться в контекст давней и устойчивой традиции обмена имуществом и услугами между главами семей, такая система благоприятствовала формированию знати. В подобных рамках могло случиться так, что какую-то женщину предлагали в супруги вождю просто в качестве изъявления почтения или некий “плебей” уступал знатному линиджу больше женщин, чем получал сам (хотя ценность женщины всегда считалась одинаковой, каково бы ни было ее происхождение). Благодаря этому способу глава знатной семьи имел возможность собрать определенное число женщин для своих родственников по боковой и нисходящей линии или для себя самого, или даже для чужих; юноша, желающий создать семью, мог поступить в услужение к вождю, получая от него в жены девушку. В этом случае он должен был отдать вождю свою первую дочь, тем самым закрепляя свою связь с сильным покровителем и в то же самое время увеличивая его престиж в рамках циркуляции, где с обычными целями брака различным образом сочетаются

также и элементы социальных прав, которые выступают вместо брачного возмещения (ср. аналогичный пример с богатыми девушками американской буржуазии, которые выходят замуж за обедневших европейских аристократов). Упразднению выкупа в некоторых матрилинейных линиджах (бобо-финг) может равным образом способствовать практика, когда отец приберегает для собственных сыновей дочерей своих сестер (кросскузены). Как бы то ни было, это и другие исключения подтверждают норму и действие брачного выкупа в традиционных африканских обществах.

Поскольку речь идет скорее о союзе линиджей, нежели об объединении двух людей, инициатива всегда принадлежит родителям или родственникам будущего супруга, который, впрочем, может выражать

100

свое мнение. Они осторожно наводят справки у родителей и родственников девушки, так что у тех есть время поинтересоваться ее реакцией. Когда выбор родственников и самих заинтересованных лиц не совпадает, этим последним оставляют время и возможность выразить свое твердое несогласие, если они окажутся на это способны либо благодаря своему темпераменту, либо из-за убедительности своих аргументов; во всяком случае, стараются получить их согласие, а не требуют от них героизма. При уже заключенном браке родственники обеих сторон стараются воспрепятствовать разрыву и сдаются только перед лицом неизбежности. Если женщина возвращается к своим, она берет с собой детей, и те снова соединяются с отцом только в сознательном возрасте (если только выкуп не выплачен полностью или тем временем уже возвращен — в последнем случае они остаются в линидже матери).

Муж пользуется в отношении своей супруги правом *sui generis**, которое не имеет никакого отношения к собственности. Оно исключительно *jus utendi et fruendi***. Если жена оставляет супружеский кров, муж может вернуть ее по суду; если она хочет вступить в другой брак, он имеет право потребовать возмещения выкупа; в случае смерти мужа при патрилинейном наследовании жена является частью его наследства. Во всяком случае, муж не имеет *jus abutendi****, т.е. власти распоряжаться ею в пользу третьих лиц, обычно он не имеет права на ее жизнь, он не может ни продать ее, ни отдать в залог. *Patris potestas***** над детьми принадлежит в патрилиниджах отцу, в матрилиниджах — их дяде по матери: и первый и второй могут потребовать всех детей соответственно жены и сестры, даже если они родились от другого мужчины, а не от законного мужа и даже в том случае, когда дети появились у вдовы много времени спустя после смерти мужа (в том числе и детей, родившихся от брата мужа, которому тот уступил супругу, как это случается в некоторых обществах по причине импотенции или длительного отсутствия). В матрилиниджах дядя по матери обеспечивает выплату брачного возмещения за племянника, который, впрочем, становится его наследником.

В любом обществе существуют традиционные нормы, благодаря которым предусматриваются обстоятельства, аннулирующие брак или препятствующие

его заключению. Причины недействительности брака связаны с системой родства; помимо общего запрета союзов между

* *Sui generis* — своего рода, своеобразный (лат.).

** *Jus utendi et fruendi* — право пользования и использования (лат.).

*** *Jus abutendi* — право злоупотребления (лат.). **** *Patris potestas* — отцовская власть (лат.).

101

кровными родственниками по одной из двух линий — отцовской или материнской — и немногих исключений (ритуальный инцест) они могут в значительной степени меняться от общества к обществу: например, запрет на брак между всеми потомками одного и того же предка или его потомками, которые во всяком случае приносят ему жертвоприношения; запрет для мусульман согласно кораническому правилу на брак между “молочными братьями”, даже вскормленными из одного рожка; запрет или право кросскузенного брака, иногда одновременного брака женщины и ее дочери; существует и право жениться на вдовах отца, кроме своей собственной матери (как у моей и у герзе), или жениться одновременно на разных сестрах отца (как у бусансе). Напротив, препятствующим обстоятельством выступает невозможность уступить женщину, или не достигшую половой зрелости, или из-за ее еще признаваемого действующим предыдущего брака, из-за отсутствия согласия того, кто имеет право распоряжаться ею, из-за принадлежности одного из двух лиц к определенной касте, в то время как другой свободен (брак действителен, если принадлежность к касте была неизвестна, даже если она скрыта умышленно, однако свободное лицо низводится до положения членов этой касты).

Нормы для расторжения брачных уз столь же строги, как и предыдущие, и сводятся к трем обычным причинам: смерти, разводу и отказу жить с супругом. В первом случае вдова переходит к другому брачному партнеру в линидже в качестве части наследства покойного, имея тем не менее возможность в некоторых случаях отказаться от него (например, при дурной репутации мужчины). За исключением мусульманского права, развод никогда не производится судебным путем и не может связываться ни с выгодой для одной из двух сторон, ни с взаимными обидами, т.е. с личными аспектами брака, но только с его социальными аспектами (неуплата возмещения, физическая или душевная болезнь, импотенция, жестокое обращение). Равным образом и отказ жить с супругом, встречающийся еще реже, чем развод, должен быть вызван действительно серьезными причинами, такими, как кража, супружеская измена, врожденное (а не возникшее) бесплодие, колдовство. Причиной развода (с возвращением выкупа) может стать добрачная утеря девственности женщиной, но, если это обвинение необоснованно, отец жены может призвать клеветника к суду и потребовать возмещения; иногда требование развода исходит от женщины, оставленной более чем на три года, тогда как жестокость и

пренебрежение влекут за собой лишь раздельное жительство супругов (аканы в Гане).

102

Во всей Африке полигамия всегда пользовалась большим престижем, чем моногамия (как, впрочем, в 80% обществ в мире). Разумеется, поскольку мужчины и женщины находятся в более или менее численном равновесии, не все браки являются полигинными, а те, которые существуют, редко включают более двух-трех жен, в то же время мусульманам Коран устанавливает предел в четыре жены, а крупные “языческие” вожди насчитывали их даже десятками. Преимущества очевидны: полигиния создает в той же самой семье больше производственных ячеек и, следовательно, больше продукта; она позволяет легче справляться с трудоемкими домашними работами; она допускает обильную рождаемость в семье и в линидже без ущерба для здоровья женщин (невозможность заменить материнское молоко другим питанием требует запрета на половые сношения в течение всего периода кормления, который может продолжаться два-три года); она символ экономического процветания и социального престижа; она усиливала политическую власть вождей и правителей (путем союзов или нейтралитета линиджей или кланов, где были взяты супруги) либо их ритуальную роль (союз с крупными линиджами или кланами и с их предками символизирует единство общества в целом). Как известно, сексуальное разнообразие и эротическая сторона полигамии, которые производили столь особое впечатление на западное мышление, без сомнения, играют незначительную роль, впрочем, как и элемент женской ревности: действительно, нередко женщина настаивает, чтобы муж взял еще одну жену, сама помогает ему найти ее, даже участвует в выплате брачного возмещения. Если женщина счастлива с мужем, ее родители могут предоставить ему одну или больше “сестер” посредством уплаты предусмотренного возмещения (практика “сорората” у гурунси, дагари и бусансе в Буркина-Фасо). В тех или иных обществах разные жены одного мужа могут пользоваться одинаковыми правами либо занимать различное положение по отношению друг к другу, тогда как дети в любом случае сохраняют равные права и обязанности.

Особым и нередко сложным является положение вдов. Только кое-кто из жен правителей или крупных вождей некоторых регионов следовал по смерти за супругом (например, у ламба в Замбии их убивали ударом копья и затем отдавали на растерзание хищным птицам или погребали заживо, иногда с перебитыми ногами, как в Бенине). Но вообще на них лишь накладывались определенные запреты, которые требовали очистительных обрядов и длительного траура.

Смерть мужа, как правило, не прерывает союза между двумя семейными группами; в тех же случаях, когда вдова имеет право пре-

103

рвать его, брачное возмещение должно быть возвращено линиджу покойного мужа, если только вдова не слишком стара, чтобы иметь детей. Обычно вдову

наследует младший брат покойного, но за неимением такового ее может наследовать один из сыновей (но тогда речь должна идти о сыне от другой жены в полигинной семье). Распределение вдов из полигинной семьи может производиться по завещанию (у суто в Южной Африке). Но вдова может также иметь право выбрать себе нового мужа среди родственников покойного супруга (у тив в Нигерии). Что касается наследника, то, кто бы он ни был, он может либо взять на себя обязанности покойного (и тогда дети вдовы посмертно принадлежат ему), либо стать ее настоящим мужем, либо просто за ней присматривать или взять под защиту (например, в случае вдов пожилого возраста). Как бы то ни было, семья покойного мужа никогда не оставит вдову, которая продолжает быть связана с ней через своих детей. Как уже говорилось, Африке не известны ни сироты, ни одинокие вдовы.

3. Имущественное право

В традиционной Африке использование прав отличается таким разнообразием подходов и практических применений, что чисто институциональная точка зрения не позволила бы выявить социальные детерминанты неэкономического свойства, которые сочетаются с экономическими. Чтобы понять пределы эффективности этих прав, следует рассмотреть отдельных людей и человеческие группы, которые ими руководствуются (отдельный человек, линидж, клан, вся община), и те виды имущества, на которые они распространяются (земледельческие, пастбищные, охотничьи угодья, движимое имущество, духовные ценности), а также природу связанных с этими видами имущества прав и обязанностей (собственность, владение, право пользования, узуфрукт, долгосрочная аренда, сервитут и особые привилегии); санкции, предусмотренные на случай нарушения, возможные правила наследования (а это является наиболее показательным элементом). Кроме того, если учесть, что со строгостью изложения закона и обычая часто сочетается относительная гибкость их применения, то понятно, каким образом виды “владения” оказываются почти бесконечными. В общем плане можно утверждать, что недвижимое имущество в европейском понимании не существует, а права, которые можно уподобить праву собственности, могут иметь силу только в связи с движимым имуществом и с духовным достоянием. В отношении природных

104

ресурсов права ограничиваются правами пользования и узуфрукта, которые могут принимать форму владения или собственности, социально контролируемой и лимитируемой, но не собственности в полном смысле этого слова. Это владение, подчиняющееся различным условиям, где мы можем выделить личное, общее (находящееся в ведении семейной группы), общественное (в ведении общины). Излишне добавлять, что различие между личной капиталистической собственностью и государственной коммунистической собственностью, присутствующее в других исторических и культурных ситуациях, здесь абсолютно лишено смысла.

Действительные права на земельные владения установлены традиционными нормами, которые могут меняться в своих второстепенных аспектах от одного общества к другому, но в целом покоятся на одних и тех же общих принципах. Земля не может быть предметом собственности, в том числе и коллективной, но она не является и *res nullius**, по крайней мере когда может дать экономический доход или психологическую выгоду и когда она оказывается в недостатке для ближайшего населения и если нет другой экономической возможности. Земля является чем-то вроде *res sacra*** , которым никому не приходит в голову завладеть. Пришедшая первой на данное место группа — семья, линидж, клан, племя — может самое большее с помощью подношений и жертв получить от местных духов прерогативу на пользование землей для себя и своих потомков, создав тем самым нечто вроде основания для владения. Далеко не составляя подлинного права собственности, такая прерогатива может дать лишь право пользования или узуфрукта, которым общество владеет с прародительских времен. По той же самой причине земля неотчуждаема и неделима, разве что с божественного соизволения и вследствие новых ритуалов. Даже военное завоевание не властно над духами места, сохраняющими свои прежние права, и само по себе оно не может дать действительных прав на земельное владение. Связь с духами может поддерживать лишь патриарх, происходящий от первых поселенцев, или “владыка земли”, который в случае военного завоевания остается обособлен в системе политической власти, выражающей могущество завоевателя, вследствие чего он на законном основании осуществляет ежегодное распределение обрабатываемых земель.

Ценность владения обрабатываемой землей определяется не в понятиях капитала, поскольку рынка недвижимости не существует, но, во-первых, посредством религиозных элементов, привязанности лю-

* *Res nullius* — никому не принадлежащее имущество (лат.). ** *Res sacra* — священное имущество (лат.).

105

дей к данному месту, тех жизнеобеспечивающих продуктов, которые земля может дать и которые считаются “дарами” окружающей природы, откуда проистекает то малое значение, которое имеют доходы, выражены ли они в продуктах, или же в товарах, или в плате за наем (в тех случаях, когда они вообще существуют), а во-вторых, тем, что с моральной, социальной и экономической точек зрения было бы более обременительно перемещать деревню, нежели лучшим образом эксплуатировать прилегающие земли, даже относительно отдаленные.

В большинстве случаев право владения землей принадлежит общине, линиджу или клану (на практике — в лице их вождей), а единственным признаваемым правом является право первопоселения (Западная Африка, Конго). Именно вождь, а иногда “владыка земли” передает право пользования землей и узуфрукта с нее линиджам или семьям. Такое распределение может быть ежегодным или распространяться на неопределенное время. В таком случае

права действуют на все время пользования земельным участком, но они передаются другим, если участок перестают обрабатывать. Права неотъемлемы, с согласия вождя в ограниченной степени они подлежат уступке, или передаче, или изъятию в случае совершения преступления. Иногда этим правом может быть облечен непосредственно глава племени по праву наследования от предка-основателя (банту в Восточной и Юго-Восточной Африке); в ряде случаев оно может принадлежать патрилинейному клану, а соответствующие права тогда могут быть уступлены членами клана даже чужакам (нижнее течение р. Кросс в Южной Нигерии). Наконец, имеются случаи, когда земля отчуждается и возникает форма присвоения, близкая к праву собственности, более всего прочего вызванная ее нехваткой, из-за чего тот, кто обрабатывает землю, не оставляет ее (ибо в Нигерии). Такое пользование землей может быть наследственным; в этом случае просматривается право, которое более ограничено, нежели право частной собственности, но шире права общей собственности. Разумеется, встречаются гораздо более сложные случаи существующих прав на земельные владения, такие, как у нупе (Нигерия), у которых известны по крайней мере пять способов присвоения земли: приобретение общей собственности внутри линиджа с согласия патриарха; временная аренда обладателем права пользования с выплатой арендной платы в натуре; такая же аренда на неопределенный период (долгосрочная аренда); аренда с правом поднайма, передаваемого по наследству; права владения уступаются обладателем, владеющим землей по праву первоначального присвоения или завоевания. В целом права на пользование обрабатываемой землей разработаны тем лучше, чем больше развиты агрономические навыки.

106

В случае с пастбищами, напротив, права владения и права пользования труднее поддаются определению в связи с частой неточностью границ пастбищ. Права зависят от относительного обилия или недостатка земельных участков и от сезонного характера пастбищ, но подчинены дисциплине, которая часто граничит с бездушием. Пастбища могут принадлежать деревне в качестве общественного владения (ньякьюса в Танзании); в этом случае деревня иногда упорядочивает их эксплуатацию и пользование колодцами (ланго в Уганде). Или же это право может быть признано за главой племени, который организует в общих чертах эксплуатацию этого района различными кланами (тсвана в Ботсване). Владение может принадлежать семье, обычно когда ощущается нехватка земли (хима в Руанде после европейской колонизации), или же может действовать более полная свобода выпаса, если земли оставлены (хима в Анколе). Право на пастбище может принадлежать тому, кто вырыл колодцы, однако по соглашению с теми, кто продолжает жить здесь поблизости (бушмены). В случае владения племенем, нечетких границ и нехватки воды предусматривается, что источники воды будут находиться в ведении племени, которое обычно все же разрешает чужакам пользоваться ими (готтентоты). Правам на пастбища аналогичны права, относящиеся к охотничьим территориям, которые ценятся соответственно качеству и количеству дичи и

источников воды. Над общественным владением здесь преобладает групповое владение объединением охотников. Но встречаются и случаи свободной охоты у различных групп населения (бушмены). Источники воды и здесь служат конкретными знаками владения, в то время как среди различных охотничьих территорий могут существовать зоны, считающиеся “нейтральными”.

Когда общество в целом достигло уровня государственной организации, может образоваться право суверена на землю, которое тем не менее нельзя уподоблять доминиальной собственности. Средства и характер такого царского права могли быть довольно разнообразны:

например, правители Ашанти были хранителями земли от имени народа; она же разделялась на “землю в ведении скамьи” (трона), которая попросту находилась в юрисдикции правителя (территория государства), и на “землю скамьи”, эксплуатируемую непосредственно самим правителем, но только на период отправления им своих функций (царское имущество).

Таким образом, предметом настоящего права собственности может быть только движимое имущество, созданное самим человеком, которое может существовать в виде либо семейной собственности, либо

107

личной собственности, согласно тому, является ли продукт результатом коллективного или индивидуального труда. Следовательно, в семейную (общинную) собственность входят семена, продукты земли, рыбной ловли или охоты, домашней деятельности и ремесленные изделия, которые требуют участия нескольких человек, а также — путем уподобления и в более позднее время — деньги, полученные от продажи общего имущества, и, при случае, за труд, выполненный вне семьи (поскольку это лишило ее рабочих рук). В некоторых случаях вырисовываются черты “лесной собственности”, или “собственности на леса”, которая касается не земли, даже если она обрабатывается, а природных богатств в широком смысле, таких, как пастбищная трава, древесина, дичь, пользование колодцами, добыча руд. Семейное имущество, находящееся в ведении патриарха и передаваемое от одного патриарха к другому, можно использовать лишь для общих целей:

Приобретения семян и орудий труда, для жертвоприношений и обрядов в честь духов и предков, семейных праздников и церемоний, брачных выкупов для получения юношам жен, для помощи больным, инвалидам или людям, пострадавшим от стихийного бедствия, для оказания гостеприимства, уплаты податей, а в более ранние времена — для приобретения снаряжения для военных выступлений, выкупа за пленных, выплаты дани победившему врагу.

Скот и рабы, хотя они и не являлись результатом труда человека, тоже входили в категорию того имущества, которое могло быть предметом собственности; условия их присвоения, впрочем, скорее культурного свойства, чем оно отличается от категорий, связанных с биологическими потребностями, соединяющих человека с окружающей средой: речь идет об имуществе, которое

требует особого ухода и которое способно вызвать сильные чувства. В случае со скотом, не говоря о его наследовании, с вопросом собственности пересекаются важные социологические аспекты (роль скота в брачном возмещении и в ритуальном, часто неэкономическом обмене, нередкое присоединение скота, принадлежащего разным родственникам, к стадам вождей), тогда как в случае с рабами именно их статус человеческих существ нередко сталкивался с их положением в качестве объектов собственности.

В личную собственность входит имущество, произведенное или приобретенное лично самим человеком: собранный урожай, охотничья добыча, рыба, скот, обработанное дерево, хижина, одежда, золото, украшения, орудия труда, различные инструменты и утварь, оружие, лодки, колодцы и др. Учитывая скудость личной собственности, правила ее наследования часто весьма точны и скрупулезны. Факт созда-

108

ния этих предметов самим человеком или, во всяком случае, затраченный им на их производство труд влекут за собой нечто вроде отождествления предметов с их владельцем, что признается всеми и самим заинтересованным лицом. Кроме того, в обществах, которые живут в трудных природных условиях и которые располагают малоразвитой технологией, имущество принадлежит тому, кто его произвел и кто им пользуется, но избыточные и неиспользуемые продукты должны быть предоставлены в распоряжение группы. Напротив, в обществах, которые имеют более благоприятные условия и располагают более развитой технологией, где формы личной собственности разнообразнее и точнее, связь со справедливым распределением в группе, пусть ослабленная, никогда полностью не угасает. И прежде всего следует помнить: право собственности психологически не связано с теми эмоциональными моментами, которые на Западе могут принимать прямо-таки пароксизмальный характер.

Наконец, личную собственность могут составлять произведения искусства (по своему эстетическому характеру), принадлежности и формулы магии, способность к танцу одержимых, иногда титулы (ибо в Нигерии), все предметы, которые могут быть отчуждены и стать собственностью покупателя.

Пользование землей, а не владение ею, общая собственность на блага, произведенные совместным трудом таким образом, что каждому обеспечивается жизненный минимум согласно его нуждам, получение избыточного продукта или приобретение предметов роскоши равным образом являются возможной отдачей труда, но труда индивидуального, который создает личную собственность, ограниченную, но не исключительную. Это те ответы, которые традиционная африканская культура дала на вопросы собственности и труда, легшие в основу всех политических напряжений и социальных битв так называемых развитых индустриальных обществ как на Западе, так и на Востоке. В традиционной Африке человек находит в труде источник пользы, достоинства, радости и жизни, поскольку он освобождается именно через труд и, следовательно, от самого труда. Как видим, беда капиталистического

общества заключается не столько в существовании частной собственности, сколько в том обстоятельстве, когда эта частная собственность в противоположность тому, что происходит в африканском обществе, не возникает единственно из самого труда. Собственность может быть только теоретической, когда природные богатства и средства производства остаются в руках меньшинства и за пределами какого-либо коллективного контроля. А образование частной собственности является лишь прямым следствием десакрализации

109

труда, которая в свое время обездолила человека в двух отношениях: с одной стороны, лишив его плодов собственного труда и вынудив его придавать ручному труду преувеличенное значение, с другой — изменив природу труда и превратив его из фактора, способствующего жизни, в фактор, сокращающий жизнь.

ГЛАВА V Обычай

1. Предварительные замечания

В этом специальном разделе рассматривается обычай в точном его понимании, т.е. как совокупность традиций, обыкновений и привычек, приобретенных в процессе социального сосуществования и имеющих условный характер, роль которых заключается в обеспечении внутри-группового социального общения человека и общества (следовательно, как исключение—общения между отдельными лицами и между человеком и сверхъестественным миром). Речь идет о весьма разнообразной символической системе, состоящей из множества подсистем, которые равным образом принимают участие в “содействии” общению. Из этих подсистем мы рассмотрим основные — искусство, статусные и ситуационные признаки, церемонии, язык.

2. Искусство

Это подсистема, роль которой заключается в содействии общению и обмену интуитивными ощущениями и чувствами, выраженными эстетическим языком. В традиционной Африке, как и повсюду, искусство — это прямое и аутентичное проявление культуры и общества, которое прочно связано с процессом культурной приспособляемости и с четкими проблемами социальной жизни в рамках особых функциональных особенностей этой подсистемы.

Без сомнения, искусство—это то явление, для которого трудно предлагать общепризнанные определения; во всяком случае, если мы сочли необходимым говорить о нем в этой части нашей работы, то только потому, что для африканского искусства действительно характерны совершенно особые масштабность и социальная роль, весьма отличные от западных представлений. Кроме того, то современное направление, определяемое как “искусство для искусства”, т.е. такое искусство, которое якобы стремится избегать зависимости от человеческих и природных обстоятельств, — это не что иное, как особая

форма эстетики, и практические возможности ее к тому же сомнительны.

Мы могли бы здесь сослаться на два обстоятельства, касающиеся африканского искусства. Первое: в отличие от так называемых развитых обществ, в которых обостренное разделение социальных функций приводит к тому, что искусство — будь то творчество либо участие в нем — теряет значение и отодвигается на маргинальные участки социальной жизни. В африканских традиционных обществах происходит прямо противоположное: отвечая непосредственно на специфические социальные проблемы, искусство здесь имеет практические ориентировки и приобретает распространенный характер, который обеспечивает ему постоянное и заметное “присутствие” в обществе¹. Обращаясь к излюбленному аргументу европейского расизма, сводящемуся к тому, что “в Африке не было своего Бетховена”, и отвлекаясь от вопроса о мерке, годной для оценочных суждений в применении к историческим культурам, можно было бы ответить, что, тогда как Бетховен известен незначительному меньшинству европейцев, африканская музыка всегда существовала и существует для всех. Второе обстоятельство заключается в высокой степени свойственной ему социальной функциональности: помимо того что оно распространено так широко, что пронизывает весь социальный контекст; помимо того что оно представлено весьма разнообразно — от скульптуры до музыки, пения, танца, наконец, до одежды, раскраски лица и тела, жеста, оно могущественно, значительно, ярко, фантазмагорично. Кроме того, благодаря четко выраженной общественной сущности искусства африканцу неведома абстрактная красота как чисто эстетический факт. Для него красота связывается с добротой и прежде всего с действенностью: красива та маска, которая вызывает ожидаемую реакцию — радость, грусть, ужас, веселье; в случае с красивой женщиной ее красота является обещанием счастья; доброе дело тоже нередко считается красивым.

Африканский художник, будь то скульптор, музыкант, певец, танцор, “мастер слова”, чувствует и работает больше всего с некоей ритуальной целью, он вдохновляется той жизненной силой, которая оживляет всю Вселенную и хранителем которой является бог-созидатель, а его творения — это прежде всего плод веры. Этим объясняется, почему излюбленными предметами в скульптуре всегда оставались, во-первых, мелкие статуи, одновременно символ и обиталище предков или второстепенных божеств, считающихся посредниками между человеком и богом, к которому “анимист” не может обращаться непосредственно и которого мусульманин не может изобра-

жать в художественных образах. Во-вторых, это маски, занятые в танце отнюдь не для представления, а как средство для вызывания действительного присутствия предков, духов природы или других духов, с которыми хотят установить связь. В-третьих, это так называемые фетиши — орудия магии, когда они выполнены в художественных формах (например, деревянная статуя

материнства) и не являются просто отдельными предметами, которыми можно пользоваться в обрядах благодаря присущим им магическим атрибутам. И наконец, сюжетами скульптурного творчества в обществах с государственной властью были — как часть “придворного” искусства — сами правители в целях их прославления, но даже и здесь больше прослеживается связь с их сакральным статусом, а не прославление мирской и преходящей власти.

Африканец не ваяет, не поет, не танцует того, что не является существенным: его искусство основывается прежде всего на понимании “сюрреального”, как говорил Л.Сенгор[2], который следующим образом характеризует особенности африканского искусства: а) это общая деятельность человека, такая, как труд, вложенный в производство благ; б) оно функционально в том смысле, что придает предмету его действительность, т.е. воплощает его в жизнь; в) это деятельность унитарная и способствует единству, так как единство является главным элементом той цивилизации, которая никогда не отделяется от себя самой; г) по той же самой причине можно сказать, что искусство делается всеми и для всех; д) в качестве функционального и коллективного творчества это искусство по своей природе не свободно и имеет собственное назначение. Помимо этих общих характерных особенностей и форм, в которых оно воплощается, искусство выражает себя в основном с помощью образа и ритма, через ритмический образ. Этот образ сюрреалистичен или, если можно так сказать, “недореалистичен”, поскольку выражает реальность, на которой строятся ее иллюзорные подобию. С этой точки зрения такая реальность — выражение мистико-магического мира, почти симбиоза действительного и желаемого. Это не образ-уравнение, а образ-аналогия, символ, идеограмма: скульптор-бауле изображает не быка, а через этот образ передает жизненную силу, “дух” быка. Речь идет не об эмпирическом сюрреализме, как в Европе, а о мистическом и метафизическом. Чтобы быть в силах выразить суть действительности, скрытой под реальностью, чтобы говорить с нашей фантазией и с нашей душой, растрогать нас, взволновать наше существо, образ должен быть ритмическим. “Ритм” составляет большую регулирующую силу африканского искусства. Будучи по преимуществу жизненным элементом, он является

113

основным допущением и признаком искусства, которое, подобно дню и ночи, приливу и отливу моря, дыханию, верно следует за быстрой сменой душевных эмоций. Ритм действует на то, что имеется в нас наименее интеллектуального, заставляя нас проникать в душу предмета. Ритм единосущен с африканским образом и накладывает свою печать на все формы искусства—от изобразительных до музыки, пения, танца, поэзии вплоть до сказки и пословицы.

Среди изобразительных искусств — и несмотря на высокую художественную ценность неолитического наскального искусства в Сахаре, Южной Африке и Танзании — живопись не занимала большого места в африканской культуре,

возможно из-за непрочности материала для основы и скудного пространства на глиняных стенах в жилищах. Архитектура же до некоторой степени была способом самовыражения, однако в жестких пределах имеющихся в распоряжении материалов, из-за чего редко встречаются настоящие памятники, подобные мавзолею асхии Мухаммеда в Гао, большим мечетям, как в Гао, Томбукту, Мопти, Дженне, царскому дворцу в Абомее, дворцу обы в Бенине, поразительным монолитным церквам в древней эфиопской столице Лалибеле XI-XIII вв., высеченным внутри скалы, или круглым церквам XV в. в центре и на юге страны, или царским жилищам в столице Гондэре.

Поэтому в скульптуре из дерева и металла, но также из камня и глины скорее можно в более полной мере уловить смысл африканского искусства, поскольку пластические виды искусства заставляют задуматься над организацией форм как таковых, за исключением предметов, где форма является естественной или оказалась случайной. В пластических искусствах форма—следствие двух равно важных факторов: господствующей традиции и личности художника, они заслуживают отдельного рассмотрения.

Традиция, господствующая в родной местности или деревне художника, проистекает из того обстоятельства, что он, как правило, является профессионалом, научившимся искусству у мастера, своего предшественника, работавшего с ним (только маски изготавливаются иногда непосредственно членами тех братств, которые ими пользуются). Эта господствующая традиция находит свое выражение главным образом через непрерывную цепочку учителей и учеников, а не благодаря диктату классических обязательных моделей, которые, впрочем, живут недолго из-за влажности климата и прожорливости термитов (на африканской земле за пределами музеев скульптура редко живет дольше пятидесяти лет). “Стиль”, как известно, складывается из многих элементов: с одной стороны, из пропорции различных частей и их

114

равновесия, которые передают определенные соотношения, в то же самое время создавая объем, с другой — из обработки поверхностей и отдельных деталей, т.е., по сути, из той связи линий, того соотношения поверхностей и той пропорции массы, в которых, собственно, и заключается форма. Стиль—это как бы печать общества на форме, и с этой точки зрения стилистическое постоянство каждого художественного центра опровергает любое романтическое или сюрреалистическое представление о художнике-“примитивисте”, который якобы выражает оригинальность единственного и отдельного “я” или же иррациональный мир галлюцинаций одного человека. В Африке скульптор творит в рамках определенной стилистической традиции, а стили на всем континенте глубоко различны и бесчисленны: внутри одного и того же общества каждое племя, иногда даже деревня, владеет своим стилем или его разновидностью, число и разнообразие которых передает представление о горизонтах африканской скульптуры.

Пользуясь терминологией художественных течений Запада и не злоупотребляя сравнениями, можно назвать два основных стиля. Во-первых, это кубизм, прямой результат воздействия резца на ствол дерева, чья форма еще ощущается в законченном произведении, сочетание жестких форм, состоящих из сфер, конусов и цилиндров, в совокупности которых тем не менее возникает ритм, гармония. Но все же в противоположность европейскому кубизму, где отказ от естественных кривых линий в пользу расположенных в разном сочетании плоскостей является следствием интеллектуального бунта, африканский кубизм стремится скорее к более значительному и более высокому синтезу некоего упорядоченного целого, нежели к его расчленению и разрушению. Во-вторых, мы можем сослаться на реализм (или натурализм), который, напротив, использует кривые линии, чтобы подчеркнуть в произведении его органические, жизненные и естественные стороны. Здесь также имеется разница, поскольку африканский художник никогда не ставит своей целью копирование природы, скорее он использует ее с символическими побуждениями, выделяя или упрощая в ней отдельные части, добываясь результата в виде близкой, узнаваемой модели, но отнюдь не точной, аналогично тому, чего у нас добывается, пользуясь другими средствами и преследуя иные цели, экспрессионизм. Кубизм и реализм никогда не имели определенной локализации в Африке, но они нередко сосуществуют в одном и том же обществе или у одного и того же художника. Стиль, который не имеет большого значения в традиционной Африке, в противоположность тому, как можно было бы подумать, — это стиль “наив”.

115

Другим фактором, определяющим форму в произведении искусства, является личность художника, т.е. его выразительные возможности, но в этом случае уже не в качестве социального существа и инструмента традиции (базовой личности), а в качестве средоточия независимого и личного созидания (“подлинная личность”, по терминологии К.Туллио-Альтана[3]). Личность художника также прослеживается, если сумеет ее различить под конформизмом стилей и в этапах медленной инновации, возникшей в результате развития социально-культурных проблем и взаимных влияний между художественными сферами.

Но наряду с факторами господствующей традиции и личности художника еще одно любопытное измерение заключается в том обстоятельстве, что произведение искусства находится — и с художником, и с обществом — в гораздо более подчеркнуто близких отношениях, чем те, к которым мы привыкли: в одном случае благодаря самой близости обращения с материалом, которому предстоит придать форму и который постепенно вращают и поворачивают в руках одновременно с работой резца, рашпиля, больших ножниц, если не простого ножа; в другом — благодаря близости, связанной с тем обстоятельством, что произведение искусства представляет вовсе не предмет внешнего созерцания со стороны общества, а главный религиозный или магический инструмент повседневной жизни. Эту функциональную и

моральную близость в громадной степени воодушевляют ритуальные и символические моменты. Дерево, камень, металл для скульптора не сырой материал, которому, преобразуя его, он дает жизнь, но уже с самого начала это живая материя, часть природы, как и сам художник, от которого требуется дар выражения в человеческих и божественных целях без бесполезного насилия над ней: именно это побуждает резчика по дереву воспользоваться любой случайной формой, которую может ему предложить материал в полном соответствии с его выразительными целями, в функциональных рамках того посредничества между человеком и сверхъестественным миром, которое призвано выполнить это произведение. К тому же вмешиваются и символические моменты, присущие художнику в качестве члена своего общества и своей культуры, смягчая в нем стремление к натуралистическому воспроизведению в пользу выражения этих моментов, т.е. он передает существенные впечатления от предмета, в чем противостоит беспристрастному реализму, а чтобы передать это впечатление, он подчиняет все подробности в духовной и, следовательно, технической иерархии. В разных случаях он подчеркивает также в макроскопической манере определенные детали: некоторые части тела, такие,

116

как глаза, рот, нос, половые органы, груди, торс, живот, иногда татуировку или признаки социального статуса. Напротив, элементами, лишенными символического значения и, следовательно, второстепенными, он не колеблясь пренебрегает или едва намечает их в качестве чисто логически-изобразительных опор (например, ноги, ступни, иногда руки, лошадь под всадником, сиденье под сидящим человеком, ножки которого отлично могут быть заменены ногами самого человека). Несмотря на такое отсутствие гармонии в пропорциях между отдельными частями, все произведение в целом поражает своей уравновешенностью, смелостью и точностью ритмов, складывающихся из резко подчеркнутых противопоставлений. Даже статуэткам скромного размера в 20-30 см удается производить монументальное впечатление, чем они обязаны строгости пластической композиции, иератической и мистической неподвижности позы, отсутствию каких бы то ни было скоро преходящих психологических коннотаций.

Все это постоянные величины африканской скульптуры, прочное основание культурного единства цивилизации, которые можно обнаружить от одного конца континента до другого, даже при бесконечном разнообразии стилей, источников вдохновения отдельных художников и тех обществ, в которых они творят.

В суданских областях Верхнего и Среднего Нигера, где располагались державы Мали и Сонгай, это широкая гамма стилей в скульптуре догонов, в которой степень преобразования материала достигает крайних пределов в обоих смыслах, как и в частично человеческих, частично зооморфных масках у бамбара. В Верхней Вольте это независимое, оригинальное и синтетически

однородное развитие придворного искусства в государстве Моей, где натурализм отсутствует как в скульптуре, которая склоняется к пластическим синтезам, так и в масках, обнаруживающих склонность к абстрактному. В суданских и юго-западных гвинейских областях (Гвинея, Сьерра-Леоне, Либерия, Кот-д'Ивуар) это шедевры сенуфо, где большие статуи предков и предназначенные для предсказаний статуэтки свидетельствуют о высокой социальной роли деревянной скульптуры; это маски южных дан, классические, очень красивые, в чисто реалистическом стиле.

В центральных гвинейских областях, где живут аканы (Гана, Кот-д'Ивуар), это прекраснейшие статуэтки с мельчайшими деталями у бауле, а их маски порою абстрактны. В Нигерии это центр культуры Нок (500 г. до н.э. — 200 г. н.э.), которая благодаря знаменитым головам из терракоты поднимается до мирового уровня. На тысячелетие позднее возникает художественный центр в религиозной столице Ифе, средоточии собственного классического стиля, где работают с терра-

117

котой, бронзой, медью, камнем, придерживаясь натуралистической тенденции, которая достигает особенно высокого уровня в чувственном и идеализированном изображении голов в натуральную величину. В Западном Камеруне деревянная скульптура больших размеров созвучна архитектуре, следует отметить также сдержанную и спокойную пластическую уравновешенность у бамилеке и крупные щедрые кривые линии в женских изображениях у бамумов.

В Западном Конго можно выделить две крупные области: а) зона влияния пахуин, где в масках фангов бросаются в глаза овальные лица с прямыми линиями носа, подчеркивающими изгиб щек, переходящий в дуги бровей, и надо всем господствует большой лоб, контраст которому составляет нежная и печальная складка маленького рта; б) область Конго, где аристократическое и мемориальное искусство, развивавшееся начиная с древнего “королевства” Конго, открывает перед нами прежде всего вселенную магии, населенную двойственными силами, выраженными в скульптуре, ошетилившейся гвоздями, и в таинственных реликвариях с зеркалом. Если в скульптуре народа конго преобладает повествовательная сторона, то у теке очевиден контраст между скульптурой, где все еще подчеркивается некая пластическая живость, и замкнутым миром масок, переходящих порою в карикатуру.

В Центральном Конго (большая излучина р. Конго в Заире, в восточной части Анголы, в северо-восточной части Замбии) располагается один из наиболее богатых в художественном отношении регионов на всем континенте, который можно разделить на четыре сектора:

А. На востоке — в области искусства луба (Катанга, Касаи, Южное Киву, области древних держав Луба и Лунда) — скульптура основана на соблюдении пропорций человеческого тела, на криволинейной трактовке форм, выполняемой с большим изяществом и пластической точностью, на умелом

декоративном использовании причесок—все это результат интенсивного взаимовлияния между придворным искусством и искусством, развитым в деревне.

Б. В центре — области древнего государства Куба, или Бушонго (долины рек Санкуру и Лулуа до их слияния), — это подобный же симбиоз между аристократическим и народным искусством с оригинальными стилями, проистекающими из действительно важнейшей роли искусства в культуре куба, тогда как скульптура лулуа (Касаи) отличается изяществом и большим разнообразием декоративной техники (волосы, насечки), которая решительно преобладает над пластической стороной.

В. В области пенде, яка, суку и мбала (между реками Кванго и Касаи) художественные произведения составляют почти исключительно маски.

118

Г. В области лундачокве, местонахождении древнего государства Северная Лунда, в скульптуре, весьма оригинальной, любой малейший предмет искусно украшен и насыщен какими-то намеками, без сомнения связанными с ассоциациями или реальными образами, которые в прошлом имели точное символическое значение (подобная тенденция к декоративности позволила уподобить искусство чокве некоей разновидности африканского рококо).

Об африканской музыке мир говорит начиная с древности из-за той таинственной жизненной мощи, которая чувствуется в мелодии, в гармонии, но прежде всего в ритме.

Музыка также состоит из переплетения ритмических образов, больше того, ритм в ней способствует передаче образа, по крайней мере в той же степени, что и мелодия. Ее основная роль заключается не в самостоятельном исполнении, а в сопровождении ритуальных танцев и песнопений; в своей мирской форме она входит в коллективные театральные представления, в сельскохозяйственные работы, в гимнастические соревнования, в развлекательные вечерние тамтамы. Она никогда не является чисто эстетическим феноменом, а всегда средством выражения общности своих приверженцев, ритма танцующей общины, танцующего мира[4]. Ей несвойствен описательный или импрессионистский характер, она, не будучи сентиментальной, передает, подобно другим искусствам, чувства. Учитывая значение ритмических ценностей во всех формах африканского искусства, понимаешь, как ритм становится первостепенным среди составных элементов музыки. Африканец, по сути, существо ритмическое, в психическом и физическом смысле он — “воплощенный ритм”[5]: можно увидеть 4-5-летних малышей, выбивающих ритмы тамтама на каком-нибудь перевернутом кухонном горшке так, как если бы самым трудным делом для них было сбиться с ритма, т.е. ошибиться!

В африканской музыке ритм является абсолютным сувереном милостью божьей. Он одушевляет мелодию, которая свободно выходит за пределы своих

основных аккордов, производимых тамтамом или другими ударными инструментами, а если их нет, то хлопками в ладоши присутствующих или самими танцующими. Если мелодическое богатство африканской музыки признается без труда, то ее гармонические достоинства в прошлом отрицались многими: это вызвано главным образом использованием в ней тональных гамм и модальных систем, которые дезориентировали западное ухо и которые невозможно выразить нашими музыкальными нотными средствами; в действительности же выявляется, что гармония безупречна. Впечатление такое, словно присутствуешь при исполнении монофонических песно-

119

пений, поскольку никогда не поют в терцию или в сексту, но затем догадываешься, что речь идет о полифонии, осуществляемой за счет расширения и сокращения звука, где интервалы, так же как мелодические и ритмические рисунки, чрезвычайно неясны. Основной инструмент — тамтам. Это не аккомпанирующий ритму инструмент, так как он владеет также гармонией и может развивать самостоятельные мелодические фразировки; следовательно, на нем можно играть соло или с другими инструментами в самом настоящем оркестре. Ввиду того что его культурная и символическая роль намного превосходит роль простого музыкального инструмента, мы предполагаем отвести ему в конце этой главы особое место. С тамтамом могут объединяться другие инструменты в качестве аккомпанемента или контрапункта. В хоровой музыке тамтам дополняют такие инструменты, как маракас[6] и систр[7].

Напротив, более самостоятельное значение имеют некоторые духовые инструменты; “флейта”[8], гамма которой редко превышает пять звуков, дудка[9], чья гамма не превышает трех звуков, “прямая труба”[10], рог и некое подобие нашей “кавалерийской трубы”[12]; трубы способны воспроизводить максимум один или два звука (с интервалом в квинту). Дудки и “флейты” иногда объединяют в большом количестве, играющие на них вступают по очереди, создавая непрерывно мелодическую линию (Эфиопия, Восточная и Южная Африка, Конго); из 10 и 25 инструментов составлялись оркестры, звуковой диапазон которых охватывает две или четыре октавы. Трубы тоже можно объединить в оркестры звучащими в унисон парами, так что амплитуда звукового строя зависит от количества инструментов различной величины.

Переходя к самостоятельным инструментам или аккомпанирующим в пении, прежде всего нужно назвать санзу[13], чисто африканское изобретение. Она пригодна для свободных композиций чистой музыки, придерживающихся размеров исполнения, которые развиваются, используя ритмические вариации, поэтому данный инструмент наряду с тамтамом в высшей степени пригоден для виртуозного исполнения. Но один из самых известных и располагающих большими возможностями инструментов — это balafonte (ксилофон)', который по тембру приближается к органу, клавесину, спинету и пианино. Имеются также всевозможные струнные инструменты, их с большим или меньшим

основанием можно отнести к группе цитры[15], и, наконец, музыкальный лук [16], арфа[17], которая служит главным образом для ритмического аккомпанемента, а также арфа-лютня, или кора[18], распространенная во всей Западной Африке, чьи возможности, напротив, намного выше, поэтому она пригодна даже для полного сольного исполнения.

120

Африканская музыка подчиняется точным правилам, которые даже при отсутствии музыкальных нотаций являются предметом регулярного обучения, главным образом с помощью тренировки музыкальной памяти, например по случаю инициации,

Африке известны почти все жанры вокальной музыки, однако распространение хорового пения намного превосходит все остальные. Хор, как правило, бывает мужской или женский, но может быть и смешанным. Распространенной формой является ответное пение, когда основные хористы время от времени отвечают запевале или небольшой группе солистов (Гвинея). Способы подобного чередования значительно разнятся, так как африканцы используют все возможные комбинации: когда превалирует пение солиста, хор ограничивается повторением последних слов или запекает краткий рефрен, сводящийся иногда к одной-единственной ноте, подобной резкому вторжению. Когда же, напротив, преобладает хор, он развивает фразу солиста или поет какую-то строфу, совершенно самостоятельную и повторяемую до бесконечности, даже две различные строфы, которые чередуются более или менее регулярно. Хор иногда вступает до того, как запевала закончит свою фразу, накладываясь на нее или создавая для нее настоящую полифоническую оправу. Полифония может также возникнуть от разделения хора на два или три голоса и становится тогда, собственно говоря, гетерофонией, либо когда линии остаются строго параллельными (с интервалами в терцию, кварту и т.д.), либо когда они временами то расходятся, то сходятся друг с другом. Таким образом, одна терция может последовать за рядом кварт или одна секунда прервать цепочку терций, если только, наоборот, она не перескакивает к кварте. Учитывая большое число и регулярность подобных случаев построения пения, нельзя не признать очевидным преднамеренный умысел или тенденцию играть тембровыми различиями интервалов. Другими словами, неравномерность в разных частях композиции свидетельствует не об отсутствии умения, а скорее о весьма верном инстинктивном понимании того значения, которое может иметь малейшая нерегулярность, как это, впрочем, доказано в отношении асимметрии и синкопирования некоторых ритмов.

Индивидуальное пение существует лишь в качестве вышеупомянутой роли запевалы и в некоторых обрядах, где служитель должен петь соло, часто с добавлением “говорящих”, даже со вставкой целиком проговариваемых фраз; случается, что женщины исполняют колыбельные песни или поют во время работы или в ходе похоронных причитаний. Мирское пение в общем типично

для гриотов в Западной Африке и в исламизированных областях, где они часто выступают в

121

роли трубадуров европейского средневековья, распевая при дворах или, если они ведут странствующий образ жизни, при большом стечении народа хвалебные песни в честь своих покровителей и клиентов, исторические или легендарные песни, а также юмористические, сатирические. Они исполняются под скромный и сдержанный аккомпанемент какого-нибудь струнного инструмента, арфы или коры, либо небольшого переносного тамтама. никоим образом нельзя отделять африканское пение от того, что, собственно, считается естественным пением; по общему тембру оно, несомненно, очень отличается от арабского пения, а регистр женских голосов может быть очень высоким. К тому же в ритуальных или магических песнопениях зачастую используются вокальные шумы, мелодии, исполняемые с закрытым ртом, фальцеты, йодли (у пигмеев), свист и подражание голосам животных, но все эти особенности не нарушают норму. Портаменто, долгие глиссандо и хроматизмы часто прерывают регулярность пентафонного или гептафонного музыкального строя, причем первый распространен в лесных, второй — в саваннах областях.

Формы музыкального выражения и пения на континенте бесконечны и в значительной степени разнятся от одной этнической группы к другой, даже в одной и той же области. Рассмотрим, к примеру, некоторые смежные зоны Западной Африки. Возьмем Гвинею: в “танце огня” области Канкан женский хор, чередующийся с мужчиной-солистом под неистовые ритмы трех больших тамтамов и одного маленького барабана, обладает такой волнующей мощью, которая и впрямь кажется вырывающейся из звучащего пламени. А в легенде малинке Al Malissadio чистый, как из вибрирующего кристалла, голос солирующей женщины разливается в лирической протяженности, переходящей временами почти во вздохи. В танцах лесных народов, особенно у герзе, хоры поддерживаются сложными ритмами больших и маленьких тамтамов и различных аккордов, в которые порою вторгаются резкие и грубые звуки рогов из слоновьих бивней, создавая фантазмагорию тембровых контрастов, полную могучих магических чар.

Перейдем в соседние мандингские области: у малинке тотчас же вспоминаются часто исполняемые речитативы из эпоса о Сундьяте, основателе державы Мали. Время от времени они переходят в чудесные пространные хоры женщин, которые сопровождают солиста, повторяющего фразировки с вариациями, и все это в рамках широкого инструментального исполнения, из которого снова и снова торжественно выступает на какое-то время замолчавший солист. Нельзя не упомянуть и о тех оркестрах из нескольких кор (арфы-лютни), которые виртуозно состязаются одни с другими (Suba ni Mansaya)

122

или которые предлагают нам настоящие фортепьянные “сонаты” (Kaуга).

Передвинемся еще дальше на север, в сахель, в сторону Сахары:

вот где мы встречаем хоры и сольные песни сонгайских женщин из равных, но отрывистых и четких строф, чередующихся с разговорными фразировками; кантилены, состоящие из успокаивающей материнской благодати, сопровождаемые ритмическими ударами в ладони, то и дело прерываемыми инверсиями модуляции. Жалобное пение вначале кажется монотонным, однако вскоре обнаруживается, что кажущаяся повторяющейся мелодия богата непрерывными, едва заметными вариациями, которые раскрывают тщательность исполнения (Tamala). Еще более однородны в своей строгой метрике песни фульбе: длинные равные строфы чередуются у них с паузами той же длины, но с перемежающимися сюрпризами выразительных финалов или “репризами” в более высокой тональности; в других случаях они строятся из более коротких фраз, включенных в более длинные инструментальные мелодии четкой простоты. Это восхитительная монотонность, поскольку она представляет собой подлинное выражение древних эмоций пастухов-кочевников, тесно связанных культурными и человеческими узами с окружающей природой — громадными бесконечными просторами сахельских пастбищ с редкой, рассеянной в песках травой.

В песнопении Соре у фульбе-гуджита, посвященном воинам и красоте женщин и исполняемом в сопровождении тамтамов, струнных луков и легких флейт, иногда проявляются дальневосточные мотивы. В песне N'Nyago у фульбе Масины, посвященной Бубу Ардо Галло, знаменитому воину из Нене, эпопея разворачивается в быстрых речитативах, в вызывающих словесных перепалках, в жестких фразировках, в ритмах, передающих решительность и мужество. Или неистовое песнопение Segintore у фульбе Сено, которое передает нетерпеливые и неудержимые эмоции возвращения со стадами из дальних перегонов и радостную благодарность красивым женщинам, выбегающим встречать своих мужчин.

Таким образом, видно, что, как и в любом другом аспекте культуры, музыка и пение также ставят перед нами вопрос об “участии”. Сонгайская и фульбская музыка, родившаяся на бесконечных просторах, могла показаться монотонной только в том случае, если не слушать ее внимательно; но даже виртуозные пассажи скрипки Паганини, если им не внимать, если оставить их за пределами наших мыслей и чувств, тоже могут показаться монотонными, как и архитектура мелодий Баха. Следовательно, вопрос заключается просто в том, что-

123

бы слушать и “участвовать”, суметь душой понять те мощные и таинственные проявления стойкого человеческого рода, которые исходят от свободных просторов, подобно дрожащей дымке испарений, поднимающихся над раскаленными песками этого края. Только если уметь слушать и терпеливо ждать этого мига, на горизонте возникает мираж и перед нами предстанет оазис наших грез.

Танец среди всех прочих видов искусства кажется наиболее тесно связанным с африканской жизнью еще и потому, что он рождается из нее прямым и непосредственным образом, из каждого телодвижения, каждого жеста; движения и жесты музыкантов или даже работающих в поле людей уже являются почти танцем. Как и в случае с пением, групповой танец значительно преобладает над индивидуальным или парным танцем, который носит исключительно мирской характер, даже если его исполняют для какого-то обряда; пожалуй, это остаток когда-то группового танца. Сольный танец из-за своего показательного характера редок в сравнении с коллективным танцем. Случается, что танцовщицы одна за другой отходят на время от линии танца, однако исполняемые ими фигуры остаются одинаковыми и не выделяют их как солисток. Исключения из этого не составляет и часто встречающийся конвульсивный индивидуальный танец, поскольку он тоже быстро становится коллективным подобно нашей “заразе”, что вписывается в рассмотренную схему; впрочем, кажущаяся беспорядочность таких танцев скрывает в себе стереотипные фигуры несомненно притворного содержания, наводящие на мысль о комедии. Сексуальная сторона нередко проявляется в танцах, особенно женских, в форме движений и колебаний живота, но также и в смешанных танцах в виде коротких столкновений животами между рядом женщин и рядом мужчин. Однако образно выраженная сексуальная сторона всегда связана с обрядовыми сигнификатами плодородия и не перерастает в сладострастие, разве что в некоторых редких случаях “социальной” перестановки, где все тем не менее остается под строгим контролем ритуала (ср. гл. VIII, 63). Прямое проявление полового акта — всегда верное изображение природы как земного рая до первородного греха: например, маленькое, едва заметное движение лобка вперед, которым девушки-сомали завершают определенные танцевальные фигуры, выглядит полным женственной сдержанности и достоинства, чарующей чистоты.

Единственный индивидуальный танец, возможный в каком-то обряде, — танец маски, хотя чаще всего маски выступают в группе в одинаковых или различных персонификациях. Человек под маской может ограничиться тем, что сделает какой-нибудь шаг или какой-то угрожающий жест, причем костюм мешает заметить движение его

124

тела. Во всяком случае, шаг в хореографическом смысле этого слова (а также подъемы или фигуры) — это всегда маршевый шаг, существенный элемент африканского танца. Жесты диктуются аксессуарами одеяния (украшения, бубенчики), если только туловище не обнажено. В этом случае руки застывают в геометрическом рисунке, придавая танцу скульптурный вид, как при перемещении статуи (например, в момент торжественного выхода посвященных).

Идет или нет речь о масках, фигуры большинства групповых танцев исполняются на земле, и выбор места имеет по меньшей мере такое же

значение, как и сами фигуры. Танец, как правило, сопровождается игрой на тамтаме, но в некоторых случаях танцовщики сами образуют оркестр, взмахивая систрами или привязывая к рукам и ногам колокольчики, непосредственно соединяя таким путем шаги и жесты с этими портативными ударными инструментами. Когда танец направляется тамтамом, сложность соотношений между его ритмом и фигурами самого танца может привести к настоящей полиритмии.

О литературе—эпосе, легендах, рассказах—мы можем сказать, что вся устная литература (или какой бы то ни было другой термин, предназначенный отличать ее от чисто утилитарной передачи обычных сведений) является в конечном счете поэтическим творчеством, во всяком случае в широком смысле: и оно таково без сомнения, по меньшей мере, если мы примем в расчет его эмоциональное содержание, способ выражения в образах и метафорах, его природу, объем, красочность и богатство этих образов, которые передаются словами, лишенными эквивалента вне Африки, и являются подлинными “идеофонами”.

Если у всех бесписьменных народов устная речь представляет главный инструмент мышления, чувств и действия, то в Африке ритм придает ей ту полноту, которая позволяет ей подняться до высокого достоинства Слова. Это — Слово божье (т.е. ритмическая речь), которое создало мир. Это — проявление по преимуществу жизненной силы существа во всей ее полноте. Оно обладает магическим достоинством, потому что осуществляет межличностное и социальное “участие”, создает предмет, получающий название благодаря своему внутреннему свойству .

Согласно Л.С.Сенгору[20], лучше всего понять природу африканского ритма можно в поэме: он рождается не из чередования долгих и коротких слогов, но единственно из чередования ударных и неударных слогов, из сильных и слабых тактов (как в тамтаме). Следовательно, перед нами ритмическое стихосложение, так как стихотворение существует там, где ударный слог повторяется с одним и тем же интерва-

125

лом. Тем не менее главный ритм всегда остается ритмом не речи, а ударных инструментов, сопровождающих человеческий голос, или инструмента, который выделяет основной такт. По существу, налицо полиритм, нечто вроде ритмического контрапункта, который избавляет слово и стих от механической регулярности, порождающей монотонность. Таким образом, стих мелодичен и так близок к пению, что большая часть поэтических произведений на деле поется под инструментальный аккомпанемент либо без него. Когда публика принимает участие в исполнении поэзии, образуются две ритмические группы, что дает возможность двум ведущим — одному у декламаторов, другому у тамтамов—отдаться свободному вдохновению, постепенно наращивая на основной темп контратемпы и синкопы. К ударам публики в ладоши, к шагам и жестам декламаторов и игроков на тамтаме могут добавляться некоторые

словесные фигуры (аллитерации, параномии, анафоры), которые, используя повторение фонем и звуков, создают дополнительные ритмы, способные усилить впечатление от всего исполнения.

Говоря вообще, проза, когда она сдержанна и декламационна, ритмична уже сама по себе, она напоминает псалмы и монотонна, а поэтическое сочетание отличается от нее лишь более сильным подчеркиванием периодического ритма или систематическим повторением некоторых тонических сочетаний, образующих нечто вроде тональной рифмы, иногда содержащих аллитерации. Впрочем, следует отметить, что структура африканской фразы ритмична от природы, так как в отличие от индоевропейских языков, использующих логический синтаксис подчинения, африканские языки широко пользуются интуитивным синтаксисом сложносочиненного предложения и согласования. В предложениях более или менее одинаковой длины слова выступают в группах, каждая из которых имеет главное ударение[21].

Что касается жанров, то они различаются как по форме, так и по содержанию. Лирический жанр кажется наименее распространенным, тогда как сатира и элегия, особенно эротическая элегия, обнаруживаются повсюду, как и поэзия, сложенная по разным обстоятельствам. Эпический жанр, напротив, часто встречается лишь в обществах с сильно развитой иерархией или с государственной организацией (например, династическая поэзия Руанды или некоторые панегирические песни зулу), хотя есть и немало обществ с диффузной властью, развивших весьма упорядоченный национальный эпос, сохранившийся в основном благодаря стараниям тайных союзов. В исламизированных областях, естественно, нашло распространение религиозное пение, предназначенное для выполнения специфических ритуальных функций.

126

3. Символика статусов и ситуаций

“Имя” — это гораздо больше, нежели способ отождествления человека. Это первейший элемент информации о личности, поскольку в африканских языках слово “имя” нередко смешивается с понятиями репутации или авторитета (как в латинском *nomen*). Оно служит для того, чтобы определенным образом связать человека с обществом. Обычно имеется имя материнское и имя отцовское, тогда как официальное имя зависит от того, идет ли речь о матрилинейном или патрилинейном счете родства. Выбор материнского имени для новорожденного прежде всего диктуется обстоятельствами, сопутствовавшими зачатию или родам (протекание родов, дата, благоприятные или неблагоприятные обстоятельства, а также предзнаменования или сны), либо оно получается посредством предсказания. Напротив, выбор отцовского имени предопределяется семейным или социальным положением (предок, умерший родственник, здравствующий и влиятельный человек, от которых ожидается покровительство). Как правило, все носят также прозвище, чтобы избежать путаницы из-за омонимии; оно относится либо к физическим особенностям ребенка, либо к обстоятельствам, связанным с рождением или с семьей. У

некоторых народов Гвинейского залива имя такое сложное, что из него одновременно можно узнать пол, дату рождения, общественное положение, линидж, посвящение какому-то духу или предку, а иногда даже и прозвище. Наряду с известным всем именем имеется еще одно — “настоящее”, тайное, данное магом-колдуном, чтобы снискать благосклонность духов; его знают только родственники и собратья по тайному союзу. Существуют также “заклинающие” имена, даваемые, дабы устранить злую судьбу или злых духов[22], а еще насмешливые имена или, наоборот, имеющие целью утвердить личность (например, малобали на языке бамбара означает “тот, у кого нет стыда”).

От имен перейдем к категории прозваний, или наречений, которые, как в европейской геральдике, становятся стереотипами (эллиптическими, поэтическими, загадочными) и предназначены отождествить человека, группу, сверхъестественные существа и даже предмет, чтобы удостоверить их особенности, будь то ожидаемые или предполагаемые. Один человек может иметь много таких прозваний: одно — наследственное (от линиджа или клана), одно — присвоенное при рождении вместе с именем, другие — данные по случаю инициации, похвальных деяний, известных событий. Эти прозвания, находящиеся в сложных взаимоотношениях с пословицами и загадками, часто соответствуют какой-нибудь типичной музыкальной теме, составляю-

127

щей некий звуковой признак обладателя этого прозвания, что позволяет передавать на расстояние с помощью тамтама приметы людей или созывать их на церемонию.

Следующая подсистема посвящена скарификациям, которые, может быть, первоначально возникли, чтобы отличать своих в бою, и были предназначены для обозначения принадлежности к клану и племени или социального статуса, ранга, достоинства члена тайного союза. В этом смысле они обнаруживают тенденцию к обозначению постоянных или необратимых особенностей человека, но иногда они могут как-то указывать положение человека, прошедшего обрезание (и женщины тоже), положение дочери, жены или матери либо достигнутый возраст; в этом случае их постепенно добавляют по ходу жизни. Лишь изредка и второстепенным образом скарификации преследуют цели кокетства или любовных отношений (небольшие точки изогнутыми концентрическими линиями над половым органом у женщин лалья-нголу). В любом случае скарификации не следует путать с татуировкой, которую в Африке по эстетическим соображениям выставляют напоказ только женщины. Это самые настоящие шрамы, наносимые на кожу двояким способом: 1) насечки тонкими и короткими линиями (хауса), или длинными (батеке), или довольно широкими (бариба, бамбара, моей и другие народы в Западной Африке);

2) объемные насечки в виде рубцов в отдельных местах или графическими комплексами (бамилеке). Тот и другой способы могут быть представлены в виде

тщательно проработанных шрамов, которые покрывают обширные участки кожи, — настоящее проявление одновременно графического искусства и скульптуры (горельеф). Их наносят разными инструментами (железными иглами, кривыми ножами, традиционными треугольными бритвами), последовательно и не за один раз, для чего могут потребоваться годы, а сама операция довольно болезненна. Другие необратимые изменения на теле человека вызываются удлинением черепа у детей с помощью перебинтовывания (практикующееся среди мангбету), удалением верхних резцов (в экваториальном лесу) или нижних (западная саванна), спиливанием клыков или резцов (экваториальные и гвинейские области), растягиванием ушных мочек (женщины-кикуйю) или нижних губ (женщины района Кьябе в Чаде).

Одежда — в той мере, в какой она существует, — имеет только социальную или магического функцию, ибо при характерных для континента температурах она практически не нужна. Именно по этой причине наряду с полной наготой у обоих полов взрослых в древности в различных этнических группах (кабре в Того, кирди в Нигерии и

128

Камеруне, сара в Чаде, лоби и бириффор в Кот-д'Ивуаре, нуэры, шиллук и динка на Ниле) встречались народы, хотя бы и соприкасающиеся с первыми, которые были прямо-таки сверходеты, например вожди фульбе или канури: восемьдесят надетых одна на другую бубу, развевающиеся шаровары, прикрывающие одну или две пары штанов, плащ, плед, намотанный на каркас тюрбан, покрывало вокруг подбородка. Но даже и без подобных крайностей всегда остается в силе то, что, не говоря уже о функциональной наготе (купание, сон, труд, игра и некоторые обряды), одежда — явление социальное, признак авторитета и богатства. Одежда смешивается с изысканным одеванием и может даже иметь магические мотивировки различного происхождения. Для многих этнических групп *cache-sexe* в действительности превращалось в *montre-sexe** для украшения половых органов: соломенный футлярчик и красная шерсть, надеваемые на мужской член, использовались у сомба в Дагомее только за пределами деревни и для защиты от лесных духов, а у басари в Сенегале — только во время церемоний. Лоби в Кот-д'Ивуаре и Буркина-Фасо привязывали крайнюю плоть к поясу с помощью шнурка. Кроме того, в то время как одни женщины ходили абсолютно нагими, чтобы не препятствовать плодородным воздействиям земли проникать в тело (кабре, бамилеке), другие закрывали вход во влагалище пробкой в форме пениса (фали, маджингай) или же обвязывали половые органы красной лентой (бетьямбе) либо пользовались поясом из бисера с противоположной целью — защититься от проникновения враждебных, исходящих от земли сил. Формы украшений для половых органов менялись: от прикрывающих ягодицы шкуры или пучка листьев к двойному переднику из шкур или листьев, к полоске между ногами (из кожи, ткани, битой коры) — все эти виды одежды, отметим, в течение веков были общими во внутренней Африке. От полоски между ногами перейдем к шкурам у масаев и к шитой одежде — простой или с торжественными драпировками — в суданских

областях (штаны с курткой, просторные бубу с широкими рукавами) и к великолепным передникам (пань) подобно тоге в гвинейских областях. И все это с громадным разнообразием тканей, расцветок, рисунков, вышивок, покроев и манеры носить: окрашенные в красный цвет конголезские покрывала из коры фикуса или из рафии, суданские пледы из сшитых вместе хлопчатобумажных или шерстяных полос, гвинейские “тоги”, или кенте, из парчи (у йорубов и аканов), из “бумажного” бархата (у нупе), из затканного золотом шелка (Гана, Того, Дагомея, Нигерия). Известно,

* Игра слов: *cache-sexe*—приспособление для сокрытия полового члена; *montre-sexe* — способ его демонстрации. — Примеч. пер.

129

что черный цвет кожи больше, чем белый, подчеркивает расцветки и что он благоприятствует даже такому их сочетанию, какое в других местах было бы невообразимо. Определенное изменение в одежде, вызванное модой, проявилось в суданских областях уже в эпоху великих держав, чему благоприятствовал ввоз магрибинских и восточных тканей, а на побережье начиная с XVII в. как следствие контактов с европейскими купцами (осталась знаменитой изысканность “сигар” в XVIII в. на о-ве Горе у Зеленого мыса, описанная кавалером Буфлером).

Однако, тогда как во многих внутренних областях одежда остается верной обычаю и традиции, в других местах разнообразятся и усиливаются веяния исламской и европейской моды. Одежда представляет собой один из важнейших кодов обычая и социального общения. В той мере, в какой она развивается более тщательным образом, она по-настоящему создает социальное лицо человека не только для церемоний, но также и для повседневной жизни, предписывая индивиду его точное место в группе и отличая то общество, в котором он живет, от других. У ашанти в Гане различные элементы передаются уже в самих рисунках тканей из шелка и хлопка. Во многих местах отличительными признаками ранга могут служить шкуры животных (льва, леопарда), перья (орла, попугая, калао), нанизанные в виде ожерелья зубы некоторых диких зверей или когти хищных птиц.

Украшения тоже играют поливалентную роль: магической защиты, признака авторитета и богатства. Их делают из золота (например, медальоны аньи и бауле в Кот-д'Ивуаре), из серебра и меди; широко употребляются также бусы из стекла или из твердых пород камня (камень *aggrі*, сердолик, кварц), каури и других не имеющих стоимости предметов, таких, как зубы животных, раковины моллюсков, европейские пуговицы и т.п. Их носят по преимуществу на шее (ожерелья и медальоны), на запястьях, на руках, лодыжках (браслеты) и на уязвимых местах тела, т.е. там, где имеются выходные отверстия (серьги и палочки или кусочки кварца либо клыки леопарда, продетые в мочку ушей или в губы, вставленные в ноздри кольца, наложенные на губы кружки из дерева, металла, камня, кости, пояса из ниспадающих нитей бисера). Все они имеют двойное назначение: вызывать восхищение и устранять пагубные намерения

или влияния. У варега и в других высокоиерархизованных обществах с помощью украшений выделяют до шести-семи различных рангов. В бамбара ожерелья могут даже обозначать своей формой, расцветкой и материалом, из которого они изготовлены, призвание и мастерство в искусстве речи;

и таким же образом кольца, которые носят только мужчины (так как женщины, как известно, по натуре болтливы) и которые имеют раз-

130

ный смысл в зависимости от того, на какой палец они надеты: большой палец — символ силы, указательный — молчания, средний — красноречия, безымянный — терпеливого выслушивания, мизинец — способность положить конец спору. Украшения, как видим, больше служат знаками авторитета и ранга, нежели способом накопления богатства, и именно в этом качестве их выставляют напоказ во время религиозных и мирских церемоний, бережно хранят в семьях, часто у самого патриарха, который их распределяет среди членов линиджа в определенных случаях жизни либо навсегда, либо для пользования только в одной церемонии.

Украшение, обряд, символическое послание по-разному фигурируют и в раскраске тела с помощью веществ, обработанных такими растворителями, как пальмовое масло, растительное масло или попросту вода: например, для белого цвета используются белая глина, каолин, мука из маниоки, птичий помет, растительная зола; для красного — порошок из коры некоторых деревьев, растительные корни и соки, красные вши, латерит, цветные глины, семена биксы; для черного — порошок из древесного угля, обуглившиеся смолы, грязь темного цвета, сажа из очага, сок плодов гардении. В общем, красный цвет символизирует жизнь, здоровье, радость, силу, богатство, людей или вещи, подлежащие запрету, и поэтому употребляется для ускорения выздоровления больных или проходящих инициацию юношей либо в качестве последней почести покойному в траурном убранстве. Белый цвет может быть символом чистоты, света, неба, радости, сверхъестественных возможностей, так же как больных, мертвых, привидений, знаком траура и печали, но он может применяться и в чисто декоративных целях и служить для нанесения рисунков на черный фон кожи (сонге в Заире). Черный цвет может обозначать землю, мощь, мужество или же (у бамбара) нечистоту, мрак, печаль, конец тяжелой работы или еще (у банту) дурные предсказания, злой рок, смерть; он может иметь ритуальное значение, как у юношей-манджъя (ЦАР), когда во время инициации они имитируют боевую раскраску воинов, либо служить просто орнаментом в разнообразных и тонких рисунках у женщин-мангбету в Конго. Так, женщины-луба красятся в красный цвет в течение двух-трех лет, пока кормят грудью и не могут вступать в половые сношения. Мафра окрашивают охрой тело новорожденных, тогда как юноши-тонга мажутся белой глиной во время обрядов, предшествующих инициации. Белой золой пудрятся девушки-куаньяма в Анголе, когда готовятся к браку, а женщина-бира во время первой

беременности красится красной краской, добавляя в нее белую ароматическую золу.

131

Многие раскрашивают тело даже во время траура (буду, олемба, пенде, хуана); вдовы-дида в Кот-д'Ивуаре раскрашивают лицо и шею белой глиной, вдовы-бали делают это в течение целого года, тогда как ндики в Южном Камеруне раскрашивают только ноги; часто в белый цвет красят сам труп (луба, яка, нкуту, сонге); фульбе-бороро (Нигер), соревнуясь в мужской красоте, красятся красной, черной и белой краской. Раскраска лица порой может сама по себе заменить ритуальную маску, например у киси во внутренней Гвинее, у которых нет резьбы по дереву. И наконец, растирание всего тела просто растительным или пальмовым маслом, по возможности ароматизированным некоторыми корнями, придает интенсивный блеск и яркость черной коже (у мангбеле, мобади, мангбету и у многих других народов по всей Африке).

Раскраска может указывать на ранг, как у знатных лиц бали, которые обычно натираются красной краской, или же является просто выражением уважения и покорности, например у баква-калонджи и у каньока в Заире, которые, прежде чем предстать перед вождем, пудрят белым грудь и руки (и которые носят при себе для этой цели коробочку с пудрой). Наконец, раскраска может служить и для выражения особых взаимоотношений между отдельными лицами, например в танцах некоторых тайных союзов луба: по мере того как они становятся безудержными, мужчина и женщина с наступлением ночи могут подать друг другу знаки об обоюдном желании покинуть танцы с помощью цветного пятна где-то на теле. Если женщина-мангбету раскрашивает лицо, грудь или даже все тело в красный цвет, это служит формальным приглашением для избранного ею мужчины.

Прически, прежде всего женские, — это упорядоченные в сложную систему знаки, которые представляют собой настоящий язык: различные для девочки, девушки, молодой матери, для женщины, потерявшей сына, для вдовы. И здесь ничто и никогда не является случайным, каждая деталь имеет свое значение: если женщина-гереро из Намибии выходит в венце из оправленных в медь железных бусин, это означает, что у нее родился первый сын. В Руанде и Бурунди таким знаком будет служить кружок на лбу из соломы сорго или кукурузы, из мелкого белого и красного бисера и т.п. Женщина-диола из Гвинеи-Бисау заменит свой обычный пояс из стеклянного бисера поясом из травы и плодов. Прически фульбе, будь то женские или мужские, представляют собой настоящие произведения искусства.

Важное значение имеют положения и позы тела, жесты, которые усваиваются путем подражания или прививаются с детства, они входят в следующую подсистему. При обычном разговоре, а еще больше

132

при декламации выражение глаз, мимика лица, сопровождение жестами рук и ладоней выполняют роль языковой окраски, одновременно семантической и драматической (как это случается с некоторыми средиземноморскими жителями, например с неаполитанцами). Но к этой функции поз и положений тела следует добавить многие другие, связанные с этикетом, магией и условным сообщением. Простое похлопывание в ладони в зависимости от того, как оно исполняется, может нести более разнообразные известия, чем привычное рукоплескание или отбивание такта в хоровом пении, поэтому во многих языках различные способы хлопнуть в ладони обозначаются разными словами. У мусейе в Чаде неприлично показывать на человека пальцем или пристально на него смотреть, потому что это может означать попытку внушения или порчи, а выдерживать взгляд в глаза обычно служит признаком неуважения. У бамбара очень важно положение тела во время разговора: о вещах важных и торжественных говорят сидя, тогда как положение на корточках подходит для более коротких и случайных бесед. В разговоре нередко щелкают пальцами. У многих групп ква Гвинейского залива знаком дружеского расположения служит протягивание руки со скольжением вплоть до кончиков пальцев с конечным прищелкиванием.

Строгий этикет вообще управляет взаимоотношениями между различными классами: использование термина родства всегда служит знаком уважения; у тонга старшего по возрасту не называют по имени (говорят “отец” или “мать” либо пользуются именем отца или матери этого человека). Взаимное приветствие также весьма разнообразно:

нередко хлопают друг друга в ладони; у педи бьют себя в грудь, когда приветствуют группу, бьют себя по колену, склоняясь перед одним человеком; у сунгу в знак уважения делают вид, будто плюют на землю. Взаимные вопросы о здоровье разговаривающих и их семей обязательны повсюду в качестве составной части приветствия. Посторонним подобные церемонии могут показаться сложными, длинными и стереотипными. Вообще, по моим наблюдениям, во взаимоотношениях между людьми наличие или отсутствие принадлежности к одному и тому же клану или племени с самого начала определяет две различные степени:

родовая или племенная общность придает разговору тон романского “ты” или англосаксонского употребления собственного имени, даже если отношения прохладные, тогда как принадлежность к разным кланам или племенам требует романского обращения на “Вы” или англосаксонского употребления фамилии, даже если отношения близкие.

Каждый день, каждый час повседневной жизни приносят новые случаи межличностных и социальных отношений. Достаточно вспом-

нить о повседневной пище семьи. В ней нет той атмосферы походного военного бивуака, которая теперь часто отличает прием пищи в стольких бедных семьях в индустриальных обществах, слишком занятых, одержимых и сумасшедших,

чтобы спокойно есть. Тип социальной организации и магически-религиозной ценности и здесь дает полный запас символов, которые определяют формальные образцы поведения. Хотя еда всегда является общей, из одной и той же миски редко ' "едят руками" совместно мужчины и женщины, приобщенные или нет; иногда зять не ест в присутствии тещи. Часто, чтобы не нанести ущерб обществу, старики, больные и выздоравливающие дети, люди, временно нечистые (женщины, в период менструации или бесплодные, лица, которые нарушили какой-то запрет), едят отдельно. Пищу не потребляют с развязностью, поскольку она дар сверхъестественных сил и всегда означает как бы "причастие" в евхаристическом смысле. Во время обрядов и жертвоприношений, которые дают повод к общему празднику, между его участниками могут установиться такие связи, что их приравнивают прямо к отношениям кровного родства, которое запрещает брак. В любом случае с гостем всегда обращаются с особым почтением. Следует считать большой честью для европейца, если его допускают есть "руками" из одной миски с традиционной африканской семьей, и трогательна та любезность и ласковая забота, с какой хозяйка дома занимается то и дело тем, что выискивает в рисе лучшие кусочки мяса и отправляет их в миску, которая доступна гостям.

4. Церемонии

Мы можем перейти от общих и распространенных проявлений обычая к более торжественным, которые касаются всей общины. Прежде всего арена этих проявлений представлена деревней, средой одновременно человеческой и сверхъестественной, настоящей "приходской церковью": у нее есть собственная индивидуальность и имя, навеянное флорой, фауной, легендой, мифом или характером жителей. Деревня и прилегающая к ней местность воплощают длительный коллективный опыт, который восходит к незапамятным временам их прихода на эту территорию, когда в тесном союзе человеческой группы и ее главы с землей и с духами этого места возникли высокие и незыблемые права в пользу общины. Этот "habitat"* человек постепенно и терпеливо преобразовывал во всех деталях, благодаря чему каждая его сторона, каждая частность, каждый камень или дерево имеют свое название и

* Habitat — среда обитания (франц.).

134

свое значение. Разумеется, деревня не является ни вечной, ни неподвижной: она может переместиться вследствие переселения, может отделить от себя какие-то части или другие деревни вплоть до создания новой группы. О каждом из этих торжественных действий необходимо уведомить заранее, посоветоваться, получить согласие прежде всего у духов земли, а потом и у предка-основателя. Особенно деликатное религиозное действие представляет перенесение деревни: оно требует новых обрядов из-за изменения первоначальных условий. Деревня дает приют всем потомкам основателя и всем семьям, которые постепенно присоединились к ней, получив на это разрешение, но в любом случае пришедшие первыми всегда сохраняют превосходство в ритуальном плане.

Тенденция такова, что старое поглощает и ассимилирует новое, а индивидуальность каждой семьи и отдельного человека становится выражением общей истории, отмеченной первоначальными религиозными актами. Если бы не необходимость контактов с внешним миром, связанных с браками, рынками, участием в более крупных тайных союзах, в жизни государства, деревня была бы настоящей автаркической общиной в религиозном, социальном, экономическом и политическом отношении.

По всей Африке, каковы бы ни были исторические превратности, глава деревни и совет старейшин образуют основную политическую ячейку. Деревни представляют собой более или менее однородные комплексы, разделенные обычно на кварталы по кланам, кастам, этническим группам, а кроме того, на кварталы более поздних переселенцев или проживающих здесь чужестранцев. В ней представлены все социальные категории: земледельцы, животноводы или рыбаки, ремесленники, жрецы, маги, знахари, гриоты и сказители. Вся жизнь общины протекает в рамках деревни: рождения, браки, похороны, инициации, обряды, праздники, трауры, улаживание споров, воспитание молодежи, обсуждение планов, принятие и важных решений, и всех других, касающихся деталей повседневной жизни. Все это обсуждается в “общинном доме” путем бесконечных совместных совещаний.

Все наиболее важные обстоятельства жизни подчинены ритуальным кодам и точно разработанным условностям. В случае предстоящих родов они начинаются уже с беременности, периода, который подвержен определенным опасностям: так, у луба о подобном положении не говорят открыто, а прибегают к красочным иносказаниям (“она запуталась в лианах и должна терпеливо из них выбираться”, “она на верхушке дерева и должна оттуда осторожно спускаться”). Опасение перед злой судьбой или тяжелыми страданиями побуждает

135

женщину-вобе произносить во время родов имя настоящего отца, тогда как женщины-тонга, бамбара, бира в этом случае “исповедуются” повивальной бабке, которая соблюдает “профессиональную тайну”. Амба и бвези, напротив, делают это только тогда, когда предстоят тяжелые роды, а повивальные бабки-сусу в Гвинее расспрашивают роженицу помимо ее возможной неверности еще и о ее недругах и антипатиях, тогда как акушерки-луба, если возникают осложнения, должны знать, к каким родственникам она могла проявить непочтительность. Цель всего этого ясна: создать благоприятные условия для родов, душевное спокойствие и психическую разрядку. У конго, наоборот, муж в присутствии свидетелей должен признаваться жене, изменял ли он ей во время ее беременности, и в таком случае он должен очиститься.

Новорожденный входит в мир торжественно, с соблюдением табу и ритуальных действий. За этим следуют радостные крики женщин, поздравления от деревни, которая пополнилась новым членом, наречение сложным именем, а затем и другие церемонии и поздравления.

При заключении брака предлагаемые обычаем схемы столь разнообразны и многочисленны, что было бы невозможно упомянуть обо всех. Переговоры между линиджами могут быть долгими и длиться годами с бесконечными посещениями родственников и посредников, с последовательными шагами, которые требуют обдумывания, исчерпывающих совещаний среди заинтересованных групп, осторожных расспросов девушки. Равным образом долго продолжается и период помолвки, которая может произойти, когда девушке всего 10-12 лет или даже раньше. Юноша делает множество визитов вежливости родителям будущей жены, обязательно с подношением подарков и предложением услуг; особенно важное значение имеет первый подарок, который, если его принимают, означает начало помолвки. Девушка-бемба (сошлемся лишь на один обычай), обнаружив, что у нее впервые началась менструация, прячется в этот день в лесу. Догадавшись об этом, женщины из ее линиджа с песнями и танцами присоединяются к ней, а потом идут и кладут ветки на крышу хижины жениха; “танцы регул” могут длиться целый месяц. Чаще всего юноше позволяют посещать девушку только после помолвки; ей он тоже приносит подарки, которые становятся ее личной собственностью.

В день свадьбы невесту приводят к будущему мужу ее мать, друзья или те, кто станут доверенными лицами, и часто его мать передает ему жену. У тонга (приведем одну из множества схем) проходят три церемонии: в деревне невесты, по прибытии в деревню жениха, при отправлении в дом мужа. На первом этапе оба линиджа, собравшись

136

один перед другим, обмениваются любезностями, затем предостережениями, которые могут даже перерасти в оскорбления, но до какого-то хорошо контролируемого предела, очевидно чтобы придать своему союзу более определенный и откровенный, менее формальный характер. У многих народов, таких, как манде, и вообще у исламизированных празднества могут длиться много дней. Невесту с большой помпой сопровождают друзья, которые несут приданое, состоящее из одежды, украшений (иногда брусков золота, предназначенных для изготовления драгоценностей), и даже (у некоторых групп) ведут корову. У горан в Чаде девушку прячут среди занавесок величественного и очень высокого балдахина, установленного на верблюде и поддерживаемого в равновесии с помощью длинных лент, которые держат идущие пешком сопровождающие.

Более сложными и тщательными являются обряды похоронных церемоний. С мертвыми следует обходиться почтительно, поскольку они потом могут выступить против живых и отомстить за себя. Они принадлежат одновременно миру духов и миру живых, и нужно облегчить им трудный переход, чтобы они смогли там стать добрыми духами. В период между моментом смерти и окончанием траура длиннейшие обряды сменяют друг друга. Они начинаются с распространения ужасного известия, настоящей молнии среди ясного неба общественной жизни: вступает в действие тамтам, следуют живейшие

публичные проявления, отмеченные безудержным плачем и громкими причитаниями, особенно со стороны женщин, которые нередко развивают их в мелодии, ритме и гармонии музыкальных фразировок. У нсала-мбанда (йанси) громкие горестные вопли передаются из деревни в деревню; у мпфумо, напротив, воцаряется глубокое молчание и взрывы скорби происходят только в момент погребения. Эти громкие выражения печали могут проистекать из искренних душевных чувств, но могут быть и чисто формальными проявлениями скорби, т.е. “участия” в трауре семьи покойного. У некоторых групп женщины раздеваются и прикрываются лишь пальмовыми или банановыми листьями (бакени); некоторые бросаются на землю и катаются в пыли. У тио (подгруппа теке) после положенных причитаний имя покойного больше не произносится, так как оно должно поступить в “хранилище” имен линиджа, оставаясь там до тех пор, пока его снова не получит какой-то новорожденный.

Смерть должна быть несомненной (у эдо следует подождать несколько часов). Зовут людей, занимающихся погребением, оповещают родных и друзей, и каждый исполняет строго определенную роль на различных этапах церемоний. Тело выставляют во дворе перед хи-

137

жиной, на террасе, прикрытым, в лежачем или сидячем положении на срок, соразмерный с рангом покойного, порою даже на несколько месяцев (Конго). После этого срока труп окуривают ароматическими растениями и принимают меры для стока жидкости. У некоторых групп не предусматривается никакой особой подготовки трупа, однако в большинстве случаев помимо окуривания пользуются мазями или сразу же бальзамируют (у свази одновременно окуривают и бальзамируют; у сонгаев, хауса, джукун и других суданских народов бальзамировали только правителей). Поскольку смерть никогда не считается естественной (разве только у мусульман и христиан), следует постараться найти ее причину путем прорицания, вскрытия (чтобы обнаружить во внутренностях возможные признаки колдовства) или попытками оживить покойного на то время, которое необходимо ему для опознания виновного. У некоторых суданских народов, когда труп переносят к месту погребения, к нему могут обратиться с вопросами;

он отвечает на них какими-то движениями, заметными для тех, кто его несет, указывая в сторону человека, который мог быть причиной его смерти или зная ее; это влечет за собой необходимые обряды искупления и очищения.

До тех пор пока труп выставлен в доме, совершаются многочисленные обряды, такие, как причитания, восхваления, подношения жертвы, молитвы, танцы (часто в масках), и все участники совершают обильные жертвенные возлияния за счет семьи покойного. Тон этих проявлений не всегда обязательно печален: иногда в группе прорывается радость при праздновании вступления покойного в другую жизнь (“в другую деревню”, как говорят многие). В момент погребения труп заворачивают или в циновку, или в одеяло, или в шкуру, либо

его сажают в специальную урну (некоторые группы в Чаде), либо кладут в высеченный саркофаг (у нгата и других групп в Конго). Подобно обычаям, действовавшим во многих исторических обществах даже на Западе, погребение может происходить в самой хижине (у йорубов в Нигерии, у гун и фон в Дагомее, у эве в Того); в других случаях и по гигиеническим соображениям эту хижину, наоборот, оставляют полностью покойному, который, таким образом, может покоиться в своем доме (у луала в Заире), или же в доме хоронят лишь определенные части трупа, например ногти, волосы, череп, опорожненный и соответствующим образом обработанный (у педа и гун в Дагомее, у банджун и бамилеке в Камеруне), а также губку для мытья, которой пользовался покойный (у мина в Дагомее и Того). Однако в большинстве случаев погребение происходит за пределами деревни (у ашанти в Гане, у диола в Сенегале), на кладбище, вдоль тропинки, на пересече-

138

нии троп, внутри дерева (у различных групп в Восточной Африке). И равным образом, как и во множестве других цивилизаций, вместе с телом погребают некоторые предметы личного обихода: новые передники (ragnes), различные подарки, а также деньги (у мина в Дагомее и Того), калebasы и набедренные повязки для женщин, трубку и табак для мужчин (у мандара в Камеруне); у ашанти предметы кладут в красивые бронзовые сосуды. Кроме того, покойного снабжают пищей либо во время погребения, либо после него, периодически вливая в дыры и отверстия, проделанные в могиле, кровь петуха или барана, принесенных в жертву прямо на могиле или на алтаре, пальмовое масло или вино, просяное пиво, высыпая в них зерно, орехи кола. Могилу выделяют множеством способов: кучей камней (у лесных охотников для защиты от гиен), большими рогами от принесенных в жертву быков (у нуэров и шиллуков на Верхнем Ниле), глиняными сосудами, терракотовыми статуэтками (у ани в Кот-д'Ивуаре), резными деревянными столбами, мусульманскими надписями, христианскими крестами; могила может остаться неотмеченной и тайной.

Важнейшим ритуальным периодом является тот, который длится от момента погребения до конца траура. Он должен позволить обществу освоиться с вторжением сакрального в повседневную жизнь, т.е. “социализировать” явление смерти; следовательно, необходимо правильно установить его пределы, чтобы допустить либо все церемониальные действия для обеспечения покойному нового статуса, либо временное возобновление обычной жизни.

Продолжительность траура, как, впрочем, вся схема погребальных обрядов, зависит от значимости покойного, от его возраста, от возраста его детей, от пола, касты (у волофов в Сенегале всех хоронят в земле, однако гриотов кладут в баобабы, которые вовсе не такие уж крепкие и могучие деревья, как кажутся, а внутри полые). Наконец, она зависит и от средств семьи, так как издержки на жертвоприношения, подарки присутствующим, возлияния, включая орехи кола и простое пиво для поддержания настроения, могут быть огромными.

Период траура может длиться месяцы, год или несколько лет. Это период, когда жизнь замедляется, затухает под торжественной властью события.

Многочисленные запреты касаются вдовы, но также родни, клана, иногда всего населения: бреют голову, не стирают больше одежду или воздерживаются от половых сношений (камба в Кении и многие другие группы) либо все это вместе. И еще больше, когда умирали крупные жрецы, вожди или правители. Равновесие всего общества особенно оказывалось под вопросом в случае смерти правителя. В Дагомее вплоть до дня погребения останавливалась вся

жизнь: больше не зажигали огня, не ходили за водой, не мололи зерно, не ели мяса, не мылись, не вступали в половые сношения и даже не сидели на табурете. Освобождались силы, которые правитель упорядочивал и подчинял себе: они делали дозволенным сведение крупных счетов, одна месть сменяла другую. Но вот вскоре вмешивались могущественные обряды, чтобы вновь обуздать эти силы и восстановить порядок в мире и в обществе. Однако, оставляя в стороне эти особые случаи, общим остается правило, согласно которому разнообразие и сложность погребальных обрядов, и прежде всего очищения, преследуют высшую цель — вернуть отвагу и мужество живым, которые на какое-то время оказались опечалены, подавлены, ослаблены вторжением смерти.

Мы взяли в качестве примера три важнейших момента жизни: рождение, окруженное биологической тайной; брак, опору союзов и социальной организации; смерть, которая, будучи переходом из одного мира в другой, больше какого бы то ни было другого события закрепляет связь между естественным миром и миром сверхъестественным, куда постепенно переходит все человеческое общество. Остается четвертый важный момент, а именно официальное посвящение юноши в члены общества, но об инициации разговор пойдет в соответствующем месте. Во всяком случае, замечено, что все жизненные события, значительные с точки зрения символики, опираются на “церемонии”, где преобладающий религиозный элемент (ритуал) тесно и по-разному ассоциируется с элементом гедонистического и художественного оттенка (праздник, развлечение, представление).

Эти проявления всегда и исключительно коллективны, поскольку все принадлежит группе и деревне, все представляет собой социальный факт. Впрочем, и в этих случаях социальный компонент выделяется среди прочего в аспектах простого “этикета”, “церемониала”, сочетания которых настолько богаты и разработаны в своих живых -и активных символических проявлениях, что порою составляют конкуренцию манерам при прежних европейских дворах или балам Парижа и Вены периода Belle Epoque*. В любой точке громадного континента организация церемонии способна тотчас изменить всю обстановку: какое-нибудь поселение в саванне или в лесу, одиноко дремлющее среди нетронутой природы, может в течение одного часа как по волшебству заполниться десятками или сотнями ярко разодетых мужчин, женщин,

музыкантов, танцоров, ударников на тамтаме, ряженных в цветастых одеждах, как если бы речь шла об огромной сцене в термах Каракаллы в Риме, когда она в мгновение ока наполняется толпой

* Belle Epoque — период европейской истории с начала XX в. до первой мировой войны (франц.).

140

статистов, которые во втором акте “Аиды” влекут колесницу Радамеса, одержавшего победу над эфиопами,

В этих танцах украшение, одеяние, движения, позы часто напоминают животных, и танцоры подражают их повадкам. Следует, однако, отметить не только ритуальные моменты (в частности, иногда тотемического характера), связанные с подобными намеками на тех или иных животных, но и общее отношение человека к животному, столь глубоко отличающееся от нашего. Животное — это не низшее создание, поставленное на службу человеку, обреченное потакать чувству гордости и тщеславия высшего биологически и духовно существа, служить ему в качестве подопытного животного в научных исследованиях (в нацистских лагерях это проделывали на самом человеке!), быть объектом глупого человеческого любопытства в зоологических садах, подвергаться систематическому истреблению для удовлетворения инстинктов, которые стыдливо именуются “охотничьими”, или, наконец, превращаться в пустую забаву, подобно манерным *caniches** или тем дорогим и жеманным кошкам, которые никогда не видели мыши. Для традиционной Африки животное — это создание, щедро одаренное от природы, лучше человека приспособленное к естественному миру и в более непосредственной и доступной форме связанное с миром сверхъестественным.

Если постараться вспомнить все, что говорилось об изобразительном искусстве, музыке, пении, танце, одеянии, уборе, раскраске, то можно получить лишь слабое представление о великолепной сцене, которая открывается перед ошеломленным взором путешественника, когда мужчины и женщины целой деревни сходятся вместе, не просто одетые и убранные, но, точнее говоря, изысканно одетые по случаю церемонии, праздника или коллективных танцев: например, большие праздники, на которые один раз в год собираются разбросанные кланы кочевников фульбе-бороро Нигера, или танцы коньяги в Гвинее, где господствуют огромные нашлемные гребни мужчин, величавые круглые султаны из павлиньих перьев — великолепные проявления мифической мощи и красоты.

5. Язык

Однако в теме межличностных и социальных взаимоотношений, которые получают конкретное выражение в обычае (чтобы завершить описание огромного разнообразия способов символических связей),

* *Caniche* — пудель (франц.).

теперь уместно приступить к рассмотрению более точной и прямой системы общения, которая выражается в слове и в языке. Подсистема языка столь важна, что лингвистика в наши дни считается привилегированной вспомогательной дисциплиной в культурной антропологии, поскольку она способна внести прояснения во многие стороны жизни общества.

Языки Африканского континента на основе их фундаментальных лингвистических структур, т.е. морфосинтаксических и лексических критериев, Гринберг классифицировал по четырем большим группам, каждая из которых включает определенное количество подгрупп и восходит к одному из четырех “праязыков”, каковые, возможно, возникли 5000 лет назад, и примерно к 37 языкам, которые якобы существовали 2000 лет назад. Эта классификация, включающая 730 языков, может служить в качестве первого приближения, так как в действительности общее число языков и диалектов (а провести различие зачастую не так-то легко) равняется примерно 1200; нередки случаи сомнительных классификаций или оспаривания некоторых выводов Гринберга. Зоны распространения этих языков довольно неодинаковы и могут охватывать от 10-20 миллионов до нескольких сот человек. Такая лингвистическая мозаика приводит к тому, что подавляющее большинство африканцев знают или понимают помимо своего еще один или несколько языков, этому способствует также существование некоторого числа “лингва франка”, таких, как суахили, фуль (у фульбе, или фулани), бамбара (в его торговой форме, свойственной диула), торку, или арабский язык, в Чаде и т.д. Большая часть африканских языков отличается значительным лексическим богатством в сравнении с требованиями традиционной культуры, что в какой-то мере компенсирует менее развитую морфосинтаксическую структуру (немного похоже на то, как высокое морфосинтаксическое и литературное развитие французского компенсирует лексическую бедность этого языка в сравнении с другими европейскими языками). Другими словами, если для наших языков перевод с традиционных африканских и на африканские языки остается трудным и приблизительным, сами они располагают всеми средствами для точной передачи мысли, и нередко на весьма богатом и красочном уровне. Иногда какой-то предмет может обозначаться 10 или 20 различными существительными в соответствии с его формой, весом, объемом или цветом, крупный рогатый скот — по возрасту, полу, шкуре.

Язык может выполнять определенные индивидуальные специализированные функции, либо информативные, либо посреднические. Говоря об информативных функциях, назовем знаменитых гриотов,

которых можно разделить на “профессионалов” (когда они состояли на постоянной службе у какой-нибудь высокопоставленной семьи, у вождя или у правителя); “независимых” (когда они предлагали свои услуги, переходя с места на место, в том числе по случаю семейных или общественных

церемоний); “сопровождающих” (когда в их обязанности входило сопровождение при перемещении некоторых важных лиц). Но существует и множество других подобных функций языка. Большое распространение получили “публичные глашатаи”, которые голосом разносят важные сообщения (как в европейских городах вплоть до прошлого века), и специалисты по передаче известий с помощью тамтама. При некоторых дворах правители имели в своем распоряжении герольдов, сказителей, шутов, гриотов—хранителей истории, гриотов-комедиантов и даже настоящих агентов по сбору сведений среди населения; роль центра по сбору информации нередко выполняла главная жена правителя.

Посреднические функции выполняли и другие категории лиц: царские гонцы, брачные сваты и поверенные, посредники в частных спорах и в общих конфликтах, а в более поздние времена “публичные писцы”, функционирующие во всех деревнях, так же как и на рынках (и здесь сходство с обыкновением, весьма распространенным в той же Европе вплоть до прошлого столетия). К ним добавляется довольно обычная роль “рупора”, т.е. человека, который не ограничивается, как у нас, сообщением от лица отсутствующего начальства, а громким голосом повторяет то, что тихо произносит присутствующее начальство (вождь, жрец и так вплоть до деревенского главы или патриарха), а затем в обратном порядке передает ответы, и это даже в случае, если оба собеседника говорят на одном и том же языке. Такая система общения, возможно, отвечает магическим требованиям, поскольку речь какой-либо священной особы может оказаться опасной, если ее услышат непосредственно уши непосвященных, либо служит практическим целям, например чтобы не вынуждать начальство напрягать голос, а быть услышанным или облегчить понимание, дать ему время для обдумывания или обеспечить лучшую мнемоническую сохранность содержания беседы.

Этими категориями типичных и характерных лиц, которых можно считать специалистами в межличностных и социальных взаимоотношениях, далеко не исчерпываются все инструменты системы традиционных связей. Феномен “участия”, неизвестный нашей культуре, приводит к тому, что в действительности все общество активно включено в социальные связи в лице каждого из своих членов, который всегда в одно и то же время является отправителем, получателем и организатором

143

ром доставки известий. Традиционной Африке неизвестно западное понятие человеческого существа в качестве исключительного объекта информации, т.е. пассивного приемника: толпа, публика, партер, масса. Социальная интеграция такова, что никогда невозможно представить себе тот типичный для индивидуалистического общества “диалог глухих”, в котором каждый занят собственными проблемами, испытывая безразличие. В традиционной Африке благодаря социальному опыту участия каждый оказывается постоянно по уши погруженным в социальную связь, которая представляет для него одновременно

источник информации, обучения, практической пользы, любопытства, свободного проявления своей личности, развлечения, радости, короче—жизни. Это относится как к крупным событиям и к большим делам, так и к любой мелочи повседневной жизни.

Я остановил машину на перекрестке двух троп, в 600 километрах от побережья, где стояло несколько хижин. Небольшая группа людей

собралась у моего автомобиля, и через 30 секунд произошел такой диалог.

— Есть новости? — спросили меня.

— Я правильно еду в Канель?

— Да, в ту сторону. Что еще?

— Где деревня Оннторбе?

— Там, далеко внизу.

— Нужно сказать Пейнда Ханн...

— Кумба Ханн?

— Нет, не Кумба, а Пейнда Ханн.

— Пейнда? Той самой, у которой сын поваром в Дакаре?

— Верно, ей нужно сказать, что ее сын приедет в следующем месяце.

Сказано—сделано! Это известие наверняка будет получено еще до вечера. Таким образом, любая новость может проделать за день 600 километров, быстрее, чем дойдет письмо из Рима в Неаполь, — и даром. Встречаются и загадочные вещи: я выхожу из конторы, еду обедать и говорю водителю: “В твоей деревне, дорогой, будут бурить скважину на 350 метров, это уже согласовано со службой водного хозяйства”. На следующий день, ранним утром, в деревне уже знают о скважине: прошло часов 20, расстояние равно 670 километрам! Это

два дня пути рейсовым автобусом, нет ни телефона, ни телеграфа, почта идет неделю.

Социальная связь действует повсюду от зари до зари: в семьях, между деревенскими линиджами и кланами, между деревнями, на работе в поле, на рыбной ловле между одной пирогой и другой, на

144

вечерних посиделках, по ходу церемоний и праздников, на тропах и вдоль больших дорог. Узлами этой большой сети служат перекрестки трех или четырех больших дорог, где всегда найдутся покривившиеся лавчонки торговцев разными товарами, небольшие рынки и останавливающиеся там люди: например, в Сенегале, за пределами Зеленого Мыса на перекрестке за Барньи, где разделяются дороги, идущие на север (Сен-Луи) и на восток (Диурбель, Матам), с одной стороны, а с другой — на юго-восток (Кедугу) и на

юг (Зигиншор), можно за несколько минут узнать все новости о жизни страны — политические, экономические, а также слухи из столицы и из городов внутри страны.

Мы уже говорили об ограниченной роли традиционных рынков в системе распределения благ и о преобладании в ней социального и культурного элемента по сравнению с экономическим. Так какова же цель этих повсеместных рынков, собирающихся в саваннах и лесах каждые несколько дней, согласно обычаям, если там обменивают так мало товаров? Это происходит потому, что в действительности на этих рынках обмениваются скорее слухами, нежели товарами, поскольку там завязываются связи между людьми, улаживаются все межличностные и социальные взаимоотношения, там собирается общество! Это потому, что традиционный рынок представляет собой как бы легкие социальных связей, опору обычая, отправную точку взаимоотношений в той жизни, которая в другое время протекает разрозненно и рассеянно в дальних и труднодоступных деревнях, если не в нескольких хижинах какого-нибудь отрезанного зарослями линиджа. Многочисленные неэкономические функции рынка соотносятся прежде всего с теми выгодами, которые проистекают из возможности собрать много народа в одном месте и в обстановке, поддающейся регулированию. Следовательно, рынок—это центр официальных сообщений властей (с формальным или неформальным уведомлением);

средство политического и фискального контроля со стороны властей, которые с помощью обмена защищают установленный институт; место исполнения судопроизводства, обычно производимого тут же (принимая в расчет, что истцу легко встретиться с ответчиком); место коллективных религиозных манифестаций; место, где пользуются случаем для всеобщих мирских праздников и танцев; место любовных встреч и встреч для матримониальных переговоров; здесь же встречаются знакомые и родные (особенно если учесть, что в Африке женщина обычно живет в доме мужа, даже в случае матрилинейной системы родства). За вереницами продавцов и покупателей зерна, зелени, фруктов, клубнеплодов, орехов, сушеной рыбы, муки, горького перца, глиняной посуды, тканей, циновок и разной утвари располагаются

145

портной со швейной машиной, который сошьет тебе бубу, лекарь-самоучка со своими травами и кореньями, святой “анимист” или мусульманский марабут в роли мага, исповедника, психотехника, психоаналитика. Но здесь, позади либо перед деревянными лачугами или под деревьями — соседи, отцы, матери, родственники, сваты и посредники еще больше заняты обменом женщинами, заключают помолвки, браки, договариваются о брачных возмещениях, займах, улаживают разводы, долги, ссоры, даже прибегая к услугам магии (вызвать влюбленность, защититься от несчастья). Три четверти социальных отношений начинаются и заканчиваются в день и на месте проведения рынка.

Над всей этой многообразной общинной жизнью Африки господствует тамтам, настоящий повелитель континента, один из столпов единства его культуры, одновременно главное средство общения с невидимыми существами, музыкальный инструмент, преобладающий на церемониях, в хорах, в ритуальных и мирских танцах, средство для передачи новостей между общинами, от одной деревни к другой, на сотни километров. Согласно одному мифу догонов, тамтам появился на земле раньше всех других видов художественного выражения, поскольку в руках культурного героя он был инструментом молитвы и тем самым поэтического ритмического слова. Его ритмы служили выражением космических сил и позволяли тому, кто им пользовался, принимать участие в созидательном деянии бога. По всем этим причинам тамтам является живым, наделенным собственной индивидуальностью предметом, внушающим почтение и страх: главный тамтам у мвами, верховного правителя, в Руанде приветствовали, ударяя трижды в ладони, как это полагалось делать по отношению к самому мвами, и в его честь горел вечный огонь, а сам язык свидетельствовал, насколько тамтам считался проявлением и символом самого правителя (государь передает тамтам = государь умирает; сын тамтама = правитель царской крови; съесть тамтам = прийти к власти; мирный тамтам = спокойное правление). И этой символической властью тамтам обладает независимо от того, из какого материала он изготовлен.

Самым древним типом чисто африканского происхождения был, по-видимому, тамтам с единственной мембраной или шкурой, натянутой лишь с одной стороны резонатора. Этот последний (почти всегда со всевозможными украшениями) делают так, чтобы можно было его поставить прямо на землю (Кот-д'Ивуар, Камерун) или как вазу на деревянную резную подставку либо на целое сооружение в несколько ярусов из резных фигур (Гвинея, Габон, нижнее Конго). Но по всей Африке существует также разновидность тамтама с двумя мембрана-

146

ми (типа барабана). Сделанный из ствола дерева резонатор может быть правильной цилиндрической формы, в форме песочных часов, перехваченных в средней части, в виде бочонка, чаши, усеченного конуса, яйцеобразной, полусферической (литавры). На тамтаме с одной шкурой основание резонатора может быть открыто или закрыто либо установлено на четырех ножках. Шкура должна быть натянута как можно туже, потому что высота звука зависит от размеров резонатора: небольшой резонатор — высокий тон, большой — тон низкий (и только небольшие тамтамы в форме песочных часов имеют различные тоны). Во время больших церемоний используют несколько тамтамов различной тональности, при этом один музыкант может играть одновременно на двух или на трех.

Другой тип тамтама делается целиком из дерева; во многих регионах он существует по меньшей мере начиная с XVII в. Его используют главным

образом в ритуальных целях, но и для передачи новостей на большие, в 20-30 км, расстояния, а у некоторых больших “царских” тамтамов звук разносится на 40-50 км. Его делают из ствола столетнего дерева длиной более 3 м и диаметром свыше 1 м, выдалбливая внутри и оставляя прямую расщелину с “губами” (края различной толщины и с неодинаковой длиной изгиба) или с “языками” (края с прямоугольным выступом, который служит местом удара). И “губы” и “языки” могут быть настроены по-разному и издавать звуки с интервалом примерно в терцию или в кварту. Попарно или в группе из трех можно играть только на тамтамах с “губами”, производя на них звуки с интервалом короче одной октавы (Верхняя Гвинея, р. Убанги), но если в Восточной Африке собираются “царские” оркестры вплоть до 15 инструментов, то их диапазон может простираться от низких до высоких тонов.

Фразировки тамтама основываются как на контрасте высоких и низких тонов, так и на сочетании различных ритмов. Удары выполняются обеими руками (ладонь, пальцы, кулак), а высота тона зависит от места самого удара (середина, края). Можно играть также палочками или молоточками либо одной палочкой и одной рукой одновременно. В зависимости от формы и размеров, а также от веса на тамтаме играют стоя на ногах, сидя, присев на корточки или на ходу. При любом способе типология тамтама не исчерпывается его двумя вышеназванными разновидностями: есть тамтамы с резонатором из меди или серебра (Эфиопия), тамтамы-ксилофоны с двумя или тремя полотнами, тамтамы с водой (круглая чаша калембаса, опрокинутая на водную поверхность в каком-то сосуде), чаши калембас, упирающиеся в землю (Нигер, Мали), глиняные сосуды-тамтамы (болиа, ибакэ, эконда, некоторые группы в Дагомее, ибо в Нигерии), тамтамы с трением (по ним бьют палочкой с метелкой), и, наконец, если уж к тому вынуждают обстоятельства, для этой цели подходит любая кухонная кастрюля.

С помощью тамтама можно передавать целые фразы, оповещая о самых торжественных событиях общины, таких, как рождения, браки, кончины, обряды инициации (в былые времена военные сигналы и сведения о враге), указания о возвращении стада, созывы на собрания, охотничьи и рыночные новости и, наконец, какие-либо распоряжения от деревни к деревне на огромнейшие расстояния. Пользование этими кодовыми сигналами требует знания дела. Оно состоит в обозначении тонов разговорной речи таким образом, чтобы их можно было отличать друг от друга путем очень четких противопоставлений их высоты и интенсивности, а точнее, воспроизводить высоту тона и длину различных слогов и при случае групп согласных и гласных с выделением эмфатической интенсивности этих последних и с надлежащей паузой между периодами. Эти мелодические схемы организуются с помощью ритмов в зависимости от величины музыкальной длительности, простой или раздробленной (простая восьмая, восьмая с одной или двумя паузами и т.д.). В том случае, если два слова или две фразы имеют одинаковую тональную структуру, это препятствие обходят, прибегая к перифразировкам, уточнениям и повторам, которые разбивают подобную одинаковость для выражения,

например, такого текста: “Завтра [когда новое солнце будет высоко] прибывает вождь [вместо имени используется принадлежащее ему наречие] из деревни... [условное наименование тамтама]. Прибывает также брат, который живет в лесу с деревьями, которые идут на постройку пирог”. Этому предшествуют и за этим следуют сигналы начала и окончания, имена передающего и адресата; все это, несмотря на быстроту ударов (четыре-шесть в секунду), заметно удлиняет послание, доводя его без труда минут до двадцати, как бы мало ни требовалось сказать.

Однако какое-то время уходит на перечисление наречий и наименований лиц и деревень, условных типических фраз, установленных для вызова какого-то вождя, для обозначения приближения чужаков, кончины, тревоги и т.д.

Например, было замечено, что некоторые символы являются общими для всей Африки: три резких удара (внимание, опасность, тревога), два резких и коротких удара двух тамтамов или более (присутствие вооруженных людей, воинов), два глухих и низких удара двух тамтамов или более (смерть вождя). И в заключение, не существует кода, подобного азбуке Морзе, и тем не менее с помощью тамтама, этого “телефона Африки”, можно передать любое сообщение, не исключая и истории какого-нибудь клана. Еще в июне

148

1971 г., когда в Сенегале Комитет ООН по экономическому сотрудничеству отпустил 2 миллиарда франков (7 миллиардов лир) для возмещения 185 000 главам семей, выращивавшим арахис, убытков, вызванных ужасной засухой (по таксам, которые менялись в различных местностях в зависимости от установленных размеров бедствия), я мог убедиться, как некоторые отдаленные деревни получили с помощью тамтама сообщение о месте выплаты с указанием числа, часа и таксы на засеянный гектар. Это факты, в которых нет ничего экстраординарного. Система социальных связей до такой степени эффективна и разработана, что в любой, самой изолированной местности Африки можно за несколько часов созвать все население десятка деревень, разбросанных в радиусе десятков километров.

В саваннах и в лесах громадного континента повсюду слышится тамтам (кроме периодов запрета). Однако иногда случалось так, что мне не удавалось его обнаружить, и одно время, как я думал, это было вызвано переменчивой игрой ветра на расстоянии. Сколько раз я понапрасну искал его в ночи, двигаясь в автомобиле в том направлении, откуда, казалось, слышатся его ритмы, чтобы затем удостовериться, что они идут с противоположной стороны, с того места, откуда я уехал. Я поворачивал назад и, прислушиваясь, глушил двигатель, и опять оказывалось, что звук идет с другой стороны. Когда же я попытался поехать еще и туда, то убедился, что ритмы не только не приближаются, а даже удаляются. Мне пришлось признать: тамтам в жаркой африканской ночи слышен даже тогда, когда он молчит. Он слышен действительно, несмотря на царящую тишину. Ведь это голос Африки. И когда в тамтам не бьют руки живых, его сотрясают души мертвых, души предков.

ГЛАВА VI Мораль как воплощение цивилизации

1. Предварительные замечания

В этом разделе, посвященном накоплению и передаче традиционного знания, рассматривается мораль в самом широком смысле этого слова, т.е. система ценностей, связанных с выбором людей в пользу тех проявлений, которые признаются достойными беспристрастного одобрения. Она проявляется в определенных конкретных формах поведения или по крайней мере в стремлении признать их по принципиальным соображениям. Речь идет о ценностях, объединяемых отличительным признаком, который поддается таким определениям, как “хороший”, “добрый”, “справедливый”, “должный”, в отличие от противоположных им. Во всяком случае, это признак, который оценивается по присущему ему значению (“добро в себе”), а не в качестве средства для достижения других ценностей.

Слово “мораль”, взятое в своем наиболее широком толковании, может включать три различных поля исследования: мораль как система норм поведения, порожденная культурой (естественная мораль), обществом (общественная мораль) и личностью человека (индивидуальная мораль); мораль как система образцов поведения, связанная с непосредственной практикой мыслящего рассудка, т.е. в качестве “нравственной философии”, которая в традиционной Африке соединяется с понятием “мудрость”; мораль, непосредственно связанная с религией. Поэтому в данный раздел мы включаем и религию, подходя к ней как к человеческому феномену, имеющему свое собственное измерение, поскольку мы считаем, что попытка ограничиться исключительно его социальными аспектами привела бы к неприемлемо ограниченным выводам. В самом деле, социальная действительность (если только ее не истолковывать в органических [дочеловеческих] понятиях) не может не содержать в себе индивидуальную реальность отдельного человека, которая заключается не только в его базовой личности, созданной культурой, но и в его “подлинной” личности, способной к самосознанию и автономной созидательной деятельности, а следовательно, и к постижению трансцендентности и

150

установлению отношений со сверхъестественным и божественным миром в качестве прямого, личного и внесоциального духовного опыта. Мы отдаем себе отчет, что подобную позицию разделяют не все, однако, со своей стороны, не чувствуем возможности ограничиваться кругом узкой “научности”, характерным для тех кратких мгновений человеческой истории, в которые мы живем. В конце концов тот же самый опыт наших дней показывает, что религиозный дух человека, даже когда его гонят в дверь, возвращается через окно в виде мистических приемов, выработанных так называемыми атеистами в форме конкретных культов личности либо абстрактных культов общества или класса, как это, например, происходило во время Французской революции с ее культом Разума.

2. Этика

Оставим в стороне некоторые формы, имеющие фундаментальное значение для жизни и сосуществования людей и, следовательно, общения в любом обществе, и обратимся к другим, принадлежащим к понятию добра и зла, справедливого и несправедливого, которое свойственно любому обществу в данный исторический момент.

Мы можем попытаться уловить характерные особенности африканской морали сначала в функциональных соотношениях между моральной жизнью и социальными структурами, а затем в некоторых наиболее характерных моментах этики африканской цивилизации. Что касается первого пункта, то традиционная Африка в общем развивалась вокруг двух прототипов социальных структур: это патриархальные, т.е. сегментные, общества, доходившие до уровня клановой и племенной организации, и харизматическая теократия с организацией государственного типа, но все это с различными переходными формами между двумя прототипами, которыми на протяжении истории во многих регионах отмечалась эволюция от одного типа общества к другому.

В патриархальных обществах преобладающей этической схемой является так называемая “традиционная нравственность”, основанная на традиции, на обычае со склонностью к повторяемости. Она облекается скорее в рациональные, нежели в мистические формы; по природе она скорее интуитивна, нежели рефлексивна; склонна скорее к ригоризму, чем к гармонизации с естественными наклонностями и жизненными требованиями; налицо оптимистическая тенденция, открытая для включения в мораль всех аспектов культуры и социальной

151

жизни, а также строго соблюдаемая практика. Реже встречается этическая схема, известная как “нравственность символических и идеальных образов”, и еще одна, известная как “нравственность суждений *a posteriori*” (ввиду узкого и замкнутого характера патриархальной жизни, которая поощряет такие суждения во всех случаях, не предусмотренных моральным обычаем).

Типичными для континента были и социальные структуры, свойственные харизматическим теократиям, которыми африканская история заполнена вплоть до начала нашего века. В этих империях и государствах преобладала этическая схема “нравственности символических и идеальных образов”, персонифицированная в лице правителя, где в качестве доминирующей фигуры мог выступать великий жрец или живой бог (во многих государствах лесной зоны), либо завоеватель-умиротворитель (в суданских державах), либо великий воин-полководец (некоторые суданские и зулусские правители), либо, наконец, пророк (некоторые мусульманские правители XIX в., такие, как Осман дан Фодио или аль-Махди). Эта этическая схема, вдохновляемая высокими и авторитетными образами конкретной моральной жизни, выступающими в качестве ориентиров на пути к какому-то нравственному идеалу, к которому, по

крайней мере предположительно, должны стремиться все, принимает формы, где могут сочетаться интуитивная и рефлексивная тенденции, где преобладает склонность к гармонизации морали с естественными наклонностями и жизненными требованиями (т.е. не в слишком ригористическом смысле), где мораль стремится заявлять о себе во все более широких областях культуры и общества, где конкретное соблюдение этих норм в практической жизни может нередко отсутствовать из-за сложности и размеров общества в целом, где коллективные проявления морали берут верх над индивидуальными.

В той мере, в какой правитель лично сведущ в магических искусствах и в какой экономическое, техническое и административное развитие общества питает рационалистическую ориентацию наряду с мистической, эта схема может заимствовать некоторые аспекты, свойственные морали демиурговского, созидательного и деятельного типа. В общих чертах в царствах и государствах существовала, занимая подчиненное положение, традиционная нравственность патриархальных обществ, ограничивающая значение первой; в этом случае, чтобы уравновесить противоположные тенденции господствующей морали, она облекалась в еще более подчеркнутые формы рациональности, интуитивности и соблюдения норм. По необходимости (но всегда в подчиненном положении) присутствовала также нравственность им-

152

перативного и нормативного типа как результат громадного расхождения, возникающего между более пространной и сложной социальной организацией и полностью ей подчиненным социальным феноменом. Тогда эта нравственность привносит сюда формы, обращенные на выделение мистических по сравнению с рациональными элементов, на усиление понятия гражданского долга даже насильственными средствами, на подчеркивание строгости, на ограничение поля своей деятельности рамками культуры и социальной жизни, на оказание предпочтения скорее коллективным, а не индивидуальным аспектам этики[2].

Наиболее характерные особенности африканской морали можно понять, если учитывать обе формы ее проявления: с одной стороны, форма поведения, обычаев, верований и мифов, при исследовании которых можно открыть лежащие в их основе мировоззренческие представления, т.е. темы, подразумеваемые, а не изложенные (например, космология банту у луба в Заире, исследованная Темпельсом), с другой стороны, мифы, передаваемые по традиции стараниями замкнутых групп посвященных лиц в эзотерической форме, образным языком, нуждающимся на каждом шагу в толкованиях (например, космология догонов Мали, исследованная Гриолем). Именно эта вторая форма, без сомнения, является выражением африканской философии в наиболее точном и систематическом виде, поскольку устная традиция и мифы представляют собой основной элемент (по сравнению с легендами, рассказами и эпическими поэмами, с последними из которых их иногда частично смешивают) и потому, что они составляют по преимуществу язык традиции,

придавая “слову”, в африканском понимании, его наиболее глубокое значение и всю его действенность.

В этом смысле мифы действительно являются первоначальным символическим таинством для зашифровки традиционного знания, относящегося к межличностным и социальным связям в области морали, поскольку они предлагают законченное видение мира и могут выражать, даже в достаточно систематическом виде, философию того или иного общества. В качестве таковой мифическая система служит прежде всего орудием ума, но в то же самое время и источником религиозного и художественного вдохновения, и, наконец, она непосредственно способствует упорядочению социальной жизни, однако с помощью приемов, которые могут находиться в зависимости от средств, направленных на сакрализацию власти и на охрану установленного порядка. Мифические системы обычно предстают в качестве знания, проявляющегося на различных уровнях: от самого простого уровня сказки для детей до более сложного и рационального уровня,

153

предназначенного для инициации юношей, вплоть до эзотерического, свойственного братству посвященных, где семантическое объяснение мира и человека развивается на трех или более последовательных уровнях знания: на очевидности, ее переводе в символ и объяснении символа другими символами в соответствии с дидактическим методом, подобным методу дзэн-буддизма. Мифы невозможно собрать в какой-то застывшей и постоянной форме, поскольку они всегда зависят от исторических обстоятельств и новых, возникающих в обществе проблем. Тем не менее, поскольку они основываются на едином понятии о происхождении мира и человека, можно считать, что их основное философское ядро остается неизменным во времени и представлено достаточно устойчивыми постоянными величинами в целях придать философии всего континента несомненное единство.

Основное положение этой философии заключается в том, что с онтологической точки зрения “сущее” понимается как единое целое, главным образом духовное, и включает в себе самом дух, природу и человека. Эта единая реальность в некоторых отношениях считается раз и навсегда установленной в качестве аксиомы, тогда как в других ее устанавливают на основе непосредственного эмпирического опыта самого человека, коему не избежать неизменной регулярности всех жизненных циклов земной природы, как и мира небесного, удостоверенных движением звезд, а также таинственных связей между этими двумя системами (например, менструации у женщин). У. Абрахам[3], анализируя с точки зрения парадигматической ценности философию различных народов акан в Западной Африке, правильно отметил, что эта единая духовная реальность упорядочена с соблюдением определенной иерархии: дух (включая дух человека), материальные вещи, связанные с духами (включая тело человека), неодушевленные материальные вещи. Следовательно, речь идет не об одухотворении естественного мира и материи и не об очеловечивании

небесного мира на манер греческой мифологии, а о природе, понимаемой как “сверхприрода”, заранее духовной, связанной с небесным миром, как бы порожденной им и постоянно с ним сосуществующей. “Сущее”, т.е. то, что существует, прежде всего духовно, и также в своей сложной внутренней иерархии, и, следовательно, таково же человеческое общество, состоящее из духов воплощенных (между рождением и смертью) и невоплощенных (до и после этих моментов).

“Сущее” — это по преимуществу жизнь, поскольку оно все пронизано жизненной силой, которая оживляет любой осязаемый предмет:

бога, человека, животных, растения, минералы, вплоть до последней песчинки в этой строгой иерархии сил, порожденных и упорядочен-

154

ных единым несотворенным богом-творцом. Итак, африканская метафизика представляет собой экзистенциальную онтологию, отражающую гармоничную цивилизацию и аутентичную религию. Эта жизненная сила не статична, она постоянно обращается, поддерживая каждое существо в неустойчивом равновесии, следовательно, она способна увеличиваться или уменьшаться. Человек должен стараться увеличивать ее любым способом, но эта основа духовной, нравственной и разумной жизни (бессмертной жизни) может существовать и увеличиваться только посредством жизненного дыхания, которое составляет начало физической жизни и выражается через тело, каковое смертно.

Такая метафизика находится в тесной связи с африканской индивидуальностью. Чернокожий африканец—это человек природы в космическом смысле, потому что он живет от земли и с землей, в космосе и посредством космоса. Кроме того, он восприимчив, поскольку его чувства открыты: он есть звуки, ритмы, формы, запахи, цвета; в отличие от европейца он скорее осязание, нежели глаз, он ощущает предмет раньше, чем видит его, он живет ощущением[4]. В то время как европеец отделяет себя от объекта, держит его на расстоянии, вскрывает, анализирует, использует его, осваивает его, африканец одновременно является и субъектом и объектом, без промежутка между ними. Отвечая на жизненные призывы, он переходит от субъекта к объекту, от меня к тебе и возрождается в другом, с которым он себя отождествляет и в котором он осваивает “себя”, чтобы лучше участвовать, чтобы лучше знать, действуя почти с любовью. Объект одновременно воспринимается в своих морфологических особенностях и в своей сущности, потому что, не будучи в состоянии вообразить какой-то объект в отличной от себя самого сущности, он присваивает ему свою собственную восприимчивость, волю, африканскую душу. Это не антропоморфизм (божественные сущности и духи природы не всегда принимают человеческий облик), а скорее, как говорит Л.С.Сенгор, антропсихика. Тем самым выясняется, что если африканец — человек природы, то к тому же на основе онтологического единства “сущего”; в природу, в свою очередь, вдыхает жизнь присутствие человека, она

очеловечивается в своих живых формах, в растениях, в камнях, даже в метеорологических явлениях.

Восприимчивость чернокожего африканца являет собой способность к эмоциям: он улавливает скорее сюрреальность вещи, чем ее внешний вид, смысл, больше, чем знак. Знак и смысл передают одну и ту же амбивалентную реальность, но ударение ставится на смысле, который выражает уже не утилитарное значение, а моральную и мистическую сторону реальности — символ. Именно эта психофизиология африканца объясняет его метафизику и вообще всю его культуру. Согласно Л.С.Сенгору[5], у африканца отсутствует здравый смысл; дело же заключается в том, что его здравый смысл не столь рассудителен, как у европейца, а синтетичен; он не антагонистический, а симпатический; речь идет об иной форме познания, которая не обедняет вещи, укладывая их в жесткие схемы, как это делается у нас, и выжимая из них соки, а о разуме, который проникает в вещи, чтобы остановиться в живой душе реального.

В таких онтологических рамках становится понятным многое. Так, говоря о безличных конкретных представлениях магии (ср. гл. III, § 2), мы указали на “свойства” используемых в магии веществ и предметов; теперь же объяснение этому мы находим в том факте, что “сущему” могут придаваться именно те “свойства”, которые являются естественными, нейтральными и поддающимися описанию, но также и “качества”, которые, напротив, моральны, тенденциозны и подлежат оценке. Итак, онтологическое понятие такого “сущего”, согласно нашему определению, приводит к тому, что, в то время как некоторые “качества” никогда не могут стать “свойствами” из-за преобладания и первенства духовного элемента, любое “свойство” может, наоборот, стать “качеством” благодаря сосуществованию духовного и материального элементов даже в неодушевленных предметах. Хотя физический факт и связывается с его прямым следствием (вызвавший падение камень, движение, из-за которого сломался какой-то предмет), но это не самое главное, поскольку ссылка на простое совпадение или случай не дает удовлетворительного объяснения: узнать, почему произошел этот факт, хочется больше, чем то, как он мог произойти; вот почему приходят к немедленному выводу, что нормальный ход повседневной жизни был прерван вмешательством магии. Единственное решение — прибегнуть к прорицателю, как это делают столько господ из “хорошего общества” на Западе. Тот скажет, что такой-то стал жертвой колдовства либо из-за совершенного проступка, либо потому, что навлек на себя сглаз тех, кто этот проступок совершил; в любом случае он предпишет ему необходимые магические меры. Если же беды повторяются, то это не потому, что данный человек ошибался, а потому, что есть прорицатели лучше других и нужно бы обратиться за советом к другим, тогда как он продолжал грешить или платить за грехи других.

Таким образом, речь идет о всеобъемлющей системе — защите от ошибок в предсказании. Каждое событие имеет материальные причины, однако они

действуют только благодаря мистическим силам, которые создали и сформировали жизнь общества. Все нарушающее

156

справедливый и естественный порядок вселенной должно иметь человеческие и, следовательно, поддающиеся контролю причины. Если результат отсутствует, это не потому, что диагноз был неверен или принятые меры оказались неэффективными, а потому, что эти последние не подходили к данному случаю или плохо применялись. В сущности, по Р.Хортону[6], “цели объяснения и предсказания представлены в традиционных африканских культурах в той же мере, как и в тех, где наука институционализирована”. Значит, традиционные системы можно рассматривать в качестве “теоретических моделей, подобных научным моделям”. Мы, однако, не так уверены, как Р.Хортон, относительно того факта, что, в то время как современная наука якобы открыта для сомнения, эксперимента и прогресса, эта “донаучная наука” замкнута и способна теоретически объяснять явления только внутри собственных пределов: в действительности слишком часто даже современная наука замкнута внутри своей собственной парадигмы, из-за чего по отношению к возможным новшествам она обнаруживает подход, который в психиатрии называется “избирательной рассеянностью”. Точно так же в медицине: если диагноз, прогноз и лечение основываются прежде всего на натуральной основе, то человек в клиническом отношении является не переменной величиной (а это теоретически оправдало бы эксперимент), а величиной постоянной, которая оправдывает молитвы и жертвоприношения. Это же относится и к физической смерти, тоже представляющей аномальный факт, требующий объяснения: спрашивают себя не о том, какая болезнь или причина материального происхождения ее вызвала, а что причинило зло покойному или кто его убил.

Эти онтологические допущения практически сказываются на всех аспектах африканской культуры; на системе родства, поскольку матрилинейная система устанавливает преимущество духовного родства над биологическим (ср. гл. II, § 1); на праве и религии в том смысле, что они приглушают или снимают любое точное разграничение между этими двумя сферами (ср. гл. IV, § 2); на мирской и духовной власти в том даже смысле, что здесь широко смешиваются обе эти сферы (ср. гл. VII, § 3, 4). Можно было бы до бесконечности продолжать перечисление неизбежных следствий: тесное и прямое участие человека в жизни внешнего естественного мира понимается и чувствуется им в мистическом смысле, а не в научном; связи между идеями человека обретают воплощение в связях между вещами в природе; в этой метафизике мир является философски-рациональным фактом, т.е. настоящая метафизика образует дедуктивную систему, из которой проистекает все — экономика, техника, право, обычай, мораль, политическая

157

организация; и в этом свете наука со своими экспериментальными методами предстает скорее как проявление тупоумия. Тем не менее, хотя мир является

метафизическим фактом, не все проблемы, которые он ставит, получают непременно метафизическое решение, что оставляет место для использования технических приемов, но даже и здесь относятся с должным уважением к метафизической сущности материи, которую предстоит обработать или переделать. Когда потом, в какой-то момент, случится происшествие, на это смотрят спокойно, поскольку с научной точки зрения оно может быть связано с какой-то неизвестной закономерностью, а с метафизической точки зрения оно, безусловно, допускает связи, которым (если они не проявляются с очевидностью) не придают значения. И наконец, неизбежное следствие, касающееся этики: не существует различия между ошибкой и грехом, так как представление о грехе в человеческой деятельности говорит о противоречии мышлению, с помощью которого только и можно судить о метафизической ошибке и, следовательно, о серьезности определения — откуда и строгость наказания.

Второе важное положение африканской онтологии — это ее динамический характер в том смысле, что картина мира вовсе не является какой-то неизменной величиной, замкнутой в своей сущности, а находится, согласно Гераклитовой концепции, в постоянном становлении, но с добавлением понятия “роста”: в этой концепции мира Африка отводит важнейшее место созидательному становлению своих основных элементов: прорастанию всходов, оплодотворению женщин, созидательному движению всех других природных циклов. В этих природных циклах все существа — люди, животные, растения — составляют часть одной и той же жизненной энергии, единого жизненного начала, благодаря чему все они принимают участие в той же самой “жизни” с вытекающим отсюда важным следствием — быть в идеале “братьями” как в каком-то высшем кровном родстве, где к крови человека и животных присоединяется сок растений. Здесь мы обнаруживаем глубокий философский смысл множества обстоятельств каждодневной жизни: резчик, срубая дерево, должен совершить обряды из-за зла, причиненного этому “брату” и “совокупности деревьев”; убивающие слона охотники должны совершить обряды, чтобы получить прощение от духа животного-“брата”. Как видим, это мировоззрение требует, чтобы все проблемы высвобождения человека от зависимости от природы, как и проблемы его культурной приспособляемости, решались скорее с чувством уважения к этой природе, чем путем борьбы с ней, что обернулось бы борьбой против самого человека.

160

ствах (неурожаи), которыми в других местах оправдывали подобные действия. Если в некоторых обществах и существовал обычай убивать близнецов (или одного из них), то в других они считались высшим проявлением плодovitости и становились предметом поклонения. Это происходит потому, что любое аномальное или выходящее из обычного порядка рождение считалось либо благоприятным либо пагубным в зависимости от того, воспринималось ли оно как факт, противоречащий естественному порядку, или, наоборот, как признак большой милости судьбы. Первое толкование укоренилось в некоторых

регионах (Западная Африка) благодаря тому обстоятельству, что один или оба близнеца нередко умирали в молодом возрасте, тогда как в основе положительного мнения зачастую лежало мистическое объяснение — миф о парности — многих африканских космогонии о начале мира.

Тот же институт рабства никогда не справлялся с теми экономическими и карательными целями, для которых он был создан, впадая в бесполезные жестокости (сражения в цирке в древнем Риме). Впрочем, такое же отношение касается и животных, из-за чего в Африке были бы немыслимы корриды или петушинные и собачьи бои (нелегальная практика, добавляющая дел американской полиции). В отличие от Европы в традиционной Африке душевнобольные никогда не приравнивались к преступникам, а считались людьми, которых мать-природа сделала иными, хотя в ряде этнических групп они подвергались насильственным мерам в виде шоковой терапии (подобно бичеванию в домах умалишенных в Европе прошлого века или электро- и инсулиновые процедуры в современных лечебницах). “Деревенский дурачок”, который у нас так часто становится мишенью насмешек и жестокостей со стороны детей и взрослых, в традиционной деревне такой же член общины, как и все остальные, и в качестве такового пользуется полагающимся всем уважением, хотя по причине своего расстройства и отличается от них в психическом отношении. Его состояние нередко расценивается как благо, поскольку такой человек, своего рода подопытное животное для злых духов или же конденсатор зловредных сил, оберегает тем самым остальных членов общины.

Чтобы лучше осветить моральные реакции африканцев, можно отметить одну оплошность, совершенную мною в пору моих первых шагов в Африке. Проезжая в машине по дипломатическому кварталу Дакара, я встретил человека, который шел совершенно голый, держа в руке адвокатскую папку, на что я сказал своему водителю: “Посмотри-ка на него! Жаль, что у меня нет фотоаппарата”. Водитель ответил: “Он наверняка вышел из нервной клиники, здесь поблизости,

161

но он молодец. Он один считает, что достаточно хорошо одет в собственную кожу. Он чувствует себя одетым. Мама плачет, но друзья ее утешают, говоря, что это никому не делает зла!” Не хотелось бы сравнивать участь этого человека с той, которая выпала бы на его долю, если бы он отправился в костюме Адама по римским улицам, столь пропитанным сексуальными наваждениями, которые передаются от одного поколения к другому со времен Тридентского собора.

Если перейти к “социальным” ценностям, находящимся под защитой моральных норм, то здесь особенное значение имеет система, относящаяся к воспроизводству людей, т.е. семейная и половая этика. Целомудрие и безбрачие, кроме редких случаев, связанных с обрядовыми институтами или ситуациями, не считаются добродетелью, ибо они противоестественны. Так, нет недостатка в случаях, когда католические монахи пользуются случаем посетить свою

деревню, чтобы совершить единственный половой акт в своей жизни с одной целью — забеременеть (с них потом, естественно, снимают обет и отправляют домой). Не произвести потомство для женщины — все равно что совершить проступок против природы, т.е. аморальный, а бесплодие, даже безвинное, воспринимается как огромное несчастье.

Вся семейная этика основывается на воспроизводстве детей и необходимых жизненных благ, т.е. практически на двух единственных целях брака. Этим целям четко подчиняется сексуальный элемент. Его значение в качестве самостоятельного фактора представляется небольшим, по крайней мере в браке, и это обстоятельство, возможно, уменьшает значение эмоционального соперничества как между помолвленными, так и между супругами.

Супружеская измена считается не нарушением какой-то моральной нормы (нарушение обещания), а поступком, который вмешивается в законное владение имуществом другого человека и требует по меньшей мере денежного возмещения. Она запрещается в доме мужа без его согласия, но у некоторых народов, когда женщина навещает своих родственников, она может себе позволить даже значительные вольности, не подвергаясь юридическим наказаниям или моральному осуждению.

У аканов Ганы (аквапим, фанти, ашанти, ачем) в измене можно обвинить только замужнюю женщину, что может привести к штрафу за счет партнера; также и изменой мужчины считается только связь с замужней женщиной. А что же сказать о чувстве любви? Африканским обществам неизвестен брак исключительно по любви, поскольку такое чувство нельзя обнаружить в основе союза, который прежде всего является союзом между линиджами, а никоим образом не между двумя избравшими друг друга людьми. Поэтому супруги могут оста-

162

ваться чужими в чувствах и привязанностях, причем каждый в эмоциональной жизни и доверительных отношениях продолжает поддерживать связь со своими собственными родственниками. Но это не обязательный случай, ибо не исключено, что встреча во время помолвки и затем совместная жизнь приводят к эмоциональной близости и любви, даже если эти чувства никогда не проявляются на людях:

в присутствии посторонних имеет значение лишь социальная сторона союза, а семейная близость не выставляется напоказ. По сути, любовь, страсть, взаимное влечение, исключительное предпочтение — это скорее факты социального беспорядка, нежели проявление супружеской измены или несогласия с выбором, сделанным линиджами, со стороны жениха и невесты или помолвленных, которым к тому же обычно уступают, наталкиваясь на непреклонное возражение. Однако строгости, которые обуславливаются социальным фактором брачного выбора, всячески компенсируются тем, что за пределами этих ограничений существует достаточно выраженная и законная с точки зрения морали добрачная сексуальная свобода; она более ограничена, но

вполне терпима и в браке (с единственным исключением, касающимся инцеста).

У венда в Трансваале сексуальные добрачные связи дозволены и даже считаются полезными, если не приводят к беременности. О достигнутой определенности возраста девушке судят плохо, если у нее нет по крайней мере одной ограниченной связи (в которой она применяла противозачаточные средства). Сексуальная мораль является, в сущности, избирательной и непосредственно связанной с системами родства. В некоторых случаях добрачная свобода допускается, как кажется, с единственной целью уменьшить опасность инцеста (у ньякьюса в Малави). По сути, доступ к женщинам, когда речь идет просто о физической близости, гораздо более свободен, нежели связь — носительница социальных сигнификатов и следствий, заключенная в браке. Следовательно, эти тонкие нюансы семейной и сексуальной морали не препятствуют — после удовлетворения социальных требований — опыту любви в качестве независимой человеческой ценности, что, впрочем, в полной мере явствует из фольклора, из песен и поэзии, где ей отводится видное место в восхвалениях любимой женщины, к которой обращены страстные, иногда печальные и безутешные послания.

Излишне напоминать, что общая солидарность, существующая в лоне семьи и линиджа, проявляется не только в социальном, но равным образом и в моральном плане: печальная практика некоторой части западной буржуазии отсылать (даже когда это вызвано не необходимостью, а лишь эгоизмом и заботой о собственном удобстве)

163

престарелых родителей или малолетних детей в специальные заведения африканцы традиционных и даже современных взглядов сочли бы самым тяжким преступлением. Среди “анимистов” диола в области Казаманс в Сенегале перед хижиной больного ставят все необходимое, но делают это глубокой ночью, пока тот спит, чтобы ему не пришлось никого благодарить (“Пусть левая рука твоя не знает, что делает правая”. Матф. 6, 3).

Существование моральных ценностей, которые мы можем считать “индивидуальными”, таких, как честь, честность, храбрость, щедрость, отрицать нельзя, но они, думается, в индивидуальном плане в большой степени испытывают влияние морали прежде всего природной и социальной, и никакое из этих понятий, по-видимому, не может относиться к отдельному человеку, преследующему цели, касающиеся только его одного как такового. Кроме того, ни одна из этих ценностей никогда не может быть связана с отказом от себя, с самоуничтожением, с телесным умерщвлением или самоубийством — всем тем, что четко представляется противным природе: старик может сознательно и по собственной воле согласиться умереть, но в период голода, желая оставить более молодым скудное пропитание. Точно так же самопожертвование, самоотречение, сострадание, даже простая вежливость не особенно ощущаются в качестве личных добродетелей и становятся заметными единственно тогда,

когда они действуют в интересах группы, т.е., в сущности, в рамках “милосердия”. Следовательно, вся эта этика носит скорее характер пассивной этики, ограничивающейся самоутверждением, нежели этики, заинтересованной воплощением индивидуальной личности.

Тем не менее, хотя отдельный человек не принимается в расчет в качестве индивида в индивидуалистическом плане, основанном на ложной свободе, им не пренебрегают как “личностью”: он всегда может без ущемления достоинства выступить во время бесконечных *palabre**, где путем тщательного сопоставления мнений преследуется цель достижения коллективного согласия; впрочем, даже здесь моральные и умственные добродетели беспристрастности и объективности пускаются в ход главным образом в социальных интересах либо в интересах лица, представляющего общество. Современный мир, испытывающий кризис цивилизации, забыл, что расцвет человеческой личности требует экстраиндивидуалистической ориентации, а она может развиваться исключительно в среде семьи, группы, общины, “братской общности”. Таким образом, в мире, разделенном между демократическим индивидуализмом и тоталитарной стадностью, Африке есть что сказать по поводу “гуманизма”.

* *Palabre* —обсуждение, разговор (франц.).

164

Опека моралью того, что не подлежит защите даже со стороны юридических и религиозных норм, проявляется двояко. С одной стороны, это осуждение самим обществом: общественное мнение, “глас народа”, доброе имя, которое предписывает не прерывать общности живых, а также живых с умершими, со всем божественным, с богом. Авторитетными выразителями этого мнения являются главы семей, патриархи, деревенские вожди, знать, старейшины, жрецы, гриоты, тайные братства. Это очень эффективная опека, в сильной степени подавляющая неконформистские позиции и поведение. С другой стороны, это санкция личного порядка: осуждение со стороны совести, которая обязывает не унижать человеческое достоинство.

3. Мудрость

Как ее определить? Когда внешняя по отношению к человеку часть естественного мира укладывается в понятия природных явлений— благодатного дождя или губительной засухи, плодородной почвы или бесплодного латерита, встречи с газелью, имеющей вкусное мясо, а не с хищником, — принятие предлагаемых природой условий становится необходимостью. Напротив, когда этот естественный мир укладывается в понятие действий по отношению к нему со стороны человека, преследующего определенные цели — добыть пищу, обеспечить собственную безопасность, добиться уважения других или утратить их, — тогда приспособление к нему является мудростью. Следовательно, мудрость — это внутренняя система человека, которую можно обнаружить в межличностных или социальных отношениях независимо от них: это система, которая не входит в

межличностные и социальные связи, а лишь в связи между отдельными индивидами. Традиционной Африке удалось разработать эту систему, придав ей определенную упорядоченность. Мудрость понимается как совокупность жизненных уроков, накопившихся в одном человеке, и благодаря традиции и одновременно его личному, конкретному существованию. Она дает начало не моральным нормам, а “образцам поведения”, чему-то вроде “благоразумия”, поэтому они не носят императивного характера, в них заключается не порицание тех, кто не умеет или не хочет их принимать, а скорее похвала и уважение к тем, кто ими правильно пользуется. Выбор и принятие этих образцов поведения и суждения определяются больше рассудком и знанием (в сократовском смысле слова), чем проявлением нравственного чувства, тем не менее в мудром поступке или суждении, по-видимому, нерасторжимо сплавлены оба эти элемента.

165

Что касается человеческих отношений, то здесь мудрость направлена преимущественно на ограничение нередких для них непредвиденных поступков: как мы увидим, именно для этого мудрость входит в систему воспитания на всех ее уровнях, преследуя цели формирования социализованной личности (базовая личность). Действительно, социальные нормы, будь они нормами юридического, морального или религиозного порядка, даже разработанные с учетом как можно более широкой гаммы конкретных нужд для поддержания порядка и согласия в обществе, никогда не в силах предусмотреть все специфические жизненные случаи в их бесконечном разнообразии. Когда какая-нибудь абстрактная норма из-за ее узости оказывается неадекватной конкретному случаю, вмешивается африканская “мудрость”, дабы предложить как можно более здравый в данных обстоятельствах “компромисс”, стремясь сохранить порядок и согласие и при случае изобрести импровизированную справедливость, исправляющую неадекватную норму в конкретном случае (справедливое благоразумие). Подобно тому как “война слишком серьезное дело, чтобы доверять ее генералам”, так и в отношении Африки можно было бы сказать, что социальные порядок и согласие являются слишком священными вещами, чтобы доверять их слепой власти общих абстрактных норм. Следовательно, африканская мудрость, далекая от какой-либо условной системы поведения и суждения, постоянно действует как живой организм, призванный “улаживать” (согласно итальянскому представлению) наиболее верным и эффективным способом сферу человеческих отношений, до отказа набитую кознями.

Та часть мудрости, которая закодирована в традиции, встречается главным образом в пословицах, чей запас в любом африканском обществе исчисляется сотнями и тысячами. Тем не менее сами пословицы, хотя они и возникли как результат эмпирического опыта, накопленного в конкретности каждодневной жизни, могут, в свою очередь, оказаться абстрактными в отношении реальных требований. Для этого африканская мудрость управляет выработанными ею же

самой пословицами. Она в первую очередь представляет собой проявление ума и нравственного чувства.

4. Религия

До христианской проповеди Евангелия и мусульманского прозелитизма Африка ни в одной части континента не знала религий, ниспосланных как откровение, направленное на призвание всего человечества.

166

ва; были известны лишь религии на племенной или этнической основе. Эти религии, которые мы могли бы определить как “традиционные” и которые веками являлись навязчивой идеей и предметом постоянного страха для католических и протестантских миссионеров, достаточно неверно обозначали терминами “анимизм”, “язычество”, “политеизм”, “витализм”, “фетишизм”, причем этому последнему термину особенно “повезло” из-за его пренебрежительного смысла. Если “вера” “дикарей” рассматривалась как “верование” или “суеверие”, то божества, которым они молились, определялись как “идолы” (у португальцев *feticiaos*), т.е. “предметы изготовленные”, ложные или поддельные. В сущности, делался вывод, что африканцы не знали бога и были лишь способны поклоняться камням или кускам дерева, отчего миссионеры впадали в двойное заблуждение: с одной стороны, они смешивали божество и его материальные изображения (при этом они забывали не только обо всем изобразительном искусстве христианства, но равным образом об обычае массы своих единоверцев целовать иконы или трогать и ощупывать скульптурные изображения святых), с другой—они смешивали предметы религиозные и магические, а это было, безусловно, не следствием наблюдения над африканской скульптурой, а представлением, ввезенным самими португальцами, которые, подобно другим европейским народам, широко верили в магию. А речь здесь шла о религии, а не о веровании или суеверии, это было доказано тем фактом, что все системы включают два основных элемента, определяющих любую религию: догму, представленную совокупностью идей, сведенных в доктрину, и культ, состоящий из комплекса обрядов, в центре которых выделяется “жертва” — как типичнейшее проявление общего закона взаимосвязи между человеком и божеством. Поэтому если христианизация встретила единственное серьезное препятствие в виде этноцентрического догматизма миссионеров, то она, напротив, привела к уничтожению большей части африканского искусства путем периодических сожжений на костре фетишей, т.е. скульптур, изображающих иногда божества, но чаще просто предков, умерших детей или символические культовые предметы. Сферу традиционных религий следует избавить еще от одного понятия — “тотемизм”. Оно предназначалось для определения связи между каким-то животным или растением и кланом, выражением или живой эмблемой которого оно как бы являлось и тем самым, следовательно, подпадало под запрет (ср. гл. IV, § 2). Даже в чрезвычайном случае отождествления, представляющего связь между

каким-то животным и человеком, достаточно редком в Африке (например, у лонгарим в Судане), тотемическая сторона лишена какого бы то ни было

167

религиозного или мистического значения и является скорее одним из аспектов африканского философского видения в рамках онтологического единства сущего.

Как в любом традиционном обществе, в Африке взаимоотношения человека с божественным миром в космогонии, в мифах, в пантеоне и в обрядах тоже принимают внешние формы, определенным образом связанные с типом социальной и политической организации. Так, у охотничьих народов преимущественное значение получает умилостивление сил леса или сил, связанных с животными. В пастушеских обществах внимание уделяется небесным божествам и героям-основателям клана, а в земледельческих преобладают культы, связанные с землей и с культурными героями, в то время как в обществах с государственной организацией важная отправная точка заключалась в сакральной роли правителя. Эти различные религиозные системы могли взаимно влиять друг на друга вследствие миграций, завоеваний и подчинений либо значительных социально-экономических преобразований. Тем не менее все эти элементы, связанные с социальной организацией и исторической динамикой, не исключают того факта, что эти различные формы черпают из общего источника, выражающего один и тот же тип отношения человека к сверхъестественному.

Это мировоззренческое единство, во-первых, уже очевидно в плане космологии, поскольку различные космологии обнаруживают много аналогий и повторяются от одного общества к другому с немногими отклонениями: мир был сотворен и упорядочен из предшествовавшего хаоса или был восстановлен после вмешательства хаоса; человек появился на земле, где получил откровение в виде Слова (*Verbum*) и технических навыков, тогда как жизнь Вселенной основывается на антиномии между порядком в мире и угрожающим ему беспорядком, который иногда олицетворен в мифологиях и который, во всяком случае, должен быть сражен и устранен подходящими способами. Во-вторых, мировоззренческое единство становится очевидным из того факта, что различные космологии покоятся на одинаковом понятии “жизненной силы”, порожденной верховным богом и пронизывающей собой всю вселенную: у догонов Мали это ньяма, у куду Конго — элима, у доби Кот-д'Ивуара — келе, у фангов Габона — эвур. Именно большим или меньшим количеством имеющейся у них жизненной силы определяется иерархия среди существ: она скапливается особенно сильно в божественных и сверхъестественных силах, в живых и умерших людях и в некоторых животных. Это основная субстанция человеческой особи, поскольку она циркулирует в крови во всех одушевленных существах, она в течение их жизни постоянно увеличива-

168

ется через пищу. Воздействовать на ее распределение и осуществлять над ней контроль могут только духи неба, духи предков и, при условии выполнения определенных обрядов, человек. Совершая жертвоприношения, он может ее усилить в себе самым этим поступком, возвращая предкам то, что он получил через них. Он может также накопить ее посредством таких “конденсаторов”, как алтари, маски, статуи, и черпать ее оттуда; она же должна всегда оставаться соединенной с чем-либо, ибо в свободном состоянии она столь же опасна, как электроток без провода. Дело обстоит так, что при наличии сложной и обширной иерархии духов: от верховного бога, больших и малых сил до духов предков и родственников, умерших не столь давно, — все они в различной степени обладают жизненной силой — человеку приходится управляться с одними и с другими на различных уровнях, добываясь от них защиты и благосклонности. В этой иерархии каждая религиозная система производит собственный отбор на основе традиции, доказательства доступа к различным духам, ожидаемой или полученной от них помощи.

Эта общая и обширная религиозная основа, но чрезвычайно точная локализация и конкретность религиозных систем влекут за собой некоторые важные последствия. Прежде всего, прозелитизм и обращение в веру лишены смысла, поскольку никто и никогда не обращается к какой-то религии, а оказывается внутри ее благодаря собственной стихийной религиозности и традиции своей группы. Впрочем, отдельные люди и группы располагают свободой отдавать предпочтение культу одного или нескольких особых духов либо заимствовать его где-то в другом месте, включая его затем в традицию по системе взаимной терпимости. Эти практические отношения все еще широко распространены даже среди тех африканцев, которые приняли одну из главных мировых религий, несмотря на настояния, направленные прямо противоположно, со стороны приезжих пророков и миссионеров. Второе следствие, проистекающее из общей религиозной основы, заключается в том, что не существует антиномии между добром и злом, ибо это зло является не злом в понимании мировых религий, т.е. грехом, а отсутствием порядка в себе самом, тогда как добро и счастье заключаются в гармоничном включении человека в общество и во вселенную. Грех существует лишь как оскорбление духов, божественных сил или предков, как нарушение запрета, что, в свою очередь, считается ошибками, вызванными небрежностью или отсутствием ловкости, т.е. они могут быть непроизвольными и исправленными с помощью надлежащих обрядов.

Войдем же мысленно в этот мир духов. От верховного бога-творца через крупные космические силы, через более мелкие и специализи-

169

рованные силы вплоть до множества духов и духов отдельных мест, до духов предков и умерших недавно родственников прослеживается обширная, сложная и зачастую нечетко выраженная иерархия, с которой мир живых соприкасается постоянно и каждодневно. На ее вершине всегда присутствует верховный бог, творец вселенной, чья личность более или менее определена и тем или иным

образом связана с пространством, которое возвышается над землей. Понятно, что небо, несущее на себе звезды, хранитель вод и первопричина гроз, большой прочный купол, прикрывающий землю от горизонта до горизонта, прекрасно подходит для того, чтобы стать материальной опорой и местонахождением трансцендентального понятия бога, высших сил и первоначальных предков (герои-демиурги, культурные герои или герои-основатели), когда преобладают культы этих последних; впрочем, и силы земли могут при случае подниматься на небо, занимая там луну. Верховный бог мыслится в общем как имеющий антропоморфный, если даже не человеческий, облик, часто ассоциируемый с небом в качестве мужского или солнечного начала. Он может быть также двуполым, в двух лицах либо в двух естествах в одном лице, но иногда бесполом или женского пола. Если это не сугубо абстрактная, т.е. отнесенная в дальнюю и недоступную трансцендентность, сущность, то верховный бог выступает величайшей или единственной небесной силой, которая в первую очередь распоряжается атмосферными явлениями:

таковы Шанго у йорубов (Нигерия), Хевиозо у фон (Дагомея), Со или Маву у эве (Того), Ньяме у ашанти (Гана). Может оказаться, что ему приходится сражаться против других малых сил, таких, как силы грома или дождя (Нанди в Восточной Африке), или же, как в пантеоне банту, верховному богу Ньямбе (или Ньяме, или Нзамби) постоянно причиняет хлопоты богиня земли. Наконец, он способен породить и возглавить целый пантеон более специализированных сил. В этом случае он иногда раздваивается на две бесполое личности, как в богатом образами политеизме Дагомеи. Небо и земля не всегда противостоят друг другу, поскольку в многочисленных мифах сотворение проистекает из их соединения, как у йорубов, ашанти и догонов: согласно последним, бог Амма соединился с землей после того, как подверг ее обрезанию. Следует отметить, что космогония догонов (в которую Марселя Гриоля в 1946г. в течение 33 дней посвящали под руководством мудреца Оготеммели) обнаруживает глубину, логичность и метафизическое восприятие высокого уровня даже в сравнении с восточной и европейской философией, так что каждый критический момент имеет одновременно интерпретацию материального и нематериального, формы и содержания, мгновенного и длящегося в

170

логической связи, оперирующей диалектически в противопоставлении двух противоположностей. Каковы бы ни были олицетворения бога в целях его восприятия и понимания человеком, в африканской концепции верховный бог всегда и во всяком случае рассматривается как творец вселенной, постоянный источник всей жизненной силы, первый и неоспоримый авторитет и судья вселенной, последнее изъятие этики.

Если мы перейдем к уровню высших сил, расположенных ниже верховного бога, то увидим, что здесь иерархия выражена уже достаточно отчетливо и становится довольно запутанной. Высшие силы не всегда четко выделяются из многообразного сообщества духов, куда они входят составной частью и

посредством которого они могут иногда вовлечь в свой круг самого верховного бога, что приводит к установлению явного или возможного политеизма: это случай с силами неба Мавон и Лиза в Дагомее, а также с Кинда (силой земли и воды) и с Мбумба (силой войны) по отношению к верховному богу Нзамби у йомбе в Заире. Напротив, в других случаях они могут представлять собой простую трансформацию или отдельную ипостась (prosoron* в патристике восточнохристианской церкви) того же бога, как это имеет место с силами грозы у масаев Восточной Африки. В более сложных системах, которые слишком поспешно стали считать политеистическими, “полномочия” этих сил могут “специализироваться” до такой степени, что напоминают классический греческий образец, причем каждой из них поручены особый сектор или особое явление во вселенной.

В этой иерархии высших сил первая категория представлена крупными космическими силами, зачастую главными героями мифов о сотворении. Например, небо и земля породили сына—это гром, который восстал против отца и совершил инцест с матерью (у ибибиио в Южной Нигерии), и к этим трем силам могут добавляться одна или две силы вод. В общем, персонификация природных стихий не очень четка, поскольку иногда стихия является обиталищем силы, иногда же самой силой: Челаго (у банда в Центральной Африке) и Венде, или Вене (в Бурки на-Фасо), суть не силы, населяющие небо, а силы, представляющие само небо, и так же обстоит дело с силами — солнцем (у гуро в Кот-д'Ивуаре, у зиба на оз. Виктория) или с молодой луной (у гагу). Гроза может быть предметом культа во всех своих проявлениях—грома, вспышки, молнии или ливня (у народов Бенина и у банту в целом), либо радуги (Авинго у банда и Гпем у манджа Цен-

* Prosoron — образ (греч.).

171

тральной Африки), либо ветра (Йабон и Галагула у манджа). Земля может быть главной силой (в вольтийских областях) либо просто началом всех вещей в качестве гермафродита (у бобо в Буркина-Фасо), в то же время в других местах, как мы видели, вмешательство бога неба необходимо для ее оплодотворения; во всяком случае, она всегда связана с идеей плодovitости и материнства (Асасева у аканов Ганы, Абси Ису Ма у ибибиио в прибрежной Нигерии), и ее культ наблюдается в особых местностях, где животные нередко выступают в роли посланцев или посредников. На этом высшем уровне иерархии, когда первый культурный герой, который обработал земли и обучил практическим навыкам, выступает в качестве верховного бога, мы недалеко от идеи “спасителя”: это случай Нуммо, сына Маву, у эве и Номмо, сына Амма, у догонов. У йорубов два мифа: в одном мифический предок является сыном бога (Оришанла, порожденный Олодумаре, который свел человечество с неба, разместив его в Ифе), в другом — мифический предок Одудува попросту привел народ в Ифе откуда-то с востока; здесь перед нами, возможно,

интересный случай наложения мифа, принесенного переселившимся народом, на местный миф.

В западносуданских областях, которые часто становятся жертвой серьезных засух, культом всецело завладевает сила вод. В космогонии бамбара в Мали в паре Пемба (Земля) — Фаро (Небо), представляющих Сущее и Становление, Фаро выступает главной фигурой, созидательным началом, Речью (или Словом), поскольку оно управляет водами (в Бамако ему дается почетный титул “Ньяна”); так же и у догонов в Мали: Номмо, сын верховного бога Амма и Земли, предок и культурный герой, представляет Речь (Слово) и Жизненную Силу, понимаемую как вода. И действительно, он присутствует во всех водах, где проявляется в движении их отражений, но может появиться и в виде красивых девушек, животных, растений, минералов. Так, у сонгаев среднего Нигера Донго, Кирей, Манда Хаусакой, а кроме того, Харакой Дикк—это женский дух, который препятствует доступу к воде тем, кто не рыбак из группы сорко; то же самое можно сказать об Йивору и Коло у банда и манджа в ЦАР соответственно. Рыбакам-бозо в Мали известен дух вод, воплотившийся в красивейшую с белой кожей и с длинной черной шевелюрой сирену, которая часто сидит на берегу Нигера (согласно бамбара, это всего лишь одно из многих превращений Фаро). Духи вод часто принимают также облик змей (у басари в Сенегале, у коньяги в Гвинее, у малинке, гуро и сенуфо в Кот-д'Ивуаре). По берегам всех рек гвинейских областей ламантин, толстое и миролюбивое млекопитающее, ведущее ночной образ жизни, подобно сиренам, также нередко считается водяным женским духом

172

(в Либерии он называется Мами Вата, от английского Mummy Water*). Наконец, весьма важную роль играет дух вод вдоль рек Убанги и Шари в Центральной Африке: Бадаги — у банда, Ндиба у манджа, Дилали — у байа, Пагеле — у линда, Нгаколангу — у дакпа, Сангу — у банзири. Бадаги имеет облик человека с белой кожей, поэтому ему подносят пищу только белого цвета: маниоку, яйца, белых кур; Ндиба же — это большая черная змея, которая пребывает близ водоворотов на реке, а Сангу имеет рога; можно еще вспомнить Догир с Верхнего Нила, Мугаша с оз. Виктория и Утоколоше у зулу. Силы атмосферных явлений вообще занимают центральное место в культуре в Восточной и Юго-Восточной Африке: у камба и сук в Кении сила грозы следует непосредственно за верховным богом; поэтому здесь велики функции (в том числе политические) “заклинателей дождя”.

В категорию высших сил может входить и легендарный первоначальный предок в своих различных обликах: героя-демиурга, который обучил практическим навыкам (иногда даже вопреки воле равных ему или высших сил), и героя-основателя (общества и клана), но речь идет о редких случаях, поскольку считается, что лишь некоторые предки могут подняться на более высокие ступени, нежели большинство духов умерших (в формах, сходных с причислением к лику святых и канонизацией в христианстве). К тому же

некоторые весьма многочисленные и довольно разные по степени своей важности силы могут возникнуть в результате какого-то изменения среди самих предков, подобно обосом у ашанти и ориша у йорубов: каждый ориша был, по-видимому, когда-то предком-основателем одного клана, прежде чем благодаря своим особым силам и возможностям оказался предметом более общего культа. Ориша распределяются по семействам согласно определенным свойствам; при этом каждое семейство управляется одним из них или парой. Каждая сила имеет особые задачи (например, в Дагомее это защита деревьев, млекопитающих, птиц, домашнего очага), и к ней следует обращаться на особом, другом этническом языке, для чего нужно знать этот язык либо прибегать к переводчику. В Восточной Африке не редкость, когда главные предки-основатели объединяются в пантеон вокруг бога неба, которого в этом случае могут переместить в более отдаленную и недоступную трансцендентность (например, у шиллуков Верхнего Нила).

От этой категории сил спускаемся, согласно иерархии, без резких перепадов в степени их значения, пока не достигнем уровня средних и малых сил, более специализированных, более скромных, с более ограниченным культом, связанных с плодovitостью людей, животных,

* “Матушка-вода” (англ.).

173

плодородием земли, с борьбой против болезней, с защитой от разных каждодневных опасностей, с предсказанием. Еще ниже этого мира больших и малых сил открывается следующий, представленный целым набором нематериальных сущностей, которых можно обозначить общим термином “духи”. Они обладают определенными человеческими свойствами, но у них нет материального телесного облика, и именно этим отсутствием ряда свойств в большей степени, нежели обладанием частными дополнительными особенностями, объясняются сверхчеловеческие возможности некоторых из их разновидностей. Их великое множество, и они меняются от одной этнической группы к другой, но некоторые распространены особенно широко.

Духи места в большинстве случаев олицетворяют различные особенности, явления или силы природы; сфера их функций и деятельности располагается скорее по топографической, нежели географической шкале. Речь идет о духах “леса”, “вод”, которые были некогда хозяевами земли и стали действующими лицами бесчисленных рассказов, более близких к жанру сказки, чем настоящего мифа. Не будучи в отличие от предков людьми, они, однако, могут обладать некоторыми человеческими свойствами, а также именем. У ряда этнических групп они лишены наружности, воспринимаемой органами чувств, и могут общаться с человеком лишь при посредничестве некоторых провидцев; у других, напротив, они могут принимать видимые глазом или воспринимаемые на слух формы, как привычные и простые, так и чудовищные и устрашающие. Подобно мелким бюрократам, они обычно довольно ревностно относятся к своим привилегиям, этим и объясняется, почему они без видимых причин

меняют гнев на милость. Наиболее распространен случай, когда они опасны, враждебны или по крайней мере неприятны, но не исключается, что они могут — опять-таки как бюрократы — стать полезными тем, кто сумеет их подчинить себе или кто может их к этому принудить с помощью соответствующих магических обрядов. Обычно они живут на обрывах скал, в лесах или отдельных деревьях, в водных потоках или болотах, где можно или нужно приносить жертвы. На п-ве Зеленого Мыса в Сенегале следует благодарить духов рыб, которые умеют быть довольно неприятными и даже вызывают эпилепсию. У сереров (в Сенегале) участки леса поделены между различными духами панголь, у которых нет собственной формы, поэтому они предстают в облике мужчин, женщин, птиц, змей и могут вызывать душевные заболевания. В обширных сахельских и субсахарских областях Мали господствуют джинны, духи пустыни, которые передвигаются, пользуясь ветками, которые не убивают людей, но подбивают их на какие-то действия.

174

Нингири у фульбе Гвинеи—это дух, приносящий изобилие, способный превратить любую вещь в богатство (урожай, скот, деньги), но отличающийся плохим характером и появляющийся в облике змеи.

Духи природы в собственном смысле нередко каким-то образом объединяются или с духами мертвых, или с духами места. Действительно, может случиться, что умерший становится духом природы. Более персонифицированы духи природы; например, в культуре бори, довольно распространенном среди хауса, сонгаев и бариба, духи хаука выступают в виде таких представительных персонажей, свойственных современной социальной обстановке, как высшие чиновники, политические деятели, а также самолеты и т.п. Легба, водун и уже упоминавшиеся ориша обладают иерархическим статусом, чтобы служить буфером между духами природы и высшими силами. Последние, наоборот, также могут оказаться связанными с миром духов места и духов природы, однако не смешиваясь с ними, разве только в каком-нибудь исключительном случае или в виде уступки, поэтому у некоторых этнических групп особое значение придается личности “жреца земли”. Духи природы у менде в Сьерра-Леоне появляются только во сне. Встречаются и в саванне, где стараются сбить человека с дороги. Чтобы этого не случилось, в разговоре с ними следует всегда отвечать невпопад. Вокло у малинке в Мали и Сенегале роются в могилах, так как любят человечину, поэтому их следует остерегаться, особенно детям. Йебан у догонов Мали живут в деревьях под землей, владеют стадами лесных животных и стараются застать людей врасплох, главным образом женщин. У тех же догонов адумбулу имеют человеческий облик, длинную бороду. Они — духи смерти, в то время как дьина, напротив, имеют голову конической формы, одну руку, одну змееобразную ногу, зеленые волосы, раскаленные глаза и способны вызывать болезни. У ряда духов природы в Кот-д’Ивуаре, которых малинке называют коммакуруни, гуро— йуне, гагу — дьебиленконе, ступни растут пятками вперед. В Центральной Африке среди байа, бава, банда, манджа известны духи леса, которые подобны пигмеям,

но с длинными руками и с Гераклесовой силой; они могут вызвать человека на поединок и, избив, бросить на землю, но, если тот держится храбро, тогда, чтобы спастись, они делятся с ним секретами лечения травами, особым способом охоты или новыми видами ловушек. И наконец, духи хтонические, живущие в недрах земли и встречающиеся по всей Западной Африке (но также в Конго и Свазиленде) в виде крепких и изобретательных карликов часто красного цвета, скорее приближаются к привидениям.

175

Духи, в том числе опасные привидения, а также духи природы— все они способны на воплощение. Они могут “завладеть” людьми— явление, которого иногда боятся, иногда ищут или одновременно ищут и боятся: это предок, который перевоплощается в одного из потомков, носящего его имя, либо медиум (часто женщина), отдающий на время свой голос покойному, либо дух леса, сводящий с ума уединившегося прорицателя или заблудившегося охотника. В общем, они являются адресатами культов одержимости. Некоторые из последних (например, в Гане), как кажется, предлагают эффективные методы психотерапии при неврозах, вызванных процессами аккультурации. Духи могут воплощаться и в лесных животных, которые тогда становятся вредными и не поддаются поимке обычными способами, однако в других случаях они, наоборот, охраняют посевы или скот от естественных вредителей (здесь мы оказываемся на грани с какими-то формами колдовства). Эти духи способны проникать даже в неодушевленные предметы, и прежде всего в маски и некоторые статуи, а также в разные другие предметы, и это, быть может, единственный случай, когда термин “фетиш” можно использовать на законном основании. Они вселяются в эти предметы, статуи или маски либо навсегда, либо по случаю определенных церемоний, и тогда некоторым людям очень опасно дотрагиваться или даже просто смотреть на них. Мировые религии кое-что добавили к этому множеству разновидностей духов:

это ангелы, джинны, ифриты, демоны. Если ислам и многие синкретические культы проявили к ним относительную терпимость, то христианские миссионеры зачастую ограничивались заменой их имени либо объявляли их дьявольским наваждением, не подвергая, однако, сомнению их существование.

Но всех этих духов по своему значению намного превосходят духи умерших. Их точная сущность зависит от представлений о человеческой природе, а вернее, о природе тех ее элементов, которые имеют более стабильный характер, таких, как имя, ум или жизненная сила. Часто приходится делать разницу между умершими своей смертью, которые становятся доброжелательными и охранительными духами, и теми, кто может превратиться в опасные привидения. Первые по преимуществу появляются в сновидениях и в предсказаниях и готовы прийти на помощь потомкам, которые их почитают, тогда как вторые, “менее мертвые”, если можно так выразиться, появляются в телесной форме, но иногда меняют окраску и легко становятся злокозненными и гонителями. Цель тщательного выполнения похоронных и совершаемых в

память умерших обрядов—снискать их милость или добиться их невмешательства. Обряды вызывания этих духов, за исклю-

176

чением Восточной Африки, в общем, совершаются редко. Духи умерших составляют общество, организованное по образцу общества живых, почти являясь его копией, потому что в соответствии с онтологическим единством воплощение есть не что иное, как один из “способов” жизни. Оба “общества”, живых и мертвых, пребывают в тесном соприкосновении, почти смешавшись или наложившись друг на друга так близко, что налицо прямо-таки характер злободневной темы; о дорогом умирающем человеке говорят: он переходит “в другую деревню”. Отсюда и необходимость организовать для покойного соответствующие похороны, которые играют роль, не отличающуюся от обрядов рождения и всех последующих “переходов”, предусмотренных в ходе жизненных воплощений. То же самое относится и к требованию подготовить приличное погребение, т.е. жилище, обеспечивающее духу покой, чтобы ему не угрожало несчастье бродить неприкаянным и непримиренным. Ограничения в похоронах и погребении носят характер наказания для виновных в колдовстве, для преступников, неисправимых должников, самоубийц, для тех, кто, по-видимому, не пользуется расположением высших духов, по крайней мере если судить по некоторым признакам (горбуны и хромоногие, утопленники, жертвы молнии или оспы, а у ряда народов Восточной Африки — люди, умершие без потомства). В случае отсутствия оснований для применения санкции умершие имеют право на похороны и могилу, которое живые должны обеспечить, если они хотят жить в мире, избегая законных последствий в виде семейных несчастий, болезней, нарушения ночного покоя или же ловушек, расставленных ночью поперек дальних тропинок, на берегах рек, при выходе из деревни. В Камеруне некоторые народы сооружают специальные хижины, предоставляя пристанище неприкаянным духам. Суто (южные сото) в Лесото при погребении отца говорят: “Дай нам спокойно спать, не тревожь остаток наших дней”, бамбара же в Мали: “Мы принесем тебе жертвы, оставь нас в покое”, а многие группы банту: “До свидания, не забывай нас. Как видишь, мы даем тебе табак для курения и что-нибудь поесть. Счастливого пути. Скажи старым друзьям, тем, что умерли раньше тебя, чтобы они дали нам всем хорошую жизнь”[8].

Между двумя “обществами”, мертвых и живых, именно торжественное явление смерти во все времена вызывало волнение у человека. Действительно, и у африканцев (даже в таких отдаленных друг от друга группах, как догоны в Мали и пигмеи в Заире) люди изначально не знали смерти, а когда та “приходила”, считали, что это случилось по роковой ошибке: это не грех, а промах, небрежность в соблюдении запретов. Тогда африканская культура поглощает и включает само

177

понятие “смерть” в общее понятие “жизнь”, полагая, что жизненная сила пронизывает и объединяет все воплощенные и невоплощенные существа. Эта грандиозная действительность, которая существовала раньше человека и переживает его, делает человеческую жизнь чем-то вроде второстепенного существования, эпифеномена, вместе со многими другими составляющего реальность мира. Следовательно, смерть никоим образом не представляет собой онтологического взрыва, уничтожающего существо вместе с его судьбой, а является естественным событием “жизни”. Такое представление берет начало из двух обстоятельств, составляющих краеугольный камень африканской культуры: линиджа как звена между поколениями и обработки земли как проявления неизбежного повиновения законам природы. И в одной, и в другой ситуации африканец, как и мы, обращает внимание на более реальные истины в их связи с целым, нежели на касающиеся нас самих. Не рассматривая себя в качестве самоцели, африканец, следовательно, принимает смерть человека, поскольку она вовсе не подвергает сомнению его судьбу: смерть—это не конец, а преобразование, “*vita mutatur, non tollitur*”*. Конкретный пример этого имеется в телеологии и в представлении о судьбе у народов акан: человеческая жизнь — чистая случайность, ведь Бог посредством воплощения отправляет какого-то несотворенного духа в мир (именно в этом смысле человек своим существованием обязан богу) в качестве “посланца” в то общество, часть которого он составляет, где ему предназначено развиваться и где ему отведено точно указанное место согласно predetermined судьбе, дабы способствовать согласию и самому им пользоваться; после смерти человек дает богу ответ о выполнении им этой своей миссии.

Аканы располагают довольно хорошо разработанным представлением о человеческой психике, не слишком отличающимся от фрейдистских психологических категорий. Душа человека складывается из четырех духовных элементов: Окра — это чистый дух, проводник человека, представляющий его в качестве носителя и орудия доброй или злой судьбы, отведенной ему богом; он дается ему от бога в момент воплощения и отделяется от тела при смерти, возвращаясь к богу, перед которым он должен отчитаться за свое земное существование. Он может вновь воплотиться; он действует автоматически в соответствии со своей сущностью и является неизменным и не поддающимся влиянию элементом, который преимущественно отличает человека от животного: это дух, душа человека. Сунсум —духовный

* *Vita mutatur, non tollitur* — жизнь меняется, но не прекращается (лат.).

178

элемент, хранитель характера, темперамента, природного духа. Это субстанция, которая выражает человеческие качества индивида, основа личной и моральной ответственности. Поскольку он направляет нравственную деятельность, он поддается воздействию путем наставлений, наказаний и поощрений; он может оставить человека во время сна и сделаться *dramatis personae** в сновидении; он является возможным объектом и даже субъектом

колдовства. Сунсум представляется выражением Оно, но также и непознаваемой частью Сверх-я. Нторо — наследуемый духовный элемент; он не покидает тело вместе с Окра, а “переходит” в детей или племянников *ex fratre*** и вплоть до их зрелости заменяет им их собственное Нторо. Он — отличительный элемент своеобразия личности; вместе с материнской кровью он участвует в образовании утробного плода; он связан с некоторыми навыками, предписаниями и запретами, которые тем самым и участвуют в формировании личности: многими аспектами он вызывает представление о Сверх-я. И наконец, есть еще Моджа, духовный фактор, который лежит в основе клана. Он происходит только от матери и обеспечивает возможность действовать согласно разуму; следовательно, он, собственно, и является отличительным элементом человека. После смерти он становится привидением, сохраняющим человеческий облик; он может воплотиться вновь, но только через женщину того же самого клана; Моджа вызывает главным образом представление о “Я”. Это привидение (саман, мн. ч. нсаманфо) может быть трех типов:

а) саманпа—доброе, если смерть не определяет или не прерывает злую судьбу, и тогда оно застенчиво, склонно не появляться перед взором человека; б) саманчен-чен не может отправиться в царство духов в качестве вечного или временного наказания, оно остается рядом с домом покойного, где скрывается по углам или в заднем помещении, не причиняя никакого зла и довольствуясь самое большее тем, что наносит на кожу насечки; в) тофо — это привидение человека, погибшего насильственной смертью, оно не ладит с добрыми привидениями и действует, раскрашенное белой глиной и одетое в белое, оно презрительно и агрессивно.

Для аканов привидения обладают эквивалентом человеческих чувств и мыслей, они хотят есть, пить, радуются, горюют, гневаются, завидуют. Они принимают участие в трапезах, поэтому для них оставляют место или разбрасывают крошки на земле. Духов предков можно даже вызвать посредством определенных обрядов; они способны ви-

* *Dramatis persona* — действующее лицо (лат.). ** *Ex fratre* — от брата (лат.).

179

деть и понимать больше, чем мы, потому что... у них нет тела! В этой удивительной концепции смерти клан, линидж могут только расти до бесконечности, так как мертвые присоединяются к живым: сам факт наследования от Нторо и от Моджа укрепляет индивидуальность семейной группы и клана и косвенным образом всего общества в целом. Если социальные обязанности сплачивают группу в материальном плане, то в духовном плане это делают ритуальные обязанности.

Эти концепции смерти и человека, наиболее четко выраженные у аканов, хотя и в менее разработанной форме, обнаруживаются повсюду. потому что человеческой личности как выражению природы и духа всегда придается величайшее значение. Хотя христианское двуединство души и тела довольно чуждо африканскому мышлению, все же такое онтологическое представление о

человеческой природе присутствует с незначительными отклонениями у различных народов. По представлениям тутси и хуту в Руанде, существует тело, которое после смерти становится трупом; существует тень, видимая при солнечном свете, которая со смертью превращается в дух (действительно, у трупов нет тени), а жизненная энергия, которая высвобождается из человека в момент смерти, не целиком переходит к духу. Этим объясняется, каким образом можно одновременно утверждать, что умерший воплощается в какого-то ребенка, тогда как его дух продолжает жить в царстве мертвых: ребенок никогда не смешается с предком, даже если будет носить его имя, однако часть жизненной энергии последнего проникает в него в течение беременности матери, придавая его чертам четкость и определенность (как на Западе), но он, этот человек, окажется не изолированным, а, наоборот, четко связанным и с прошлым, и с будущим (в отличие от Запада).

Для талленси в Гане в человеке прежде всего присутствует сегр, представляющий собой биологическую сущность, связанную со здоровьем или с болезнью и смертью. Затем имеется нуор йим — воплощение желаний человека до рождения и, следовательно, важный элемент для установления того, обладает или нет этот человек свойствами личности, необходимыми для правильного процесса инкультурации в рамках этого общества. И наконец, человек, которому удалось гармонично войти в состав группы, может располагать помощью и покровительством двух или трех предков, выступающих в роли ангелов-хранителей.

Что касается предпочтительного размещения этой жизненной силы в той или иной части тела человека (половой орган, сердце, печень, особенно голова и кровь), о чем упоминалось раньше, то это никак не уменьшает неразделимой цельности тела, поскольку любая его часть

180

всегда может представить целое. Нередко тело рассматривается как микрокосм: догоны Мали видят в его семи элементах (конечности, половой орган и голова, которая считается за два) прообраз первоначального яйца, из которого появился мир. Череп предков зачастую составляет предмет культа, его инкрустируют бисером или кусочками меди, хранят в алтаре, во время переселений переносят в корзине из древесной коры, крышку которой украшает резная фигурка предка (северные и северо-восточные банту, фанги в Габоне, булу в Камеруне). Поскольку животные тоже являются вместилищами жизненной силы, то сохранение в хижинах их черепов, наблюдающееся во многих местах, никоим образом не придает им (как могло бы показаться) ценности охотничьих трофеев.

И именно по аналогичной причине у различных народов существовало обыкновение завладевать черепами убитых в бою врагов, чтобы затем повесить их на внешних сторонах стен или на оградах жилищ правителей либо сделать из них опорные ножки для тамтамов или царских тронов (Дагомея). Равным образом “охота за головами”, свойственная некоторым народам (например, в

Центральной и Восточной Нигерии) и зачастую входившая в качестве одного из испытаний в обряд инициации, как раз и преследовала цель собирания черепов убитых врагов (которыми затем, в случае заключения мира, соперники могли обменяться). Такие обычаи, как, впрочем, и обычаи принесения человеческих жертв и обряды антропофагии, надо отметить, очень редкие и исключительные и тоже связанные с элементом жизненной силы, долгое время считались европейцами жуткими признаками варварства. Впрочем, столетия спустя их потомки завладевали не черепами убитых врагов, а не колеблясь подвергали пыткам электрическим током живых пленных, мужчин и женщин, или изготавливали абажуры из кожи задушенных газами евреев. Напротив, кровь, также представляющая по преимуществу жизненную жидкость, отмечена опасной амбивалентностью: она может означать чистоту или нечистоту, в соответствующих случаях средство очищения или загрязнения, так как невольное кровопролитие всегда следует очистить добровольным. Она является основным составным элементом человека, который придает ему индивидуальность и одновременно через линидж погружает в ход времени. Особенно опасной считается женская кровь, причем менструальная кровь еще более опасна, чем кровь дефлорации, поскольку она непредсказуема и обременена отрицательной и бесплодной силой, но, кроме того, она же несет в себе все положительные сигнификаты женственности. Девушка нейтральна для магии, женщина после климакса опасна лишь отчасти и может заниматься

181

акушерством (когда она уже “ограждена” от “лунной крови”, крови родов).

Религиозная практика чрезвычайно разнообразна и пронизывает все стороны коллективной и личной жизни, будь то в плане повседневном либо при особых и торжественных обстоятельствах места или времени. Молитва, подношение, жертва, обряды с танцами или погружение в транс, даже изготовление произведений искусства— все это служит средствами, обеспечивающими с помощью обрядов соприкосновение с божествами. Но какие бы обстоятельства и божества ни были объектом культа, все эти обряды отвечают трем главным заботам: существование (обряды охотничьи, пастушеские, земледельческие, направленные на обеспечение плодородия и неоскудение жизненных средств); порядок и плодovitость в обществе (обряды, взывающие к милости предков линиджа или клана либо божеств, которые могут предоставить убежище или милости, или к предкам, выражающим единство государства и народа); наконец, совокупное развитие человеческой жизни на всех ее значительных стадиях (обряды при рождении, знаменующие вступление в жизнь, инициации при вступлении в общество, погребальные при вступлении во внеземное существование более не воплощенных духов). От совместного выполнения всех этих обрядов во многом зависят сплоченность и духовная жизнь человеческих групп. Если вдуматься, то отсутствие настоящей разницы между божественным и человеческим и тот факт, что человек сам тоже является духом, придают культу смягченный и привходящий характер. Следовательно, обряды

выполняют роль простых приемов, устанавливающих связи между духами воплощенными и невоплощенными, обусловленных различными обстоятельствами. В случае, например, с мертвыми похороны и могила были бы сами по себе достаточными для обеспечения судьбы покойного, но поскольку “общество” мертвых продолжает существовать рядом с “обществом” живых, в каждом линидже или клане наличествует проблема “взаимоотношений”, которую можно решать только с помощью культа.

Религиозные знания неодинаковы в разных обществах и могут простирались от минимального, когда верующий выполняет обряды, не постигая их внутреннюю сущность, до наивысшего, которое достигается после длительного приобщения. Различия существуют и в самой религиозной подготовке жрецов: от глубокого познания мифов до простой компетентности в обрядах, основанной на знакомстве с каким-то отдельным божеством. Хотя любой верующий может исполнять жреческие обязанности, например когда сам проводит какой-то жертвенный обряд, на практике считают жрецом только того, кто

182

имеет право возглавлять коллективные церемонии, обращаться к божеству от имени группы, исполнять обряды институированного культа. Действительно, должно говорить о более или менее выраженном разделении обязанностей в зависимости от того, идет ли речь о патриархах линиджа или клана, о линиджах, владеющих каким-то местным культом, или же о вождях племен и правителях вплоть до личности правителя, являвшегося (в свое время) одновременно царем, жрецом и божеством. Могут существовать жрецы по призванию, наследственные, ставшие ими благодаря месту в обществе, с которым непосредственно связана жреческая функция, а иногда и просто потому, что они купили алтарь и обучились какому-то обряду (в этом случае жрец в своей роли сближается скорее с магом, прорицателем и знахарем). Жрец редко посвящает все свое время этим обязанностям и не живет лишь на пожертвования или подаяния верующих: большинство исполняют их лишь по определенным поводам или в какие-то периоды года, а их возможные привилегии имеют совсем иное происхождение. Напротив, в крупных, так называемых политеистических системах, в таких, как на побережье Бенина, могло возникнуть настоящее духовенство, более или менее иерархизованное и группирующееся вокруг одного из крупных божеств. На этом уровне институциональной организации жрец, становящийся — отчасти противозаконно — необходимым посредником между человеком и Богом, осуществляющим так называемые особые отношения с отдельными божествами, претендующий на обладание даром оракула, занимающийся по обыкновению магией, заклинанием злых духов, предсказанием, достигает социального и политического уровня, который может не зависеть от религиозной стороны дела; чтобы держать под контролем это жречество, у правителей Дагомеи было нечто вроде “министра” культов. Такая значительная разница в исполнении жреческой функции находит соответствие в самих жизненных правилах, связанных с этой функцией, которые могут простирались

от временного соблюдения незначительных запретов (половое воздержание, особый режим питания) до более или менее строгих постоянных запретов. Это случай жрецов, воздействующих на мир не только с помощью обрядов, но и посредством собственных поступков и действий, которые приобретают значимость не просто тем, что выполняют их объективно (ex opere operato)*, но также благодаря субъективным свойствам того, кто их выполняет (ex opere operantis)**.

Жертвоприношение служит главным средством общения между воплощенными и невоплощенными духами. Это основной элемент

* Ex opere operato — в силу выполнения дела (лат.). ** Ex opere operantis — в силу выполнения деятелем (лат.).

183

каждого культа, высшее действие “участия”, общности, “заступничества”, милосердия, любви по отношению к предкам, с которыми они “делятся” пищей или жертвой, чья сущность—накормить их “двойника” (“главная жизнь”). Жертвоприношения духам природы и второстепенным божествам делаются в тех же целях, и эта непосредственная общность всегда означает в конечном счете косвенную причастность к богу-творцу, причине и началу всего.

Основной момент большинства обрядов заключается в кровавой жертве. Именно тогда, когда закалывают жертву, жизненная сила, находившаяся в ее крови, высвобождается для какого-то определенного использования. Обычно кровь разбрызгивается на алтаре, получающем новые силы при самом этом действии, когда ею питается то божество, которому она посвящается; ею обрызгивается также тот, кто совершает жертвоприношение, а также проситель и присутствующие. Кроме крови распределяются и другие части жертвы, всегда строго определенные, как для божества (часто это сердце и печень), так и для присутствующих. Таким образом, жертва становится средством общения между людьми и божествами, которые чувствуют необходимость друг в друге. Чем бы ни был вызван обряд — чьей-то болезнью, нарушением какого-то запрета, обидой, нанесенной предкам или сверхъестественным силам, каким-то трудным делом, эпидемией, началом нового сельскохозяйственного года, закладкой деревни, освящением нового алтаря, инициацией,—он тщательно продумывается во всех подробностях, вплоть до природы жертвы, ее пола и цвета, способа заклятия. Ее конвульсии могут служить указанием для предсказаний, которыми иногда сопровождается жертвоприношение.

В жертву обычно приносят домашних животных (кур, баранов, коз, быков, собак), но также и диких (в группах охотников), а в некоторых обществах в качестве исключения встречались случаи человеческих жертвоприношений: например, у бамбара в Мали в жертву приносили альбиноса, когда всеобщему спокойствию грозили серьезные опасности, У мандингов и самых древних жителей Дагомеи человеческими жертвами могло сопровождаться основание города или дворца; особенно они были распространены в “царских” обрядах, чтобы умиловить предков правителя, как в Бенине и у шона в древней

державе Мономотапа на р. Замбези, при этом в одном и том же обряде приносилось много жертв (военнопленные, преступники). В Бенине жены и слуги иногда следовали за правителем в могилу, порою добровольно, поскольку религиозное жертвоприношение было обещанием счастья, нередко вторичного воплощения. Но приносятся жертвы и бескровные, такие, как плоды земли, пища, предметы самого разнообразного

186

две личности и два языка, иногда даже противоположные и не совпадающие друг с другом. В некоторых отношениях культ одержимости, несомненно, имеет точки соприкосновения с психотерапией. И предки, не удовлетворенные неполным перевоплощением в потомков, могут проявляться через обряды одержимости (у шона и венда в Юго-Восточной Африке, у ила на р. Замбези, у нуба в Восточном Судане и у многочисленных групп более древней негроафриканской цивилизации), однако чаще всего таким образом проявляются крупные небесные силы, меньшие полубожества, не исключая духов природы и духов места, причем эти последние, разумеется, в обрядах, имеющих менее богатый мистический фонд и более простые формы (культы тур у сереров в Сенегале, бори у хауса в Нигерии и Нигере).

Особыми орудиями видимого проявления божества служат маски, великое творение африканской культуры, превращающие ритуальные танцы в поразительные драматические действия, в мощные мифические и психологические внушения, нередко даже в высокие свидетельства художественной ценности. Маска и возможный венчающий ее гребень представляют собой только вершину полного камуфляжа, закрывающего все тело либо его части, так как это никогда не есть переодевание. Это не человек захотел выдать себя за божество, а божество становится видимым в своем истинном облике, пользуясь в качестве материального орудия человеком, должным образом одетым в маску. Маска в Африке всегда выполняет ритуальную функцию именно таким прямым и полным способом материализации, теофании. Феномен одержимости, которого мы коснулись раньше, не является определяющим, потому что, даже когда человек под маской не входит по-настоящему в транс, а остается в сознании, тем не менее именно божество всегда проявляется в нем и на то время, пока длится обряд: в этом убеждены все присутствующие, не исключая женщин и детей, даже в том случае, если под одеянием скрывается их друг или супруг. При возвращении к мирской жизни маску заботливо ставят на прежнее место, соблюдая некоторые предосторожности: она и вправду может оказаться опасной из-за исходящей от божества жизненной силы, которой она пропитана после церемонии.

С религией тесно связано и искусство предсказания, которое должно позволить человеку разобраться в многочисленных проявлениях сверхъестественных сил, способных так или иначе повлиять на его жизнь. Когда толкование неясное или требует подтверждения, тогда необходимо “проконсультироваться” у божеств с помощью одного из возможных способов: наблюдая конвульсии жертвы,

прибегая к ордалии, используя при этом самые различные приемы—соломинки с палоч-

187

ками, исследование внутренностей забитых животных (у пастушеских народов), движений диких зверей (например, у догонов —следов, оставленных ночью вокруг приманки лапами шакала), наблюдение за бликами на воде или за мускульными конвульсиями человека либо за произвольными движениями руки, которая держит палку, и, наконец, более распространенная техника, состоящая в толковании фигур, образованных брошенными наугад предметами (зерна, камешки, пальмовые орехи, косточки, каури). В Африке астрология неизвестна, между тем как в суданских областях широко распространена геомантия азиатского происхождения, т.е. толкование фигур, образованных землей или пылью на какой-нибудь плоской поверхности. Из этой техники развились довольно сложные системы, такая, как у йорубов Бенина: быстро манипулируя пальмовыми орехами, используемыми в качестве кости, можно обозначить на плоскости 256 возможных знаковых сочетаний, 16 из которых— главные, с практически бесконечными комбинациями. Прорицатель (“выразитель тайных вещей”, как его иногда называют), пользуясь этими многообразными способами, умеет задавать вопросы и понимать ответы по самым различным темам — дата церемонии, брак, трудное дело, путешествие, причина болезни или смерти, новости об отсутствующем и т.п. Искусством предсказания занимаются по призыванию либо после посвящения, и предсказатели, которые нередко одновременно являются магами и знахарями, часто представляют собой людей, достойных внимания:

хорошо знакомые с мифами и со всеми легендами, они умеют быстро находить ссылки на все ситуации, в каких только могут оказаться люди, и имеют ответы на любые задаваемые им вопросы, в то время как длительная практика и привычка к наблюдению позволяют им приобрести глубокое знание человеческой души. Точность предсказания по самым разнообразным вопросам одного прорицателя в Дакаре (он действовал, бросая на циновку каури) остается для меня и моих друзей во многом необъяснимой.

Средством общения со священным миром служит, наконец, сновидение. Онейрические познания концентрируются на процессах, сопоставимых с процессами мифических знаний; впрочем, отмечено, что терапевтическая функция сна признавалась с древности. Многие африканские общества имели высокоразвитые онирические теории с соответствующими толковательными “ключами”. Для догонов в Мали сон—это “то, что приходит от ночи”, средство общения, к которому прибегают умершие, это “слово”, которое можно уподобить мистическому лису; во всяком случае, это волнующая загадка, требующая разрешения в качестве внутренней речи, богатой возможностями

188

предсказания. Догоны прекрасно отдают себе отчет в том, что сон берет начало в глубинах человеческой души, на тех уровнях, которые они определяют как

“животная часть”, инстинктивная область существа, которую не удастся контролировать разумом. Прорицатели прибегают к изучению снов клиента, предшествовавших его обращению к ним, совершенно как современные психоаналитики. Прорицатели народности банең в Камеруне даже активизируют онирическую деятельность, прописывая клиенту порошок, изготовленный из какой-то древесной коры.

Наука о сновидениях, разумеется, больше всего развилась в исламизированных регионах, возможно, в качестве прямой производной от арабского *muabbir**. Волофы в Сенегале обладают довольно сложными таблицами всех наиболее распространенных онирических изображений и символик (типичные персонажи — как люди, так и животные, сцены, числа, цвета, предметы) и определяют с достаточной точностью условия, способствующие получению наилучшего онирического материала (моменты ночи и года, места, продолжительные молитвы, использование магических предметов и галлюциногенных субстанций). Интересно отметить, как во всех обществах, где существует высокоразвитая онирическая наука, а сновидение тесно связывается с повседневной жизнью, границы с материальной действительностью остаются расплывчатыми и проявления бессознательного во сне порою налагают на человека ответственность: для ашанти в Гане супружеская измена во сне влечет за собой те же самые наказания, что и сознательное, конкретное действие. Как бы то ни было, онирический язык во всей Африке считается тем средством, которым пользуются божества и духи предков для своих откровений и поучений. Это “ключ” к предвидению ближайшего будущего или к пониманию оставшихся невыясненными прошлых дел.

В заключение этого обзора обширного сверхъестественного мира мы должны задать себе вопрос: традиционные африканские религии политеистические по своей тенденции или же, напротив, их пантеоны, даже в самых крайних проявлениях, не способны скрыть монотеизма по существу? Первый довод состоит в том, что даже в случае с такими наиболее четко выраженными пантеонами, как в так называемых крупных гвинейских политеистических системах, место верховного бога, по-видимому, не поддается простому сравнению с положением античного Зевса, т.е. “отца” всех прочих “богов”, над которыми он имеет что-то вроде отеческой власти, не вмешиваясь, однако, в их

* *Muabbir* — толкователь снов (араб.).

189

самостоятельность при выполнении ими специализированных божественных полномочий и в их отношения с людьми. К этому требовалось бы добавить то соображение, что природа и функции тех существей, которые занимают подчиненное положение или окружают верховного бога, в подавляющем большинстве наводят на мысль об их статусе наместничества или, во всяком случае, посредничества. Но если такое наместническое или посредническое положение выражено нечетко либо вообще не проявляется, тем не менее имеются причины признавать его существование хотя бы в скрытой форме. В

поддержку этого постулата мы могли бы привести примеры двух крайних взглядов.

Согласно некоторым мифам времен “Больших начал”, Бог якобы жил среди людей, с которыми потом расстался из-за нарушения ими какого-то запрета или из-за другой ошибки[9], став бесконечно далеким и трансцендентным, слишком великим для понимания людей и, следовательно, отныне недоступным прямо, а только с помощью посредничества оставшихся к нему более близкими духов. Такая отдаленность, по-видимому, не привела к превращению теистического представления о боге в деистическое, так как толкование всегда сводится к какому-то нарушению, а не к простому факту специализации этого бога в качестве демиурга, сочетающейся с относительным равнодушием к созданной вещи. Так, эта отдаленность не может привести к тому, чтобы превратить промежуточные силы духов, сверхъестественные сущности божественной или полубожественной природы в настоящие божества, соперничающие с верховным богом; и этого не происходит даже в том случае, когда они пользуются относительной самостоятельностью либо прямо противопоставляются верховному богу, однако без возможности окончательной победы над ним (повторяя такие поступки гордыни, как бунт Люцифера и восставших ангелов). Затем в повседневной практике это могло привести верующих к смешению промежуточных сил с самим богом, и все же речь идет о явлении, отмеченном даже в мировых религиях, когда связь с богом отодвигается в пользу “культа личности” какого-нибудь пророка, “гуру” или отдельного святого — обстоятельство, которое всегда вызывало недовольство приходских священников молодыми прихожанами.

Рассмотрим и другой крайний случай. У всех аканов Оньяма не небесный бог, а живущий “наверху”, на небе, служащем крышей мира либо полом рая. Он — хозяин Вселенной и творит постоянно. Познание бога интуитивно и непосредственно и не нуждается в эпифании. Бог не безразличен к людям, человеку не следует защищаться от его гнева, он могуч и блажен, он — любовь. Он невидим, но вездесущ и доступен повсюду (с ним говоришь, разговаривая с ветром). Он так

справедлив, что дал разные названия различным вещам. Он решает судьбу людей, избежать которой не может никто, их духи держат перед ним ответ в момент смерти. Он полон любви, поскольку толчет вручную фуфу[12] для калек и заботится о бесхвостых животных. В теологической концепции аканов малые силы играют сугубо исполнительскую роль, и увеличение их числа объясняется не иначе как проявлением щедрости бога в оказании покровительства людям (функции ангелов). Хотя даже у аканов существует миф об отдалении бога от человека, тем не менее бог остается вблизи человека, потому что он дает *twereduatron* (возможность прислониться к дереву, которое не гнется), и это, без сомнения, единственный бог (*Onyame-ncoron* — единственный великий бог).

Как видим, многие элементы и даже свидетельства многочисленных миссионеров[13] укрепляют нас в выводе в пользу фундаментального монотеизма традиционных африканских религий. Верховный бог, творец Вселенной, всегда называется именем, у которого нет множественного числа и которое часто включает корень, распространенный почти по всей Африке (например, Ньяма или Лиза). Впрочем, весьма редко случается, чтобы какие-то силы ассоциировались с ним на более или менее том же уровне в качестве действительных и настоящих божеств, а те, что как-то приближаются к этому статусу, это хтонические “богини-матери” в суданских космогониях (у всех этнических групп восточных ква, у догонов и народов бассейна Верхней Вольты). Но даже эти случаи не должны вводить в заблуждение: могущество и воля второстепенных божеств, духов природы и духов предков—это всего лишь Его эманации. Этот фундаментальный монотеизм объясняет, почему христианская проповедь Евангелия и исламский прозелитизм встретили в Африке сравнительно мало препятствий.

Таким образом, здесь, без сомнения, имеет место африканский способ быть религиозным, и эта религиозность покоится на двух понятиях: одно, мифическое, связывается с группой и с космогонией, другое, мистическое, выражает индивидуальное поведение человека, который является не только членом общества, но и членом космоса в собственном смысле слова. Речь идет не о какой-то неопределенной или сентиментальной религиозности, а о весьма четкой способности восприятия сверхъестественного в кругу естественного и об ощущении трансцендентности и той активной общительности, которая сопутствует человеческому существу в понимании того, что здесь только и находится проблема конца человека как “конца человечества”. Для традиционных африканцев религией владеют не страхи, боязни или материальные заботы, а опыт любви и милосердия, благодаря

191

чему заботы божественного порядка в общем преобладают над заботами человеческого плана.

Такой монотеизм и такое единство позиции африканца по отношению к священному, даже при многочисленности космогонии, мифов, пантеонов и обрядов в различных обществах, должны были прояснить для нас некоторые главные вопросы. Способ ощущать трансцендентность и воспринимать идею бога может меняться в зависимости от общества, но это может происходить только в том смысле, что соответствующие отношения “окрашиваются” колоритом каждой культуры, не отличаясь в ее любых других аспектах, лежащих за пределами метафизического, космологического и теологического плана, таких, как техника, экономика, право, обычай, мораль, социальная власть, базовая личность человека. Эта разница между субстанцией и акциденцией позволяет нам преодолеть дюркгеймовскую концепцию религии как созданную обществом для осмысления тайны человеческой жизни, концепцию, которая, если ее довести до крайних выводов, выливается в

“культурологию” по Уайту и в представление о человеке как о простой “марионетке культуры”. Те же самые позитивисты, впрочем, допускали, что метафизические и теологические проблемы, встающие перед человеком, не могут найти ответа с помощью познавательных способов, предлагаемых наукой, и что в самой науке возникают проблемы, не поддающиеся разрешению экспериментальным методом. Забывая об этом (что также является *ipse dixit** позитивистов), множество современных антропологов и социологов, сбивые с толку робкими попытками к соперничеству с естественными науками, из кожи вон лезут, чтобы втиснуть религиозное чувство человека в схемы гуманитарных наук, подобно безнадежно запутавшимся фокусникам, которые тщетно попытались бы запихнуть в один сундук все семь мощных щупалец самого крупного морского полипа (*Branchioserianthus*).

Здесь перед нами случай теории, проверенной в определенном¹ контексте проблем, теории, которая была применена одинаково для “научного” объяснения явлений совсем иного порядка, для чего исследователь вынужден примирять нелепости с более близкими ему абстрактными построениями в целях получить подтверждение не столько изучаемого факта, сколько своей правоты. Так, оказалось возможным утверждать, что африканская религия является “наукой социального контроля” или, лучше, некоей “донаукой”, “наукой конкретного” (К.Леви-Строс), основанной на эмпирических наблюдениях социального факта: нам нужно было бы задаться вопросом, действует

* *Ipse dixit* — сам сказал (лат.).

ли подобное толкование и в отношении мировых религий или только в отношении традиционных религий “дикарей”. Сомнение справедливо, ибо Р.Хортон[14] уточняет, что мы должны трактовать африканское религиозное мышление, соотнося его не с опытом христианства, а с опытом наук и их теоретическими концепциями, поскольку в “донаучном” мышлении действует тот же самый процесс “изготовления моделей”. Даже такой опытный исследователь Африки, как Бэзил Дэвидсон[15], считает возможным утверждать, что “африканская религия предстает в своих различных аспектах как проекция и подтверждение определенных норм, которые управляют развитием общества”, а многочисленность традиционных религий, таким образом, объясняется тем фактом, что “каждая система нуждается в своем собственном образце и в своем собственном толковании”. Поскольку христианство определенно не является выражением тех “норм, которые управляют развитием общества”, особенно в римском языческом обществе, уместно спросить, годится ли тот критерий, согласно которому “исследование религии представляет собой социологическое исследование”, для всех или только для “дикарей” .

Если, как мы отмечали во “Введении”, проблемы человека проявляются на различных уровнях и эти уровни всегда требуют посредничества человеческой личности, но не всегда в той же самой форме, то тогда становится понятным,

как человек мог использовать свою связь со сверхъестественным в социальных целях и в хорошем, и в дурном смысле (например, в политических манипуляциях, а это делалось и в истории католической церкви, и в исламе); но это еще не позволяет, привлекая сам подлинно религиозный дух, смешивать концепции и категории. На самом же деле это столь сродни природе человека, что современные власти вынуждены поставлять мифы и обряды для замещения подлинных, они же столь бедны формами и так поддельны, что на каждом шагу требуют обращения к методам убеждения, свойственным политической полиции.

ГЛАВА VII Организационные структуры социальной власти

1. Предварительные замечания

Мы рассмотрели культурные подсистемы, представляющие собой культурные решения проблемы обеспечения функционирования системы экономической и социальной и вырабатывающие для этой цели коды поведения, соблюдение которых должно быть подготовлено посредством социализации на различных уровнях, даже в определенной степени ценой подавления первичных инстинктов, оказывающихся в противоречии с требованиями функционирования социально-экономической системы. Поскольку к тому же этот процесс, олицетворяющий культурную приспособляемость (и заменяющий инстинктивную приспособляемость, свойственную животным), представляет собой именно культурное и, следовательно, не природное явление, то в этом случае требуются структуры, способные обеспечивать нормальное функционирование систем с использованием такого социального контроля, который преследовал бы цель проверки соблюдения норм функционирования самих систем и возможное наказание тех, кто их нарушает. Другие виды нарушений могут происходить из-за несовпадения индивидуальных точек зрения, личных интересов, отчего совокупность этих противоречий также требует разрешения—опять-таки в целях нормального функционирования систем. Этому двоякому социальному требованию как раз и отвечают структуры административной власти в общественной жизни, которые формируют ряд решений, проводимых в жизнь для защиты социально-экономической системы.

Стоит отметить, что человек, желая освободиться от зависимости в своих взаимоотношениях с природой, приходит посредством культуры к зависимости от той самой социально-экономической системы, в которой он живет, поскольку, выигрывая в свободе, с одной стороны, он платит за это в тех же понятиях свободы (или несвободы) — с другой. Очевидно, активное или пассивное сальдо этого счета можно определить только в исторических рамках. Следовательно, существование той или иной социальной власти с вышеупомянутой функцией представляет собой необходимый и общий элемент любого челове-

ского общества, какова бы ни была степень сложности тех институтов, в каких находит свое конкретное выражение эта власть. Стремление ставить акцент на сложности институтов, а не на их основной функции как раз и приводит к ошибке — трактовке простых, сегментных или племенных (так называемых “архаических”) обществ как застывших в своей неподвижности. Тем самым их ставят вне истории, поскольку практически статичными оказываются и более сложные традиционные общества, имеющие государственную власть и благодаря этому заслуживающие упоминания в историческом контексте.

В действительности все общества обладают своим собственным динамизмом, который определен внутренней эндогенной силой, если не внешним влиянием, а различный ритм и сила динамизма в разные времена и в разных местах являются количественным фактором, который не может служить критерием для оценки. В этой динамической перспективе, которую систематическим образом осветил Ж.Баландье[1], каждое общество прежде всего должно отвечать требованиям любой системы, увязывающей дифференцированные элементы, которые никогда не были равноценными, но всегда — иерархизованными. Порядок проистекает из этой иерархии, из асимметричных отношений, которые она устанавливает и которые делают его источником напряженностей и, следовательно, уязвимым. Таким образом, динамика присуща системе, поскольку ей свойственны принципы, определяющие условия ее образования и воспроизводства. Кроме того, любая социальная система включает в себя более или менее совместимые подсистемы и соединяет между собой элементы, принадлежащие к разным периодам, следовательно, гетерогенные и также являющиеся источником несовместимости, но уже иного рода. Это приводит к тому, что любая социальная система, даже в своем стремлении к полному воплощению в жизнь, может лишь оставаться приблизительной, и эта приблизительность открывает возможность к ее оспариванию и приведению в действие сил, противящихся поддержанию самой системы. Итак, порядок и беспорядок представляют собой соперничающие и контекстные явления любой социальной системы, закладывающей тем самым в свои собственные корни принцип изменения. Еще одно свойство любой социальной системы заключается в том, что она подвержена благодаря своему приближенному характеру испытанию со стороны социальной практики, каковая может принимать вид соответствия, стратегии, манипуляции, оспаривания: это еще один уровень, где динамика системы предстает в качестве составной части ее сущности.

195

Больше того, мы можем отметить, что организационные структуры социальной власти образуют в каждом обществе систему, где социальная динамика проявляется более очевидным образом.

Безусловно, формы, которые принимает политическая организация, исторически весьма разнообразны и различаются во времени. Были попытки их классификации, которые, однако, не имеют окончательной научной ценности,

поскольку, как замечает Ж.Баландье, политическая типология по необходимости вынуждена прибегать к методам дифференциации, которые по вышеуказанным причинам носят не только политический характер, т.е. приходится прибегать к гетерогенным элементам, свидетельствующим о действительных внутренних динамических процессах социальных систем в их совокупности, где бы они ни находились и на чем бы ни основывались, и к результатам социальной стратификации, в рамках которой складывается организация власти. Структуры социальной власти связаны преимущественно со структурами родства, и именно с теми, которые может приобретать социальная стратификация, в конечном счете — со структурами религии; все это в той мере, в какой социальная власть “использует” эти системы в процессах своего формирования, консолидации, сохранения и преобразования. Наличие же, в частности, государственной власти — в прошлом это служило критерием для признания историчности, если не культуры, любого общества — является всего лишь одной из форм (хотя и самой сложной), в которые могут облекаться эти

структуры.

Однако откуда же приходит тогда к обществу его внутренняя динамика? Согласно Ж.Баландье[3], она рождается из того, что он определяет как “систему неравенства и господства”, каковая является результатом существования внутри общества в целом различных неравных и соперничающих “подобществ”, представленных классами по полу, возрасту, сословиями, кастами, а в индустриальных обществах — общественными классами. Такие социальные стратификации служат основой неравенства и в то же время почвой и средством для осуществления господства и для построения социальной власти. Система неравенства и господства является парадигмой, общей для всех обществ; больше того, она признана главным инструментом дифференциального анализа человеческих обществ — как исторических, так и современных, поскольку она действует и в сегментных, и в феодальных, и в капиталистических, и в социалистических обществах.

196

2. Система неравенства и господства

Классы по полу. Самый изначальный динамизм присущ классам по полу, ибо он связан с действительно существующими отношениями, которые лежат в основе общества и преобразуют природные явления в явления культуры. Этот сексуализованный дуализм совершенно очевиден как в своих проявлениях, так и в своих идеологических обоснованиях во всех традиционных обществах. Об отношении полов говорится в космологических мифах о сотворении мира, в моделях его истолкования, где нередко обнаруживается обращение к сексуализованному символизму для выражения миропорядка, рождения человеческой личности и первых культурных деяний человека, живущего в обществе, в признании спорного характера любого социального образования, в котором эти отношения предстают то как основание порядка и источник

плодородия, то как источник беспорядка и смерти. Модель взаимоотношений мужчины—женщины есть общая и преобладающая в этих системах представлений (у догонов Мали).

Космологические мифы можно свести к трем моделям. Первая основывается на некоем “двуполом существе”, фигуре, заключающей в себе и мужское и женское начала, совершенном существе, которое вмещается в акт творения, внося порядок в предшествовавший хаос, вызванный первоначальной парой, состоявшей из четко отличных фигур противоположного пола, где женское существо нарушило союз, отказавшись принимать участие в творении и вызвав беспорядок. Гермафродит появляется в качестве примирителя, ему удается добиться соглашения между хаосом и союзом, доведенным до совершенства по его подобию, т.е. напряженного союза, находящегося под постоянной угрозой, но тем не менее, по крайней мере на деле, достаточно уравновешенного и стабильного, который находит свое конкретное выражение в браке между разными полами, в чем-то вроде противопоставления и взаимного дополнения различий. Человеческое существо выступает, таким образом, носителем двух душ-близнецов противоположного пола и является одновременно мужским и женским как в своем теле, так и в духовных началах: именно сексуализация, т.е. первые обряды обрезания, лишаящие мужчин женских начал, и первые женские обрезания, лишаящие Их мужских начал, как раз и привела к разделению на мужчин и женщин и вместе с этим к столкновению и беспорядку. Этот вид сексуализованного дуализма оказал влияние на все мифическое мышление, например, у бамбара в Мали. Иногда же, напротив, гермафродит (часто описываемый как существо с двумя;

лицами, способное к самооплодотворению) может появиться к момен-

197

ту сотворения в роли демиурга, порождающего чету первооснователей близнецов различного пола в качестве основы всего устройства вселенной и общества в своих как положительных (организаторская взаимодополняемость), так и отрицательных (разделение, порождающее конфликты) свойствах. Эта пара не обречена на неудачу, однако не может завершить акт творения без вмешательства еще одной мифической фигуры, которая берет в свои руки управление миропорядком (мужская фигура в образе культурного героя, отпрыска первоначальной пары): такая космология типична для особенно богатой мифологии фон в Дагомее.

Затем имеется также вторая модель мифов, которой неизвестна фигура гермафродита; она довольствуется парой близнецов противоположного пола, которая находит объединяющий элемент в самом факте парности, символе подчиненного дуализма и, следовательно, особенно уязвимого. Наконец, в основе третьей модели лежит простая мифологическая чета, которая установила первые сношения между мужчиной и женщиной на основе их различий и склоняется к единству, не существовавшему априори. Среди всех прочих это наиболее уязвимая и непрочная концепция.

Эти три модели космологических мифов представляют собой три общие концепции сексуализованного и проблемного дуализма: одна идеальная о “слиянии”, одна нереальная о “взаимодополняемости”, одна практическая о “союзе различий”. Такие концепции лежат в основе теорий и идеологических построений относительно взаимоотношений между полами. Они находят конкретное выражение в закодированных способах поведения, для которых характерна непрерывная дихотомия, как символическая[4], так и практическая. В этой дихотомии все женские элементы рассматриваются как “инверсия” своих мужских гомологов и, конечно, в отрицательном смысле. На мужской стороне — добрый, нормальный, моральный, социальный; на женской стороне — злая, ненормальная, аморальная, или безнравственная, асоциальная или антисоциальная. Женщина имеет опасные свойства или же обнаруживает недостатки, в социальном отношении она стоит на заднем плане, по сравнению с порядком она являет собой изменение, по сравнению со священным — историческое (исследования о лугбара в Уганде и Заире). Женщине отводятся производственные виды деятельности, считающиеся непрестижными сравнительно с теми, что ассоциируются с мужественностью; женщина использует свою плодовитость, мужчина — свою силу; призвание женщины состоит в постоянстве и непрерывности обязанностей, социальной второстепенности, тогда как призвание мужчины имеет тенденцию к подвиж-

198

ности, перерыву в обязанностях, полному участию в социальной жизни. В плане и символическом и ритуальном положение женщины явно ниже (исследования о ндембу в Замбии, которые тем не менее имеют матрилинейную систему родства): женщину уподобляют вещам или благам, она является предметом заботы и внимания в той мере, в какой это касается мужских интересов; по своим склонностям она считается пассивным элементом общества, одиноким существом без родины, простым орудием (у фангов в Габоне, у бети в Камеруне); она внушает недоверие и чувство непримиримого противоречия (у коньяги в Гвинее). Наконец, в обществах с развитой иерархией ее представляют в стереотипах, которые выражают и оправдывают подчиненное положение социального порядка: она — пассивная земля, тогда как мужчина — семя; она предается только материальным заботам; неумела, непостоянна, не способна сдерживать свои эмоции; ее поведение типично для “низших” (например, так считали в государствах Руанда и Бурунди). Впрочем, в иерархизованных обществах ее подчиненное положение является не абсолютным, а относительным, потому что социальный порядок может его усугублять или ограничивать, в зависимости от случая, в той степени, в какой социальные различия преобладают над различиями по полу, не отменяя их.

Во всем этом наряду с глубоко двойственной характеристикой-женского начала проступает серьезная непоследовательность. С одной стороны, здесь представлены жизненные функции, свойственные женщине: функция плодовитости, воспроизведения, высоко ценяемая в обществах, более склонных к накоплению человеческих существ, нежели материальных богатств, благодаря

чему женщина прежде всего реализует себя в качестве матери; функция брать на себя добрую часть производственной деятельности, необходимой для жизни людей; функция участия в обращении матримониальных обменов, в укреплении социальной ткани. С другой стороны, все эти функции, хотя и фундаментальные, предстают в чисто инструментальном смысле, приводя именно к социальной дихотомии, имеющей тенденцию к обесцениванию функций женщин (за исключением функции матери) и к закреплению за женщиной статуса подчиненности. Облик женщины становится весьма амбивалентным: она ассоциируется как с порядком (брак), так и с беспорядком (эротический соблазн), представая в двояком образе, благодаря чему она в любой момент может обнаружить свою дику натуру, свои неконтролируемые и разрушительные желания, отрицание труда и культуры. Эта непоследовательность, как и ряд лежащих в ее основе обстоятельств, показывает нам лишь тот способ, которым разрешаются взаимоотношения между полами, и ту

199

степень, в какой они нередко формируют социальные и культурные механизмы совсем иного рода, но ничто не указывает нам на происхождение такого, способа толкования и устройства этих отношений.

Ответ мы можем найти в различных, прямых или косвенных, мотивах, лежащих в основе явления экзогамии. С помощью системы матримониальных обменов за пределами линиджа или клана экзогамия позволяет расширить поле социальных взаимоотношений, связывая между собой группы, чуждые друг другу, потенциально враждебные и, следовательно, представляющие опасность. Она позволяет превратить враждебные или антагонистические отношения (действительные или потенциальные) в союзнические и мирные. И женщина — главное орудие этой операции, которая осуществляется через ее посредство, но ценой ее двойной социализации, поскольку, вступая в брак, она должна оставить свой линидж и влиться в другой, к которому она никогда не будет принадлежать. К несчастью, такое превращение естественного взаимоотношения (союз мужчины и женщины) в социальные связи (союз между чужими группами), такая социализация половых отношений создают уязвимую ситуацию, саму по себе полную проблем, поскольку она основана на чуждости и противопоставлении, поскольку она приводит к дополнительным обстоятельствам напряженного характера, поскольку она обратима.

Таким образом, мы видим, что одно из самых главных и самых важных социальных взаимоотношений вынуждено строиться на основе чужеродности, противопоставления, амбивалентности и, обремененное элементарным динамизмом, вызвано необходимостью защитить это отношение от опасности упадка или способствовать его преодолению: в этом последнем случае связь поддерживается посредством давления, которое она испытывает со стороны чуждых ей, но включающих ее в себя социальных отношений.

Взаимоотношения мужчина—женщина оказываются гомологичными

определенным отношениям, установившимся между социальными группами, они начинают играть роль их инструмента, даже становятся их составляющими, “как будто на них действительно игрались судьбы общества” (Ж.Баландье). Этим объясняется, между прочим, тот консерватизм, который придает историческую форму социальным отношениям между полами, а также противодействие со стороны общества любой попытке их изменить. Следовательно, уже при возникновении общества женщина не была для мужчины только дополняющим элементом в естественных (биологических) целях, она становится чужой в социальных (культурных) целях. И эта чуждость постоянно укрепляется посредством систем представлений, символов и образцов поведения.

200

Среди них и запрет инцеста, поскольку союз двух родственников не является плодотворным в социальном плане, и представление о женщине как об элементе антагонистическом и опасном в магическом смысле (даже в ее женской интимности), ее ассоциирование с силами изменения, разъедающими социальный порядок и культуру, наиболее распространенное обвинение женщины в колдовстве, а также амбивалентность, которую принимает даже положительная социальная функция, проистекающая из союза.

Подобная институциализация союза неродственных мужчины и женщины стала, по-видимому, решающим моментом социального развития: “Она является, возможно, актом рождения социальной системы” (Ж.Баландье). Значит, здесь перед нами феномен, посредством которого различия превращаются в составные части связей, начиная с самой основной для человеческого рода, т.е. половой, действующей из побуждения биологической потребности воспроизводства. По образцу этого главного различия развиваются остальные социальные отношения, генерализуя “брак” в сфере других различий или противоположностей и вырабатывая сексуализованный дуализм в качестве формулы толкования и устройства, реального или символического, мира и общества. Как только социальные отношения начинают систематизироваться подобным образом, они уже подчиняются той же самой логике противопоставления, антагонизма и напряженной дополняемости, приобретая с самого начала четкую динамическую природу. Именно это примирение различий в рамках напряженной дополняемости, отягощенной опасным динамизмом, придает всем обществам с самого их возникновения уязвимый, неустойчивый, проблематичный характер.

Возвращаясь к указанным ранее трем космогоническим концепциям, которые наблюдаются в мифах о сотворении, мы можем проследить их действительную судьбу: модель “слияния” (гермафродит) стремится исключить различия и остается идеальной; модель взаимодополняемости общим происхождением (пара близнецов противоположного пола) хочет вновь утвердить первоначальное единство и остается нереальной; модель примирения различий (мифическая чета мужчины и женщины), которая символизирует единство как

уязвимое и неустойчивое созидание и порядок, эффективно управляет обществом, оставляя, однако, место ностальгии по двум другим, менее проблематичным моделям, идеальным и утопическим. В плане реальных ситуаций и отношений между полами и структурами эти три модели узнаваемы в трех типах обществ: в сегментных обществах с нечетко выраженной властью, в сегментных обществах с централизованной племенной властью (*chefferies*, *chieftainships*), в обществах с традици-

201

онным государственным устройством. Однако их применение всегда ограничивается рамками компромиссов, представляющих настоящие правовые фикции[5].

Рассмотрим сегментное общество с нечетко выраженной властью у талленси в Гане. В этом патрилинейном обществе всеобщее социальное сплочение обеспечивается посредством матримониальных обменов и ритуального взаимодействия. Принадлежность женщины к своему первоначальному клану, даже после брака, утверждается под тем предлогом, что, “если бы не случайность рождения”, она превосходно, могла бы быть мужчиной, что она, в сущности, “неудавшийся мужчина”. Благодаря такому двойному положению она пользуется полнотой своего женского начала в системе матримониального обмена в качестве потенциального или действительного брачного партнера, однако, когда, напротив, в действие вступает ее принадлежность к своему клану, она становится “неудавшимся мужчиной” и по этой причине она остается “сестрой” в клане, но в таком соотношении, которое полностью исключает ее индивидуальность, поскольку никто не “владеет” женщиной из собственного клана, каковая принадлежит всем. Женщины считаются составными частями какого-то слитного объединения, женской, противоположной стороной мужчин, т.е. это идеальная попытка отмены половых различий посредством фикции — идеи “неудавшегося мужчины”, которая тем не менее достигает своей цели не полностью.

Перейдем к следующему обществу — с централизованной племенной властью у бамилеке в Западном Камеруне. Это общество, упорядоченное по четко иерархизованным вождествам, где главы племен управляют обществом с помощью политических, административных, религиозных и магических средств. Неравенства среди полов и социальных рангов выражаются прежде всего в иерархизации экономической деятельности, что еще больше осложняет взаимоотношения среди первых из них. Женская общность частично дифференцирована по рангам, и женщина, даже будучи ограничена тяжелыми или мало ценимыми хозяйственными обязанностями, пользуется значительной самостоятельностью в распоряжении принадлежащими ей средствами. Подобная меньшая зависимость женщины выражается в трех аспектах. Во-первых, устройство линиджей складывается в систему, включающую одновременно псевдопатрилиниджи, связывающие ранг с социальным положением, и псевдоматрилиниджи, образующие экзогамные единицы с

неукоснительной тенденцией к рассеянию. Такое сочетание приводит к первому распределению социальных отношений и функций на основе разницы полов, согласно которому с мужчинами связаны местожительство, распределение территории, экономические,

202

политические и религиозные обязанности, тогда как с женщинами ассоциируются преобладающие экзогамные единицы, матримониальные союзы, второстепенные, но и более широкие ритуальные связи. Во-вторых, поправки к этому порядку выражаются в том, что благодаря действию принципа иерархии меньшинство женщин принимает участие, действительное или символическое, в системе власти, и это вплоть до случаев “социальной дефеминизации” с “матерями вождей”, среди которых самой значительной фигурой является мать главы племени, пользующаяся почти что статусом мужчины и ведущая себя соответствующим образом. Здесь также все происходит благодаря фикции:

женщина ассимилируется с мужчиной в целях обоснования ее участия в системе власти, она становится как бы дублером вождя по отношению к женскому обществу. В-третьих, к этой женской аристократии добавляются женщины из линиджей знатных лиц; некоторые из них могут получить доступ в тайные союзы, имеющие экономические, политические и религиозные цели, и куда входят их мужья. Как видим, сексуализация распределения социальных отношений является четкой, однако в каждой системе наряду с мужским представлен женский вариант, и, несмотря на структурную и функциональную несбалансированность обеих групп, женщина повсюду пользуется лишь малой долей власти и авторитета, в то же время племя предстает как бы разделенным на два общества: эта основанная на нереальной модели попытка утвердить первоначальное единство посредством правовой фикции — ассимиляцией женщины с мужчиной — имеет частичный результат.

Наконец, мы рассмотрим общество, устроенное как традиционное государство, — Буньоро в Уганде. Несмотря на чрезвычайно высоко ценимые здесь мужские и воинские доблести, частичная феминизация царской власти обеспечивала сочленение между мужским и женским обществами: наряду с правителем фигурировал женский персонаж также царской крови, приобщаемый -к власти посредством тех или иных обрядовых церемоний. Эта женщина, хотя и наделенная правами управления определенными территориями, высоким ритуальным статусом, тронем и символами своих полномочий, не являлась ни супругой царя, ни царицей: она лишь “ассоциировалась” с правителем, имея полномочия исполнять царскую власть над женской частью общества. Еще одним представителем женской власти выступала мать правителя, также наделявшаяся территориями, но ее функция, напротив, заключалась в охране (возможно, с помощью магии) царской персоны, с которой она, однако, могла общаться лишь через посольных. Обоснование этих двух женских полномочий, одного политического, другого магически-религиозного, в свою очередь, покоилось на пра-

новой фикции: женское начало обеих правительниц аннулировалось, поскольку та, что ассоциировалась с политической властью, не должна была иметь детей, тогда как царица-мать должна была оставаться целомудренной. Первая из них посредством частичной десекуализации прежде всего могла приобрести тот амбивалентный образ, который позволял ей посредничать в политическом плане между двумя обществами — мужским и женским. Такая попытка, на этот раз практическая, установить единство между двумя частями общества как творения человека дает положительные результаты, но они приводят к конкретному и в то же время уязвимому порядку.

Как мы видим, существенные различия между тремя указанными парадигмами (а также их многочисленными разновидностями) в определении положения женщины и приведении в систему взаимоотношений между полами позволяют тем не менее существовать глубокие тождества, которые дают возможность сделать выводы, имеющие всеобщую значимость. Во-первых, среди реальных жизненных ситуаций, официально установленных статусов и систем представлений везде можно наблюдать очевидный отбор. Между тем в каждом отдельном случае оказывается, что женщина, действуя в лоне сообщества, выходит за пределы, налагаемые на нее ее положением. Во-вторых, даже ее статус подчиненности остается общим положением и также соотнобразуется в соответствии с типами социальной организации. Именно в связи с нею определяются первые взаимоотношения неравенства (даже когда они частично скрыты, как это имеет место в иерархизованном обществе). Следовательно, отношения между полами являются главной и наиболее глубокой основой всех отношений неравенства, так как в любом процессе оспаривания (символического или действительного) они всегда присутствуют рядом с другими отношениями подчинения, а попытка поставить их под сомнение воспринимается как деяние более опасное и губительное для общества, чем любое другое мятежное действие. В-третьих, отмечается относительная самостоятельность устойчивых социальных отношений между полами и их слабая способность подвергаться влиянию, оказываемому на них историческим развитием, правда с огромным запозданием. Женщина всегда фигурировала как простое орудие общего употребления, используемое для различных целей (воспроизводство, формирование социальных отношений, производственная деятельность). И все же именно через нее мужчина реализует себя, используя ее в качестве знака своего социального статуса в игре матримониальных обменов. На деле же мужчины создали общество, как в материальном, так и в символическом смысле, прежде всего через женщину.

В заключение скажем: “Похоже, что все было разыграно с самого начала: маргинализация женщины, ее подчиненное положение, ее выделение в царство вещей”. “Начав обмениваться женщинами, человеческие группы совершили культурный скачок, который позволил им обеспечить воспроизводство и в то же

самое время строить общество, превращая факт природы (естественное воспроизводство) в факт природы и культуры (воспроизводство, регулируемое взаимностью, возникающей между совершающими обмен группами)” (Ж.Баландье). Но все же “именно мужчины обмениваются женщинами, а не наоборот” (К.Леви-Стросс). Здесь находятся корни мужского господства, укрепившиеся в самых глубоких пластах общества и сознания.

Возрастные классы. Вслед за первоначальным динамизмом классов по полу следует динамизм поколений и возрастных классов. В лоне целостного общества просматривается еще одно общество — это общество юношей, которое порою представляется почти “изолированным” в разнообразии видов своего поведения (которые простираются от активного включения в жизнь до предъявления претензий, пререканий, отказа от сотрудничества и ухода в область антиобщественного и нарушения установлений культуры). Этот вопрос становится главным, поскольку он резко ставит проблему социального воспроизводства. В то время как в традиционных обществах действуют процессы социальной интеграции новых поколений, в так называемых развитых обществах такие процессы заменены политическими манипуляциями, обращенными на молодежь, рассматриваемую как социальная категория в себе, почти чуждая обществу, которая часто бунтует, глобально оспаривая установленный порядок.

Обращение к возрастному критерию в игре власти — это данность всеобщего значения, так же как и антагонизм между возрастными классами. Основное разделение выступает на трехчастной основе:

а) дети и подростки, поставленные в “досоциальное существование” (поколения в процессе формирования); б) молодые люди, признаваемые в социальном отношении, но пока еще зависимые (поколение сыновей); в) взрослые мужчины, обладающие полнотой прав и привилегий (поколение отцов). Эта схема действует с особой точностью, когда отношения между чередующимися поколениями (1-3) приводят к осмыслению элементов принуждения, установленных между последовательными поколениями (1-2) (случай с ндембу в Замбии), либо когда система возрастных классов устанавливает свободные и равноправные отношения между чередующимися классами, но отдаленные и авторитарные между смежными (случай с бва из группы бобо в Мали и Буркина-Фасо). Разумеется, трехчастная схема служит лишь рам-

205

ками для расположения возрастных классов, количество которых меняется от одного общества к другому: у эдо (Бенин) подростки, молодые взрослые мужчины, старшие; напротив, у масаев (Кения) после обрядов обрезания каждые семь-восемь лет образуется новый класс, так что между подростками и тридцатилетними мужчинами существуют два класса воинов; тирики в Кении имеют семь классов: подростки до 10-12 лет (инициация), взрослые юноши до 25-27 лет, воины до 40 лет, старые воины до 55 лет (социальная власть),

старейшины до 70 лет (ритуальная власть), мудрецы до 85 лет, старцы за 85 лет (вне активной жизни). У карамоджонг в Уганде четыре возрастные группы, каждая образована одним поколением (25 лет), которые обозначаются в обязательной последовательности: зебра, гора, газель и лев, в то время как каждая группа включает в себя пять возрастных классов с различными правами и обязанностями.

Что касается механизмов определения старшинства, то последовательные переходы подготавливаются по двум моделям: в “линейной” системе классы перемещаются по линии времени, новый класс образуется из совокупности подготовленных к инициации юношей, он меняет название при каждом переходе и прекращает существование со смертью своего последнего члена. В “циклической” системе число и название классов неизменны, а линия времени замыкается по кругу, поскольку эти классы появляются вновь через регулярные интервалы и представляют собой факт скорее “социального возраста”, нежели возраста биологического (В всегда будет сыном А, Г — сыном Б, как это происходит у эбрие в Кот-д'Ивуаре). Циклическая система характеризует определенный тип отношений между отцом и сыном, вызывает разделение общества на две половины, порождает динамизм, проистекающий из антагонизма смежных классов, обеспечивает более жесткое распределение прав, обязанностей, функций, полномочий каждого: она становится, по сути, главным регулирующим принципом общества.

Но если мы полнее исследуем понятие старшинства в качестве возрастного старшинства в его социальной характеристике, то увидим, как проступают две формы: “абсолютное” старшинство, где преобладает социальное старшинство, подчеркивающее иерархический аспект, определяемый взаимоотношениями старший/младший (сын старшего пользуется превосходством над сыном младшего, даже будучи моложе его); “относительное” старшинство, где преобладает старшинство по рождению, подчеркивающее эгалитарный аспект, определяемый взаимоотношениями отец/сын (старший сын имеет преимущество перед младшим). Обе формы, конкурирующие и дополняющие друг

206

друга, показывают, до какой степени возрастному критерию удастся формировать основные социальные механизмы, институты, социальные классификации.

Действительно, сегодня мы знаем, что культуры можно определять по тому способу, каким устанавливаются отношения не только между полами, но и между возрастными классами. Маргарет Мид[6] различает три культурные формы: а) поколение потомков всему учится у предшественника; б) поколения проходят обучение каждое на собственном уровне, поддерживая, однако, определенную степень зависимости в потомках; в) поколение потомков начинает навязывать свои навыки, понятия и переустройства, полностью изменяя положение сторон, что открывает дорогу новой культуре

революционного характера, особенно в обществах, находящихся в процессе быстрого изменения. Речь, конечно, идет о теоретических прототипах, которым на практике известны промежуточные и конкурирующие ситуации.

Во многих африканских обществах действует вариант, компромиссный между первым и вторым (например, у бва в Мали и Буркина-Фасо). С одной стороны, отец символизирует в обществе весь авторитет, связанный с рождением ребенка, в виде факта физического (биологический отец), социального (социальный отец или патриарх большой семьи) либо с близостью к главе рода (первородство). С другой стороны, объединение возрастных групп в качестве условия доступа в них требует сложных обрядов посвящения и иерархизирует отношения между возрастными классами в соответствии с моделью старший/младший, устанавливая распределение обязанностей и привилегий на основе старшинства. Инициация, как мы увидим, поддерживает символическое существование разрыва между поколениями: биологический отец отступает перед социальным отцом, перед старшим; посвященный кончает с собственным детством, разрывает границы своей семейной вселенной и, почти совершая насилие над самим собой, вступает в сферу общинных отношений.

Подавляющее большинство систем возрастных классов Западной Африки при определении своих составных связей обращается к весьма точному сектору родства — отец/сын, старший/младший, дед/внук. Подобное обыкновение, отнюдь не являясь простой функцией классификации или “моделизации”, обнаруживает в этих культурах некоторые аспекты, связанные с половой жизнью: вступление в систему возрастных классов нередко сопровождается приемами, направленными на освящение половой зрелости и передачу кодексов взаимоотношений между полами; сама природа соревнования для женщин может быть связана с внутренней иерархией классов (например, у сомба

207

в Дагомее: запрещенное среди членов смежных классов, оно разрешено среди членов чередующихся классов). Все эти обстоятельства призваны убедить нас не пренебрегать в антропологии ни “природой” человека, ни положением человека в “природе”, особенно когда граница между природой и культурой проявляет тенденцию к исчезновению.

Перейдем теперь к более пристальному рассмотрению как средоточия неравенства, так и динамики господства, касающихся возрастных классов. Оно лежит во взаимоотношениях отец/сын и старший/младший. Поскольку различия в их выражениях и представлениях в разных культурах не опровергают универсальности механизмов этого явления, удобнее следовать схеме конкретного и типичного примера, а именно существующего среди моси в Буркина-Фасо[7]. Вся политическая и административная система моси покоится на священной власти правителя и — в уменьшенном масштабе — глав территориальных единиц. Подобная модель власти возникла в результате распространения на политическую и административную сферу тех иерархических представлений, которые управляют патрилинидами в

соответствии с различными статусами их царских, аристократических и обычных линиджей (причем две первые категории дают доступ к общественным обязанностям); следовательно, эта модель скалькирована с фигуры отца, главы линиджа.

Наследование основывается на системе “абсолютного” (социального) старшинства, при которой власть над линиджем, за исключением случайностей, переходит от отца к его старшему члену. Система неравенства складывается из разных составных частей и выражается в различных формах личной зависимости. Юноши, а также взрослые холостые мужчины образуют собственную группу внутри большой семейной единицы и отдают себе отчет в собственных ограничениях:

уважая принцип, согласно которому “создатель” (родитель) пользуется полным правом над своим “созданием”, сыновья представляют подчиняющееся поколение по отношению к господствующему поколению отцов. Такое подчиненное положение сыновей начинает сглаживаться лишь после вступления в брак, из-за чего именно распределение женщин сказывается в центре антагонистических взаимоотношений между поколениями. Отцы-моси проявляют сдержанность по отношению к браку сыновей; они стараются ему воспрепятствовать под стереотипными предлогами, дабы отсрочить время стирания той социальной разницы, на которую опирается их авторитет: признавая за сыновьями право стать родителями, отцы приблизились бы к статусу стариков и в конечном итоге к смерти, т.е. к приходу к власти по-

208

коления потомков мужского пола. Это общество, учитывая доминирующую в нем авторитарно-автократическую идею, тем самым предоставляет старшему поколению все политические, ритуальные и социальные средства, позволяющие держать младшее поколение в течение продолжительного времени в зависимом положении; среди них первое место отводится строгому контролю за матримониальными обменами и накоплению прав на женщин. Лишь наследование (которое заставляет желать смерти старших в линидже) и милость власть имущих (которую обеспечивает положение “клиентной” зависимости) дают подавляющему большинству мужчин возможность получить жену.

Существуют две формы брака: одна, так сказать, заурядная, которая связывает двух супругов, не имеющих общего предка, происходящих из отдельных родственных линий и которая зависит от решения старейшин, безраздельно распоряжающихся обменом женщинами между линиджами; и вторая, так называемая попсиуре (pogsioure' — женщина, отданная в возмещение), находящаяся под контролем вождей, каковые получают возможность — благодаря накоплению матримониальных прав над женщинами и их уступке — создать вокруг себя круг союзников, клиентов или зависимых лиц. Эта вторая форма брака позволяет вождям периодически предоставлять женщин, руководствуясь исключительно политическими и экономическими соображениями и в обмен не только за верность, но и за услуги и за новые

матримониальные права над частью потомства (например, по крайней мере первая дочь или первенец), Брак-погсиуре представлялся основополагающим элементом в формировании политического единства государства Моси, поскольку передача женщин приводила к установлению прочных связей между знатью завоевателей и местной знатью, в большой степени сглаживая неравенство личного и политического статуса и способствуя развитию сплоченности между властью имущими по общественному и по семейному положению, нечто вроде опоры авторитарного понятия власти, согласно которой контроль над женщинами, благами, символами, обрядами и способами социализации должен был принадлежать старшему поколению.

Таким образом, отношения между поколениями рассматриваются как неравные отношения господства—подчинения. Они имеют двойственный характер, так как содержащиеся в них потенциально антагонистические моменты редко находят разрешение в открытом вызове или конфликте (известен, например, обычай “расставания” старшего сына с отцом: будущий “наследник” уходит жить к дяде по матери, чтобы уменьшить напряженность). Следовательно, пример государст-

209

ва Моси показывает нам, что неравенство и господство в их наиболее общей форме находят основу прежде всего в половозрастных классах:

всеобщее отделение женщин, иерархизация мужчин посредством регламентации доступа к женщинам, имуществу, полномочиям и символам. Подобное неравенство лежит в основе всех известных обществ, как древних, так и современных. Разумеется, следует различать две формы: “относительного” старшинства, которое в антагонизме между отцом и старшим сыном оставляет все же место определенному потворству, вызванному возможностью доступа для них обоих к полноте социального статуса, и “абсолютного” старшинства, заключающего в себе безоговорочное подчинение. Как бы то ни было, воздействие культуры проявляется в том обстоятельстве, что соперничество между поколениями из-за женщин теперь происходит больше в рамках социального, а не сексуального, доступа к ним, который (сексуальный) первоначально послужил обоснованием культурной приспособляемости.

Посмотрим теперь, как динамизм системы неравенства и господства, действующий в отношениях между поколениями (независимо от того, организованы ли они в возрастные классы или нет), не менее чем динамизм полов, зависит от условий, налагаемых обществом в целом. Ж.Баландые поясняет это положение на трех социальных образцах:

общества без возрастных классов (у лугбара в Уганде и Заире), общества большой протяженности (у малинке в Мали), общества небольшого масштаба (у эбрие на побережье Кот-д'Ивуара).

У лугбара общество состоит из групп с патрилинейным родством (клан, подклан, линидж) и с определенным местожительством (племена и их

подразделения), не имеет специализированной политической власти, конфликты разрешаются путем насилия, переговоров и расколов. Ему не знакома иерархия возрастных классов, а господствующими фигурами социальной власти всегда являются старейшины, стоящие во главе линиджей и образующие правящий класс, который держит в своих руках полномочия, привилегии и символы. Здесь имеет силу правило “абсолютного” (социального) старшинства, возрастной элемент действует обычным образом, определяя статусные положения, уровни власти и соответствующие формы поведения. Число возрастных групп не устанавливается, а меняется согласно социальным обстоятельствам: когда непримиримые противоречия между линиджами или в линиджах угрожают сплоченности, отклонения в отношениях поколений и возрастных групп скрываются, когда же, напротив, действительно необходимо упрочить власть и добиться согласия, усиливается простая дихотомия между поколением молодым и

210

поколением старшим. В обычных обстоятельствах социальной жизни разделение провести труднее, чем в религиозных проявлениях, где налицо четыре возрастных класса (важные старейшины, главы семей, женатые молодые люди, юноши-холостяки). Такая иерархия проистекает не механически из возраста, а из других факторов (положение в генеалогическом ряду, социальное старшинство, обладание потомством, брак, ритуальная роль), в то время как один возраст сам по себе не может повлечь за собой присвоение статуса старейшины. В этой системе отношения равенства, или поколения, и отношения неравенства, или власти, как и соответствующие формы поведения, проявляются в употреблении обращений “брат” и “отец”: члены одного возрастного класса — “братья”, в то время как первенец в некотором роде ассимилируется с младшим братом отца (повышение социального возраста), а самый младший брат отца считается “сыном” этого последнего (уменьшение социального возраста). Таким образом, если кто-то из первенцев хочет подчеркнуть равенство, он называет сверстников “братьями”, если же он желает утвердить свой авторитет, он называет их “сыновьями”. Такие тонкие словесные игры не устраняют напряженных отношений и конфликтов между поколениями, но смягчают их.

Непримиримые противоречия возникают главным образом на почве священного и колдовства: какой-то старейшина может быть оценен как идеал, а его авторитет признан; в случае сомнения он может пригрозить сомневающимся обращением за помощью к духам предков;

молодежь может ответить обвинением в колдовстве (злоупотреблении властью). В столкновениях религия используется для поддержания согласия, колдовство — для оспаривания власти. Внутри одного поколения (первенцы/младшие) конфликты сложнее: например, обращение к предкам может быть непрямым и, возможно, направлено против одного из зависящих от брата, чтобы нанести удар самому брату. Кроме того, конфликты между поколениями принимают

циклический характер и проявляются главным образом в деле наследования умершему старейшине: они могут закончиться либо всеобщим согласием, либо расколом линиджа. Подобным расколом завершается борьба, состоящая из пяти фаз: первоначальное согласие, столкновения интересов, столкновения полномочий и авторитетов, интриги с использованием религии и колдовства, разделение. Все это показывает, каким образом, даже при отсутствии организованной системы возрастных классов, возраст не меньше пола способствует созданию основы системы неравенства и господства.

У малинке, наоборот, существует общество большой протяженности, поскольку, будучи преемниками державы Мали, они живут

211

на части территории Мали, Гвинеи, Кот-д'Ивуара, Сенегала и Гамбии. Это общество с организованными в систему возрастными классами, т.е. эти классы распределяют функции и обязанности по ступеням иерархии и предписывают нормы поведения. В нем существуют две параллельные схемы социальных отношений: а) отношения между поколениями, которые проявляются в рамках родства и патрилинейного наследования; б) отношения между возрастными классами, наблюдающиеся в рамках социальных статусов. Распорядок и динамика поколений покоятся на полном превосходстве поколения отцов по отношению к поколению сыновей, благодаря чему модель отцовской власти становится образцом для любых отношений “власть/подчинение” в семье, в линидже или в клане (сын — ничто, пока жив отец или один из его братьев). Такое абсолютное господство тем не менее подвержено пересмотру: слишком принудительные взаимоотношения между последующими поколениями умеряются более свободными, непосредственными, доверительными взаимоотношениями между чередующимися поколениями (деды/внуки).

Далее, внутри каждого поколения потомки какой-то группы братьев считаются между собой братьями, т.е. равными, правда не без скрытого признания различия между первенцами и младшими. В сущности, обе модели отношений отец/сын и брат/брат несут в себе соответствующие понятия неравенства и господства. Что касается второй схемы, т.е. отношений между возрастными классами, то в ней видна совокупность сложных и запутанных иерархий, вызванных тем обстоятельством, что подобные отношения оказываются меньше связаны с биологическими возрастными данными, чем с реальными и символическими положениями, входящими в третью систему неравенства и господства (которой мы коснемся дальше), т.е. в ту, которая находит свое выражение в иерархических механизмах “сословий”, “каст” и “тайных союзов” (или “братств”). Эти иерархии связаны между собой, потому что касты находятся в преемственной связи с системой сословий, тогда как тайные союзы включают в себя одновременно и сословия и касты, почти что модель общества в целом. Хотя в системе возрастных классов у малинке существуют “трещины”, вызванные наличием кланов, сословий и каст, тем не менее ее предназначение — уменьшать их. По сути дела, в кругу господствующего общества,

обладающего высокой степенью иерархизации, эта система образует отдельные сообщества, отмеченные печатью братства и основанные на возрастном принципе, каковые способствуют его принятию и сплоченности. На основе возрастных классов создаются тайные союзы или братства, преследующие разнообразные цели.

212

Как мы видим, две параллельные схемы социальных отношений у малинке складываются в одно целое, чрезвычайно богатое и искусно составленное. Взаимоотношения отец/сын (относительное старшинство) могут “скрывать” отношения первенец/младший (“абсолютное” старшинство) в той мере, в какой иерархическое измерение этого второго соотношения переносится в социальные сферы, установленные на основе статусов, сословий, каст, полномочий. В системе малинке лучше, чем в любой другой, обнаруживается игра различия и тождества, т.е. она не решает задачу равенства и неравенства, не решенную ни в одном обществе. Здесь главное различие составляет обусловленное природой различие полов и поколений, оно образует не иерархию, а превосходство, связанное с логикой живущего. Тождество реализуется через группу “братьев” либо в кругу одного поколения или одного возрастного класса. Остается спросить, не предназначается ли этот двойной вариант общества — неравноправный и авторитарный, равноправный и братский (как замечает Ж.Баландье) — для установления в каждом отдельном человеке такого равновесия социальных сил, через которое общество управляется и воспроизводит себя, т.е. для того, чтобы дать каждому человеку возможность осуществить в себе самом равновесие между равенством и неравенством, между сплоченностью и принуждением.

В качестве последнего примера возьмем эбрие, живущих в юго-восточной части Кот-д'Ивуара. Речь идет об обществе, тоже состоящем из возрастных классов, складывающихся в систему, т.е. разделяющих между собой функции и обязанности и предписывающих нормы поведения, однако, в отличие от предыдущего, более скромного по численности (50 тыс. человек). Это матрилинейное общество, но образование возрастных классов в общине, разделенной на матрилинейные линиджи и кланы, происходит по отцовской линии, а сама система функционирует по циклическому образцу. Там существует девять территориальных единиц, или племен, и семь матрилинейных кланов. Клановая сплоченность проявляется на всей территории, тогда как матрилиниджи имеют значение лишь для определения границ экзогамии и регулирования матримониальных обменов. Напротив, группы различной величины, образованные из дядьев и единокровных племянников (дяди по линии матери, племянники сестер), контролируют и направляют всю повседневную жизнь матрилиниджей. Устройство деревни покоится на авторитете патриарха, избираемого советом старейшин и выдвигаемого кланом, он выполняет главным образом религиозную функцию. Оно покоится также на авторитете “отца деревни”, или политическом главе, члене самого старшего возрастного класса,

избираемом его членами и с согласия патриарха. Такая двойная власть должна обеспечивать сосуществование двух порядков социальных отношений: вытекающих из наследования и родства по материнской линии, суть этой власти религиозна, и проистекающих из смены поколений и института возрастных классов, суть этой власти политическая.

Население эбрие, мужское и женское, делится на четыре возрастных класса, неизменных в своих рамках и носящих постоянные наименования. Каждый из них образуется через 16 лет по следующей схеме: дети первого класса входят в третий, дети второго — в четвертый, следовательно, общество оказывается разделенным как на два класса отцов и два класса детей, так и на две патрилинейные половины (1-3, 2-4). Значит, после детей и подростков, не образующих класса (с 1 года до 16 лет), мы имеем: 1) молодых мужчин (Дугбо, с 16 до 32 лет), 2) воинов (Цагбе, с 32 до 48 лет), 3) мужчин зрелого возраста (Блесне, с 48 до 64 лет), 4) стариков (Ниандо с 64 до 80 лет). Инициация при образовании класса доверяется следующему классу. Такая авторитарная позиция приводит к тому, что отношения между смежными классами отмечены антагонизмом и соперничеством, тогда как между чередующимися классами в соответствии с обычными регулирующими механизмами они носят отпечаток сплоченности, потворства и свободы.

Однако это не все, поскольку система еще сложнее. Каждый возрастной класс включает в самом себе взаимоотношения принуждения—соперничества и свободы—сплоченности, поскольку он, в свою очередь, состоит из четырех подклассов: если все сыновья одного отца принадлежат к одному и тому же классу, они тем не менее разделяются на подклассы в соответствии с порядком рождения, и даже здесь существует соперничество между смежными подклассами и сплоченность между чередующимися подклассами. Но в качестве заключения скажем: только внутри одного подкласса право старшинства больше не действует (“абсолютное” равенство, “друзья на всю жизнь”). Вот таким образом даже в столь сложной системе, как и повсюду в других местах, мы вновь обнаруживаем те же самые общие модели: “отец/сын” в отношениях между возрастными классами (но смягчаемых моделью “дед/внук”); “первенец/младший” в отношениях между подклассами (но смягчаемых моделью “относительный первенец/младший”); “брат/брат” в отношениях внутри подклассов. В этих рамках у эбрие создается и упорядочивается вся система власти. Каждый возрастной класс имеет своего главу, самого старшего среди первенцев, называемого “отцом” класса, который он представляет в дере-

венском совете; когда его класс достигает уровня зрелых мужчин, он сменит эту политическую функцию на роль главы (“отца”) деревни. Параллельная организация существует и для женщин. Этот пример не хуже остальных

показывает, каким образом пол и возраст, т.е. природные факторы, способствуют построению любого социального образования[8].

Последовательное пополнение культурными фактами, связанное с территориальной, экономической, политической и религиозной экспансией общества, уже не способно поколебать глубинную основу социальной власти, общую для человеческих и дочеловеческих обществ. Впрочем, эти два механизма неразделимы. Неравенство полов обуславливает неравенство поколений и возрастных классов: разрыв между чистой сексуальностью (относительно свободной) и социализованной сексуальностью (регулируемой) связан с разрывом, который возникает при переходе к возрасту, несущему с собой всю полноту социальной ответственности (зачастую санкционированную обрядом инициации); брак становится делом групп, а не отдельных лиц; неравное распределение матримониальных прав, т.е. тот факт, что контроль за циркуляцией женщин является привилегией-старшего поколения, способствует возникновению и передаче социальных различий. Такая привилегия старшего поколения основана на большем участии в созидательных усилиях, во-первых, в воспроизводстве людей путем оплодотворения женщин и, во-вторых, в производстве благ путем оплодотворения земли. Подобная привилегия как производная возраста проистекает из системы возрастных классов, более или менее разработанной (если таковая существует), но в других случаях она становится результатом принятия двух принципов: “относительного” старшинства (отец/сын) и “абсолютного” (первенец/младший), которые всегда сосуществуют, но в известной напряженности, и все это в качестве проявлений соответственно превосходства демократического, доступного всем или большинству, и превосходства иерархического (монархического). Эти два принципа действуют сообща во всех обществах, поскольку они присущи самой их природе.

Итак, если общества существуют только благодаря наличию этих иерархий, несущих в себе неравенство и напряженность, они тем не менее подправляют их, создавая такие области, где принуждение ослабевает, социальные различия исчезают, а “братским” отношениям удается скрыть иерархические. Ни одна социальная формация никогда не была полностью обществом лиц равных и еще меньше лиц “равноценных”, но каждая включает в себе какие-то очаги, где разыгрывается комедия равенства (Ж.Баландые).

215

регулируемые полами и возрастом, таят в себе способность реализации всеобщего устройства общества: пол и возраст являются главнейшими элементами, представленными и действующими повсюду. Они поставляют обществу более глубокие, более скрытые и менее уязвимые инфраструктуры, чем те, которые проистекают из материального превосходства. То, что кризис наших современных индустриальных обществ уже достиг уровня антагонизма полов и поколений, показывает, насколько всеобщий характер приобрели отныне упадок и энтропия системы социализации. Именно по этой причине мы

всегда ставим в кавычки прилагательное “развитые” в применении к нашим современным обществам: как социальное явление их можно называть как угодно, только не развитыми!

Сословия, касты, союзы. Третьей системой неравенства и господства является та, что основывается: а) на сословиях, проистекающих из социального статуса (аристократы, свободные люди, рабы); б) на кастах, которые создаются на основе двойного критерия занятия и взаимоотношения с символично-религиозной сферой (кузнецы, гриоты, сапожники и т.д.); в) на союзах (или братствах), которые образуются на основе возрастных классов. Есть смысл определить каждый из этих элементов социальной стратификации.

Сословия — это замкнутые иерархии целостного общества, происходящие из определенного и неизменного социального статуса, полученного при рождении. Знатное сословие признается во всех африканских обществах в качестве утверждаемого и охраняемого превосходства какой-то этнической группы, полученного в результате завоевания над управляемыми ею автохтонными группами, либо превосходства, которым пользуется один или несколько кланов на основе своего прямого, генеалогически подтверждаемого или предполагаемого происхождения от предка-основателя либо прославленного персонажа, будь он действительным или легендарным.

Типичные примеры знатных сословий, возникших в результате завоевания, дают хима в государствах Анколе и Буньоро и тутси в государствах Руанда и Бурунди, этнические группы, которые веками господствовали над автохтонными народами банту (иру и хуту) в области Межозерья. Напротив, в Сенегале аристократия волофов, также военного, но местного происхождения, предлагает нам пример чрезвычайно разработанной иерархии, имеющей происхождение в стратификации знатных кланов, с закрепляемыми за каждым из них наследственными обязанностями (территориальные вожди, главы кантонов, главы деревень), и, наконец, с последовавшим за исламизацией наложением патрилинейного родства на матрилинейное. В свою очередь, фульбе и

216

тукулеры с берегов р. Сенегал являют собой особый пример аристократии, власть которой основана на религии и проистекает из исламизации: “торобе” (=те, которые молятся) имеют разное этническое происхождение (фульбе, тукулеры, сараколе, даже мавры); в XVIII в. они “наложились” на автохтонных фульбе, которые остались анимистами. Только из среды “торобе” избирались вожди, выполнявшие одновременно гражданские и религиозные функции (альмами).

Сословие свободных людей существует везде, где имеется знатное сословие, чтобы различать незнатных, но происходящих от свободных предков и занимающихся земледелием—деятельностью, ценимой выше ремесла или торговли. В сущности, свободные люди составляют подавляющее большинство населения, т.е. столь обширное сословие, что в высокоиерархизованных

обществах (как в уже упоминавшихся обществах фульбе и волофов) оно неизбежно оказывается разделенным на множество категорий. Под этим термином понимаются те особые иерархии, которые внутри какого-то сословия (всеобщая иерархия) связаны с линиджем (определяющим статус одного человека по отношению к другим), с профессией (определяющей роль как выражение статуса в социальной динамике) либо со службой или обязанностью (функция, исполняемая по полномочию общества).

Вслед за свободными людьми идут “несвободные”, т.е. пощаженные военнопленные или потомки пленников. Их в определенной степени можно считать рабами, однако со всеми оговорками и уточнениями, которые следует сделать, говоря об институте рабства в его африканской исторической форме по сравнению с той, что была введена европейцами. Эти рабы (или пленники), будучи чужими по отношению к этнической группе, которая их держит в плену, вначале никоим образом не могут войти в ее состав; они не принимают участия в коллективных церемониях и заняты исключительно работой, предназначенной для рабов. Однако, как правило, их положение со временем меняется, особенно в странах Сахеля и суданской саванны, по причинам военного характера. Поскольку, подобно Европе, знать пополняла ряды конницы, а свободные люди — пехоты, то случалось, что рабы, поставляемые одними и другими, нередко составляли главную силу последней. Поскольку даже сословие рабов разбивалось на многочисленные “ранги” в подражание двум другим сословиям, не исключалось, что какой-то царский раб начинал командовать пехотой, несмотря на свое рабское происхождение, как это наблюдалось среди многих варваров в эпоху позднего Рима. Такое изменение положения позволяло некоторым рабам подниматься и до высших общественных обязанностей: это случай с расам-наба, вторым знатным лицом в го-

217

сударстве Моси (Буркина-Фасо), главой рабов монарха (моро-наба), “министром” финансов и государственной казны. Людей рабского положения можно было свободно передавать в дар или по наследству либо продавать, однако пользование этим правом превращалось более или менее в исключение по мере нарастания процесса включения их в состав общества, и прежде всего семьи, что давало рабам даже возможность освобождения.

Термином “каста” в Африке порою квалифицировали (случай с государствами Межозерья) такие единицы, которые в действительности представляют настоящие сословия (это делалось по примеру Индии). На самом деле каста в африканском понимании является элементом стратификации общества в целом, который определяется на основании двойного критерия: постоянного социального профессионального занятия и определенной связи с сакральным в его разграничении чистых и нечистых сфер. Касты, чье существование отмечается лишь в некоторых частях континента, в общем, во всей западносуданской Африке (у сараколе и бамбара в Мали; у волофов, сереров и тукулеров в Сенегале и т.д.) и частично в гвинейской,

представляют собой замкнутые группы (к которым принадлежат по рождению) ремесленников, художников и т.п., которые в социальном отношении отделены от других подразделений всего общества. Они выполняют необходимую и ценную для общества роль в техническом, экономическом и культурном отношении; им завидуют, их боятся за знания, и тем не менее они живут в положении социального гетто. Касты строго эндогамны и передают только своему потомству и в эзотерической форме технические и ритуальные знания, необходимые для нужд профессии. Здесь нет явления профессиональной монополии, потому что касты хотя и соответствуют определенным профессиям, но кастовое положение определяется не занятием данной деятельностью, а принадлежностью по рождению к группе людей, которая занимается этой деятельностью по наследству. Земледелец, скотовод, рыбак, торговец по рождению может обрабатывать железо, не теряя своей почтенности, а обрабатывающий землю кузнец тем не менее не сможет избавиться от своего кастового положения: каждый рождается “в касте” или “не в касте”, но если социальное продвижение—вещь невозможная, то к кастовому положению человек может быть низведен (например, путем брака с человеком, принадлежащим к другой касте).

Объяснение всему этому следует, очевидно, искать в психологическом плане. В системе с незначительным разделением труда профессии, требующие специальных технических знаний, становились наследственными, создавая, таким образом, категории меньшинства,

которые отличались от подавляющего большинства населения видом своего труда, средствами, образом жизни, обрядами и психологией поведения. Это могло привести к психосоциальным явлениям реактивного характера в отношении групп, уже не составляющих часть “нас самих” (малинке называют людей из каст *niama-kala*—кучка навоза). В некоторых случаях, возможно, дело происходило так, что при рудиментарных технических приемах некоторым народам приходилось для получения приемов более совершенных прибегать к чужеродным элементам, которые впоследствии сохраняли отпечаток своего происхождения и известную социальную маргинальность, несмотря на включение в состав целостного общества. Амбивалентный характер кастового положения, в особенности кузнецов и гриотов, о чем уже шла речь, заключается именно в том факте, что с этими социологическими и психологическими обстоятельствами соседствует важное значение этих профессий для общества, из-за чего людей, принадлежащих к касте, одновременно презирают, боятся и высоко ценят.

Число каст меняется в разных регионах и этнических общностях. Ремесленники распределяются по группам в зависимости от обрабатываемого ими материала — камень и металл, дерево, кожа; они могут образовывать единую касту, но чаще три отдельные касты. Категория, работающая с камнем и металлом, включает рудокопов, мастеров по изготовлению оружия и металлических орудий, ювелиров, обрабатывающих золото, серебро, медь и бронзу; кузнецов повсюду боятся и уважают больше всего как из-за их техники, которая

пользуется магической славой, так и за общение с духами, пребывающими в недрах земли. Категория, обрабатывающая дерево, охватывает плотников, корзинщиков, изготовителей калebas, резчиков по дереву и строителей пирог. Категория кожевников включает сапожников, дубильщиков, седельщиков, изготовителей сумок и поясов. Работающие с глиной (гончары) лишь изредка составляют касту. Касты объединяют людей, которых обычно называют гриотами (см. гл. IV, § 5), они включают также различные категории специалистов — певцов, музыкантов, танцовщиков, мимов, клоунов, трубадуров, сказителей, летописцев и историков, хранителей родословных, законоведов и знатоков права.

Внутренняя организация касты гриотов может меняться от одной этнической общности к другой и быть однородной либо делиться на подкасты или специализированные линиджи. Эти “мастера слова”, без сомнения, образуют социальный слой, который даже по сравнению с кузнецами выделяется двойственным характером, находятся ли они на постоянной службе или же самостоятельно занимаются своей дея-

219

тельностью, поселившись в деревнях или в группах деревень, либо ведут бродячий образ жизни,—они всегда в какой-то мере представляются тунядцами, каким бы ни был их авторитет и даже богатство. Однако, огражденные в своей касте от публичного презрения, они пользуются свободой выражения, передвижения и поведения, являющейся практически полной: они могут восхвалять и льстить, но также и позорить, и ни в коем случае никто и никогда не осмелится отказать им в вознаграждении или оплате. Наш личный опыт в общении с этими исключительными личностями склоняет нас к объяснению подобных парадоксов тем фактом, что гриоты, помимо того что они “мастера слова”, являются также и прежде всего мастерами в управлении индивидуальной и социальной психикой в качестве уравнивающей функции. Они делают это, затрагивая одну за другой, смотря по необходимости и обстоятельствам, все струны “Я — сверх-Я — безличное Оно” на разных уровнях сознательного, подсознательного и бессознательного, подобно ловким и осторожным игрокам на клавишах человеческой души.

Взаимоотношения между людьми свободными и принадлежащими к кастам, можно сказать, покоятся на равновесии одновременно экономического и нравственного порядка: человек из касты уважает свободного человека, без которого он не мог бы существовать; он его обслуживает, но умеет ждать вознаграждения за свой труд. Свободный человек имеет право на почет и на первенствующее положение, каковы человек, принадлежащий к касте, у него не оспаривает, но в обмен он должен оказывать ему помощь, когда тот в ней нуждается. Во всяком случае, нельзя, очевидно, говорить об экономической эксплуатации людей профессий, объединяющихся в касты, потому что “кастовые” ремесленники образуют меньшинства, довольно

привилегированные в экономическом плане, с которыми считаются если не в социальном, то в моральном отношении.

Союзы, или братства, напротив, не являются замкнутыми социальными сегментами, поскольку они образуются на основе возрастных классов, носят по большей части добровольный характер и призваны решать разнообразные социальные задачи. Весьма многочисленные в Западной Африке, менее многочисленные в Восточной и Центральной, они все покоятся на религиозной основе, в союзы вступают, пройдя обязательный обряд инициации, а сплоченность союзов, их роль и влияние на тех, кто в них входит, связаны с обладанием особым, ревниво охраняемым знанием. За пределами этих общих особенностей союзы могут значительно отличаться друг от друга по числу членов (весь возрастной класс или его ограниченная привилегирован-

220

ная группа), по условиям допуска (личный статус, добровольное вступление, призвание, включение), по внутренней организации (более или менее открытая, строго тайная или подпольная) и, наконец, по целям, которые могут затрагивать различные области деятельности, будь то в материальном производстве или в сфере символов и идей. Во всяком случае, очень часто они стремятся стать, прямо или опосредованно, орудиями в стратегии или в борьбе за политическую власть в качестве “групп давления”, используя то чувство почтения или страха, которое они внушают непосвященным с помощью своих эзотерических обрядов, тайных языков, связи с миром магии и религии. К союзам, преследующим цели материального производства, могут относиться прежде всего “трудовые общества”, направленные на материальную обеспеченность группы, они обычно носят обязательный характер, создающий крепкую сплоченность между их членами. Их предназначение — брать на себя выполнение общепольных дел, бесплатного или оплачиваемого сельскохозяйственного труда, общественных обязанностей, санитарных работ или развитие какого-либо ремесла. Среди общественных обязанностей нередки специфические, связанные с соблюдением общественного порядка или даже с обязанностями уголовной полиции, также, как вынесение приговоров преступникам и затем непосредственное приведение их в исполнение (Ман у ибо; Нгиу у фангов в Габоне) или же попросту исполнение функций палачей в случае смертных приговоров (Оро у йорубов).

Среди тайных союзов, или братств, связанных со сферой символов или идей, куда обычно вступают путем кооптации, в первую очередь отметим те, которые соблюдают либо охраняют определенные обычаи или же являются хранителями традиций и мифов (Ава у догонов и Комо у бамбара в Мали; Йондо у сара в Чаде и ЦАР). Их предназначение — обеспечивать постепенный доступ к знанию, причем складывается настоящая аристократия знания. Такая аристократия порождает тип власти, отличный от того, который проистекает из социального статуса и/или из старшинства, делая, таким образом, возможным получение более высокого статуса, но таким образом, что это социальное

продвижение ведет к усилению, а вовсе не к ослаблению определенных позиций союзов.

Другие тайные братства выступают в качестве поверенных и вестников умерших, проявляя себя в церемониях и пантомимах, имеющих также художественный и развлекательный характер (Эгунгун у йорубов). Третьи специализируются в обрядах предсказания или “обрядов одержимости” (“монастыри” колдунов в Дагоме и Того). К последней категории следует еще добавить союзы более скрытого и избира-

221

тельного характера, особенно распространенные в лесных зонах Гвинеи и Центральной Африки, члены которых зачастую появляются ночью в масках и полных одеяниях, сопровождаемые непрерывным глухим гудением “ромбов” (нечто вроде эллипсоидных дощечек с отверстиями, которые вращают в воздухе при помощи веревочки), изображающих голос предков, или же мрачными интонациями голосов, измененных с помощью дудок; в других случаях можно только услышать или увидеть оставленные ими на своем пути символические следы (Оро у йорубов). Как говорилось, некоторые братства, в том числе многие из только что упомянутых, имеют преимущественно политические функции (например, Огбони у йорубов): даже оставаясь в тени, они порой становятся двигателем, тормозом или противовесом официальным политическим властям, направляя их, руководя ими, налагая общественные повинности и выступая обычно для того, чтобы вдохновлять, воодушевлять или уравнивать, либо по крайней мере они имеют возможность создавать экономико-корпоративные или почетные объединения (например, у йорубов, бини, иджо). Братство Экпо у ибо, ибидио, эфик, орон в Южной Нигерии было более сложным, потому что это был не только ритуальный и тайный союз, но и странная смесь франкмасонства, муниципальной корпорации, торговой палаты, объединения богатых людей с неэгалитарной демократией с главной целью — противостоять европейской монополии на морскую торговлю. Экпо заставляло соблюдать законы как африканцев, так и европейцев (например, блокируя речное сообщение), оно действовало как торговая магистратура, охраняло собственность и возмещало долги своих членов; для выполнения этих обязанностей оно располагало полицейской службой, состоявшей из более молодых членов. Некоторые союзы объединяли различные этнические общности, вплоть до приобретения ими регионального или межгосударственного значения, подобно Симо, который охватывал всю Нижнюю Гвинею (среди сусу, бага, налу), Поро, распространенному в Верхней Гвинеи и Сьерра-Леоне (среди менде, темне, герзе, тома). Братство Поро играло главную политическую роль, ибо занималось всеми важнейшими вопросами общественной жизни — от вопросов мира и войны до судебных, ценами на основные изделия, общественными праздниками, и, разумеется, оно контролировало власть и в решениях, принимаемых по поводу повинностей; как в средневековой католической церкви, авторитет Поро покоился прежде всего на знании и духовной власти.

Следующая категория представлена тайными союзами, возникшими или развивавшимися по преимуществу с террористическими целями, подобно союзам людей-крокодилов на берегах р. Конго, людей-

222

пантер в лесах на р. Убанги, в Габоне, Либерии и Сьерра-Леоне. Главная роль людей-львов в ангольской саванне состояла в обеспечении мира и устранении злоупотреблений вождей, подобно, впрочем, роли людей-горилл в братстве Нгуил у фангов в Габоне, а вот Мбойо на плоскогорьях Танзании занимались убийствами с последующей антропофагией, причем убийства производились таким образом, что жертвам казалось, что на них действительно нападают львы. Разумеется, относить эти союзы исключительно к разряду террористических значило бы упрощать вопрос, учитывая минимальные знания об этом феномене, о сопровождающих его жестоких обрядах, включающих помимо антропофагии жертвоприношения родственников и настоящие “эпидемии” убийств. Причины подобных необычных форм поведения, должно быть, более сложные. Быть может, это способ утверждения безоговорочной сплоченности секты посредством безымянности? Или средство бросить вызов самым священным человеческим законам в стремлении приобрести сверхчеловеческие возможности? Тайна!

Как видно из приведенных нами трех систем неравенства и господства, каждое общество предписывает порядок, проистекающий из сложной и запутанной иерархии, каждое общество обеспечивает неравное распределение благ, полномочий и знаков, которые являются выражением социального статуса[9]. Неравенство положений упорядочено в особую систему, которая в большей или меньшей степени принимается либо оспаривается отдельными лицами, но которая определяет способ стратификации, свойственный каждому обществу. Так, могут существовать простые системы, основанные единственно на критериях неравенства, проистекающих из различий по полу и возрасту, обычно свойственных сегментным обществам, примеров коим традиционная Африка дает великое множество, либо более сложные системы, в общем свойственные обществам с государственной организацией, в которых присутствуют “даже” иерархии сословий, каст, принадлежности к братствам, коим традиционные африканские государства также дают нам бесчисленные примеры, либо, наконец, системы стратификации, отличающиеся “даже” наличием или антагонистических общественных классов (капиталистические общества на стадии ранней промышленной революции), или неантагонистических (общества советского типа).

Специфические особенности стратификации в качестве системы социальных отношений состоят в том, что она делает упор на общих соображениях, касающихся способа производства и распределения богатства, процедуры разделения власти, социальных символов и престижа, форм права и идеологий, доступа к культурным ценностям; в

223

том, что она всегда является сложной системой отношений неравенства и иерархических связей, основанной на всех тех различиях, которые позволяют ее уравновесить (включающих различия по полу, возрасту, родству и т.д.), — настоящая арматура общества, которое можно определить по ее компонентам, преобладающим в пространстве и во времени (Ж.Баландые); в том, что почти во всех общественных формациях она носит гетерогенный характер, который объясняется сосуществованием механизмов, относящихся к разным эпохам; в том, что она является системой по преимуществу динамической благодаря постоянному напряжению, существующему между силами сцепления и силами разрыва. Именно эти соображения заставляют отдать предпочтение предлагаемому Ж.Баландые определению для сложных явлений, лежащих в основе социального расслоения и его динамики, как “системы неравенства и господства”.

Таким образом, именно в кругу этой системы — и в качестве ее следствия — в каждом обществе образуется социальная власть, некая форма *imprium*, предназначенная управлять обществом и преследовать его цели. Посредством внутренней динамики этой системы такая власть претерпевает изменения в реформистской или революционной форме, и также происходит борьба за власть. Тогда становится понятно, почему феномен политической власти не следует больше рассматривать абстрактно, на основе некоторых ее внешних аспектов, классифицируемых политической наукой. Ее корни уходят в ту глубочайшую первобытную субстанцию, из которой складывается человеческое общество, такую, как биологические явления пола и возраста. Позднее они по-разному оформляются в различные уровни родства, возрастных классов, сословий, каст, союзов и в индустриальных обществах — общественных классов, в любом случае используя религию, финалистические или палингенетические идеологии, которые занимают ее место.

3. Власть и религия

Важный аспект политической власти заключается в том, что она связана с религией. “Отношения между властью и обществом, — замечает Ж.Баландые, — крайне обременены сакральностью, ибо любое общество ассоциирует свойственный ему порядок с тем порядком, который его превосходит”. Власть сакрализуется потому, что всякое общество утверждает свое стремление к вечности и страшится возврата к хаосу, который повлек бы за собой его гибель. Если сакральность

226

жизнь: они связывают предписанный богами порядок в мире с порядком в обществе, установленным предками; поддержание первого обеспечивается обычаем, а второго — политической деятельностью. Подобное скрепление сакрального и политического, благодаря чему оскорбление власти (но не власть предержавших) является святотатством, принимает различные формы в зависимости от типа общества — с преобладанием сакрального в сегментном обществе, политического господства над людьми и вещами в обществе с

государственной властью. Итак, в рассмотренных элементах, связующих политическую власть с религиозной, очевидна дихотомия сакрального и светского, духовного и мирского, порядка в мире и порядка в обществе. Это накладывает на оба термина двойственный отпечаток двух дополняющих и противоречащих друг другу сил, где упорядочивающим фактором является *concordia discors**. Он покоится на парной полярности:

чистого и нечистого, упорядочивающей (и справедливой) власти и принудительной (и насильственной или оспаривающей). Первая находится в центре общества и под владычеством обычая, вторая прячется в тени и на обочине общества и под зловещим влиянием колдовства. В тех же самых элементах и в указанном контексте равным образом проявляются все динамические аспекты обоих терминов, такие, как соперничество путем завоевания и сохранение власти в двух планах и угроза или контролируемый беспорядок, свойственные периодам междоусобия или перерыва власти, которые ведут к стремлению ее восстановить путем возобновления соперничества. Действительно, в общем и целом *ordo rerum*** и *ordo hominum**** находятся под угрозой энтропии и износа своих механизмов самосохранения, из-за чего любое человеческое общество даже в этом остается постоянно уязвимым.

Однако борьба против энтропии может принимать более прямой политический характер, поскольку любая перемена царской власти вызывает настоящий возврат к истокам. Вступление на престол нового монарха дает повод к символическому повторению созидательного начала монархии и ее законности через магический или религиозный акт, который является составной частью царской власти. Священный акт признания преемника, напоминая акт основания, может стать героическим действием или же выражением разрыва со старым социальным порядком и установления нового порядка (например, ритуальный инцест как свидетельство того, что правитель не подлежит действию

* *Concordia discors* — согласие противоречий (лат.). ** *Ordo rerum* — порядок (природа) вещей (лат.). *** *Ordo hominum* — порядок (природа) людей (лат.).

227

общего правила). Церемонии возведения в сан могут носить тот же характер: в древнем государстве Конго правитель, знатные люди и народ объединялись в некоей символической пантомиме о мифических начальных временах, чтобы представить нового правителя как “великого кузнеца” и гаранта единства Конго.

Как видим, африканские общества дают нам самостоятельное и непосредственное подтверждение того положения, согласно которому сакральность является одним из измерений такого политического факта, когда религия может быть орудием власти и гарантом ее законности (случай с католическим миропомазанием в Священной Римской империи) и одним из

средств, используемых в политическом соперничестве (случай христианско-демократической партии в Италии). И в сегментных обществах, о которых здесь идет речь (например, у лугбарав Уганде), наблюдается тесная связь между ритуальными структурами и структурами власти, даже в ее динамических проявлениях. Культ предков служит опорой власти старшего возрастного класса, и конфликты между поколениями протекают в мистических и ритуальных рамках; в ритуальном смысле он дает как бы право доступа к алтарям, право на манипуляции с генеалогией в политических целях. Стратегия сакрального в политическом соперничестве предстает в двух аспектах, которые только кажутся противоречивыми: путем вызывания духов она может быть поставлена на службу существующего социального порядка и позиции, приобретенной властью предержащими; путем обвинения в колдовстве она может использоваться в ходе оспаривания этой власти теми, кто хочет ее завоевать. Точно так же у талленси в Гане, еще одном сегментном обществе, культ предков помимо своих метафизических и этических аспектов связан с политической и юридической системой и социальными взаимоотношениями: не все умершие становятся социально значимыми “предками”, а только те, кто оставляет в наследство социальную власть. Связь между религией и властью очевидна и в мифах о сотворении, выполняющих двойную функцию: как объяснения существующего порядка в исторических представлениях, так и его обоснования путем создания для него юридической и моральной основы. Суто и ньякьюса в Южной Африке, общества с племенной основой, называют себя обладателями жизненной силы, которую они призваны передать всей стране. Они удостоверяют свое право на монополию власти, ссылаясь на свою цивилизаторскую деятельность в качестве тех, кто принес в эту страну огонь, культурные растения и скот, а церемонии передачи вождествам власти в ритуальных формах вновь придают этим мифам современное звучание.

228

В обществах с централизованной государственной властью, с высшим уровнем политической организации, мифическое знание, т.е. “конституция”, также нередко “входит” в компетенцию и подлежит контролю специалистов, труд которых окутан тайной. У бемба в Замбии бакабило — единственные хранители мифических и исторических традиций и потомственные жрецы культов, необходимых для правильного функционирования монархии. Они, эти первейшие поверенные консерватизма, пользуясь соответствующими приемами, могут скрывать необходимые перемены под маской традиций. В государстве Руанда абиру владели эзотерическим кодексом династии, следили за исполнением “конституции”, контролировали символическое поведение монарха и заботились о приспособлении кодекса ко всем необходимым изменениям, которые противоречат его канонам. Государство Ашанти дает нам типичный пример подобных приемов: царь Аманкватиа (1712-1717) был побежден и убит в знаменитой битве при Акроманти против Ачем. Тело его не удалось обнаружить, а это катастрофа с ритуальной точки зрения, поскольку при отсутствии бранных останков преемники не имели возможности принести

жертвоприношения (не говоря уже о том обстоятельстве, что череп монарха был ценным магическим средством в руках врагов). И что же? Для решения этой задачи был также убит и дух царя Аманкватиа, т.е. он был попросту вычеркнут из династического списка (таким образом, Осей Аджеман Премпе II, взошедший на престол в 1935г., был в действительности шестнадцатым, а не пятнадцатым монархом династии).

Разумеется, эти примеры не дают основания для вывода, что политическая власть находится под полным контролем религии и ее можно использовать к собственной выгоде в любых обстоятельствах. Стратегия власти и стратегия религии не всегда сходятся. Именно поэтому стратегия упрочения монархии нередко направлялась на увеличение своего влияния на религию, но против допускаемых противодействий. Процесс консолидации абсолютной власти в государстве Буганда разрешился благодаря возврату клановых культов, в которые монарх, не имея возможности располагать “национальной” религией, пытался отчасти вмешиваться. И наоборот, стратегия сакрального может, со своей стороны, служить для ограничения политической власти или для оспаривания ее законности. Это делается путем обвинения в несоответствии “конституционному” мифически-религиозному кодексу. В действительности она может служить орудием даже для более радикального сопротивления, как в случае с пророческими и мессианскими движениями, появляющимися в кризисных условиях (например,

22У

против колониального господства), или же прямо-таки революционным оружием, как в случае с тайным культом Кубандва крестьян Руанды, через посредство которого возникло “мнимое” духовное общество, эгалитарное в мистическом смысле, управляемое мифическим царем и “спасителем” — Имандва, параллельное реальному обществу, которое подчинялось деспотизму руандийских монархов. Позднее, тоже в Руанде, нечто подобное произошло с культом Ньябинги, одержимой женщины, которая якобы пришла однажды из потустороннего мира, чтобы освободить крестьян-хуту от господства тутси, — любопытный пример зарождающегося возмущения и социального возрождения.

4. Политическая власть в традиционных обществах

Итак, организация социальной власти в традиционных африканских обществах не может иметь свои корни и свою типологию нигде, кроме как в системах неравенства и господства, свойственных этим обществам. Это исследование можно провести отдельно для двух прототипов общества, которые присутствуют в своих бесконечных вариантах и превращениях в африканской цивилизации: сегментарных обществ на племенной основе и обществ с государственной организацией на многоплеменной или многоэтнической основе (государства и державы). Только такое разграничение является системным, поскольку в историческом плане второе накладывается на первое, оставляя под типичными харизматическими структурами место структурам патриархальных обществ.

Сегментарные общества. Среди сегментарных обществ различаются племенные общества с так называемой “нечетко выраженной властью” и племенные общества с централизованной властью (chefferies, chieftainships). В первых власть принадлежит главе клана и линиджа согласно чисто патриархальной схеме, когда патриарх облечен всеми полномочиями. Будучи весьма широкой, эта власть, как правило, не является автократичной, поскольку она умеряется, а в сложных случаях контролируется советом, состоящим из старейшин и взрослых мужчин (глав линиджей при патриархе клана и глав малых семей при патриархе линиджа). Эта структура общества обычно складывается в результате территориальной разбросанности и относительной изолированности групп. Она часто встречается в зонах девственного леса и в зонах, прилегающих к пустыням (Сахаре, Калахари), а

232

группах (bands) пигмеев в больших лесах Центральной Африки или бушменов в пустыне Калахари.

Племенные сегментарные общества с централизованной властью (вождества), напротив, представляют собой более дифференцированные политические единицы. Они отвечают той потребности в организации, которая обычно является результатом уменьшившейся изоляции и установления взаимоотношений с другими группами той же самой либо другой этнической общности с целью охраны территории (пастбища, обрабатываемые земли, охотничьи угодья, рудники) или торговли (дороги, дорожные сборы, исключительные права). Такое несомненное преобладание коллективных интересов принуждает к отказу от акефальности. Если внешняя угроза вызвана стечением обстоятельств, а появление вождя основывается на его личном авторитете (например, на войне), такая централизованная власть может оказаться ситуативной и временной. Если же, напротив, она основывается на утверждении превосходства какого-то линиджа или клана (благодаря первенству в занятии территории или в предках, генеалогическим манипуляциям, накоплению матримониальных прав или имущества) в сочетании с внешними угрозами или устойчивыми коллективными интересами, тогда вождество может стать постоянным. У бемба Замбии структура кланов и линиджей возводится к завоевателю Атимукулу, чей линидж пользуется преимущественным правом на политическую власть, а его клан (клан крокодила) — наиболее высоким статусом. Те же самые принципы могут лежать, впрочем, и в основе традиционного государства (у свази в Южной Африке). В этих же случаях, с одной стороны, внешние угрозы и общие интересы более крупной группы (племени) подавляют оппозицию по отношению к централизованной власти, с другой — эта последняя использует основные неравенства общества в свою пользу, придавая им официальный характер, упорядочивая и узаконивая их, создавая тем самым зародыш государственной власти. Такое вычленение неравенств может привести к тому, что неравенство возрастных классов получит особое значение, превосходя неравенство

линиджей и кланов, но тем не менее не устраняя его. У нанди и кикуйю-камба в Кении возрастные классы складываются в настоящую иерархию, они несут военные, юридические, политические обязанности и непосредственно вмешиваются в управление обществом, тогда как линиджам и кланам отводятся второстепенные роли. У игбо в Нигерии возрастные группы составляют основные элементы структуры деревни, поскольку они выполняют экономическую функцию, которая позволяет им вмешиваться в общественные дела. Следует, одна-

233

ко, отметить, что здесь мы имеем дело лишь с зародышем государственной организации, поскольку социальное расслоение и система неравенства и господства развиты еще недостаточно и не могут создать условия для перехода к харизматической теократии: вождь может управлять только сообща с главами кланов, почти что *primus inter pares*, и должен неукоснительно стремиться к полному единогласию. Божественный дар, если он существует, попросту случаен, завуалирован.

Это обстоятельство в сочетании с бесконечными переходными формами и историческими случайностями, которые могли определять развитие (либо деградацию) одной формы в другую, делают невозможным проведение резкого разграничения между сегментными обществами с нечетко выраженной властью и вождествами, разве что в исследовательских целях либо для каждого общества в определенный исторический момент. Но в целом в традиционной Африке сегментные общества, по крайней мере до колонизации, преобладали в определенных регионах, например в Южном Камеруне, Габоне, северной части Конго, в ЦАР, некоторых областях Заира. В этих регионах сегментные общества были у дугбара (на границе между Угандой и Заиром), у бети и булу (Южный Камерун, Северный Габон), у кота (Верхнее Огове между Габоном и Конго), у занде (абандийа, нзакара, макере в больших лесах на стыке Судана, ЦАР и Заира; они, однако, создавали и недолговременные государства), у бамилеке (плоскогорье Центрального Камеруна, наиболее развитая форма общества типа вождества), у пигмеев (леса в излучине р. Конго, ЦАР и Камерун, крайняя форма общества с нечетко выраженной властью). По сути, речь идет о тех регионах Африки, которые несправедливо назывались “неисторическими”, поскольку им была неизвестна государственная организация. Абсурдность подобного историографического критерия явствует из двух моментов: с одной стороны, эти сегментные общества иногда достигали значительной степени культурного развития, даже в художественной сфере; с другой — многочисленные сегментные общества имелись также и в регионах, которые удостоились исторического признания, и с равными культурными достижениями. Примерами этих последних могут быть талленси (Гана), тив, экои, ибо, иджо и эфик (Нигерия), гуро, эбрие и гере (Кот-д'Ивуар), сенуфо (Кот-д'Ивуар, Мали, Буркина-Фасо), бобо (Буркина-Фасо, Кот-д'Ивуар), киси (границы Гвинеи, Сьерра-Леоне и Либерии), догоны (Мали), маса, мусейя (Чад), кикуйю (Кения).

Общества с государственной организацией. Если вождества и являются прообразом традиционного государства, их нельзя смешивать

234

с ним даже тогда, когда им удастся сплотиться в прочную, достаточно централизованную систему, как это имело место в государстве Ашанти, а в других случаях они проявляются как политические формы, образующиеся в результате разложения традиционного государства (например, в некоторых регионах древней державы Мали и державы Лунда). Общества с государственной организацией, в общем, строятся на многоплеменной или многоэтнической основе в форме харизматической теократии. И все же совершенно верно то, что они представляют собой развитие племенного общества под воздействием определенных исторических условий и это развитие может иногда протекать через переходные фазы и формы, хотя и более быстротечные и случайные, чем те, которыми отмечен переход от сегментных обществ с нечетко выраженной властью к обществам с централизованной племенной властью. Разницу в отношении двух первых стадий можно обнаружить в том, что при образовании государств и держав нередко присутствует стечение следующих обстоятельств: появление дарованного свыше вождя и существование социально-экономических условий, способных вызвать крупный скачок в структуре общества. Основатель государства обычно либо завоеватель, либо он из других регионов, либо он приходит к власти с согласия или добившись ее силой от других племенных вождей, которые прежде были равны с ним. Стечение обстоятельств может носить либо экзогенный характер, например внешняя угроза, либо эндогенный, такой, как расширение экономических рамок благодаря владению рудниками, контролю над большими торговыми путями (транссахарская торговля в суданских державах), но иногда и благодаря возможности преодолеть в сельском хозяйстве порог простого самообеспечения, что приводит к большей диверсификации труда и функций и к более сложной социальной стратификации. Это означает, что меняются параметры системы неравенства и господства: наряду с различиями по полу и возрастным классам, которые усиливаются и усложняются, и с различиями, проистекающими из иерархий линиджей и кланов, упрочиваются различия, свойственные сословиям, кастам, союзам; наряду с особыми неравенствами рангов, профессий или обязанностей обнаруживаются и другие, основанные на всеобъемлющих иерархиях общества.

В государствах свази и зулу в Южной Африке сильно централизованная царская власть покоилась в основном на возрастных классах, которые попросту составляли отряды в войске и в качестве таковых пользовались несомненным политическим весом. В сущности, видно, что возрастные классы могут играть различную роль в зависимости от того, действует ли еще в обществе в целом иерархия линиджей—

235

кланов или же она приняла форму политической стратификации в более точном политическом смысле (сословия, касты, союзы). Тем самым эти последние точно так же могут брать на себя ведущую роль в системе неравенства, подчиняя себе иерархию, основанную на возрастных группах и на родстве, каковые, впрочем, продолжают существовать. Эти новые формы неравенства покоятся на глубоко отличных основаниях, ибо они восходят не к полу, возрасту или родству, а скорее к завоеванию, к контролю над землей и скотом (сословия) или же к ритуальной дееспособности (касты). Эти более сложные формы стратификации сильнее прежних определяют неравное участие в управлении, в распределении благ и в престижных символах, прибавляя к этому еще и разницу в культурном плане, в чем они служат прообразом общественных классов, присущих индустриальным обществам. По сути, в зависимости от структуры общества различные элементы системы неравенства имеют неодинаковые возможности и значение, так что в каждом обществе, как кажется, преобладают лишь один или два из них. В государствах Межозерья, Руанде и Бурунди над всеми доминировало сословие пастухов-тутси, завоевателей автохтонных народностей земледельцев-хуту, и такая же ситуация сложилась в государствах Анголе и Буньоро между пастухами-хима и земледельцами-иру, в то же время в государствах Сенегала и в Мали система сословий сочеталась с системой каст, причем каждая имела свою собственную иерархию. В хаусанских государствах в Северной Нигерии (Даура, Зария, Кано, Гобир, Бирам, Кацина) социальное расслоение достигало чрезвычайной сложности, потому что в его основе лежали одновременно завоевание, этническая гетерогенность и высокая дифференциация социальных и экономических функций. Исходная иерархия была представлена должностями (обязанностями), дававшими титул, ассоциировавшими с царской властью и наиболее престижными. Ниже проступали первоначальные формы неравенства, связанные с полом, возрастом, родством, этнической принадлежностью. Исполнение функции давало каждому место в иерархии, определявшее его статус или ранг: на верхушке находилась знать, имевшая безраздельное право на политические функции, в то время как у подножия наиболее обездоленную (одиннадцатую) группу составляли мясники. В каждой группе существовала собственная внутренняя иерархия, где учитывались личные качества. Отношений между отдаленными группами почти не было, за исключением авторитарных связей, тогда как между близкими группами они происходили и могли даже привести к так называемому “шуточному” родству. Этот сложный механизм социальных и профессиональных групп в конечном

236

счете сводился к иерархии сословий, которую представляли аристократия, знатные люди, знатоки ислама, свободные люди, зависимые и домашние рабы.

Считается, что традиционные общества с государственной властью носят феодальный характер, где система неравенства сочленяется с политическим режимом. Этот термин необходимо уточнить. Если отвлечься от понятия феодализма как исторической формы европейского средневековья и более

специально рассматривать его как взаимоотношения преданности и зависимости между сеньором и вассалом в компенсацию за лен, благодеяния, аллоды, то в общих чертах сравнение возможно только с первого взгляда. Так называемые африканские феодальные отношения, типичные для области Межозерья, являются исключительно личными отношениями оказания услуг в обмен на покровительство, и предоставление сеньором в распоряжение зависимого от него человека имущества для его использования (земля для обработки, но главным образом скот) преследует единственную цель — обеспечить тому средства к существованию, которые позволят ему оказывать предусмотренные услуги и оставлять часть дохода от используемого имущества (речь идет о формах, аналогичных европейской ипотеке и аренде рогатого скота исполу).

Но существует и еще одно отличие, благодаря которому в Африке личная связь представляла собой отнюдь не упадок государства, как это было в Европе, а последнюю фазу организации централизованной государственной власти. В государстве Буньоро существование двенадцати крупных территориальных вождей никоим образом не уменьшало власти монарха, которая оставалась ядром политической системы, непосредственно контролировавшей все полномочия территориальных вождей в виде прав, предоставляемых им в компенсацию за услуги, главным образом военные. Она оставалась центром ритуальной системы и была связана с совокупностью своих подданных, манипулируя одновременно как традиционными институтами, так и своими мистическими возможностями: оторванный от аристократии монарх поддерживал связь со всеми кланами, всеми сословиями искусств и ремесел и контролировал сверху всю систему обменов. В государстве Руанда так называемые феодальные отношения способствовали укреплению социальных связей и политической организации в обществе, которое не было по-настоящему объединено из-за господства тутси над хуту и которому постоянно угрожали полномочия и права линиджей. Политическая жизнь на местах опиралась на линидж, на институт вожества и на “группу преданности”, создаваемую вокруг патрона, т.е. с дополнительным механизмом межличностных

237

отношений, которые как раз и уподобляются феодальным отношениям. В государстве Бурунди исключительное право на власть принадлежало ограниченной по численности аристократии тутси царской крови и клиентные отношения действовали в основном внутри этого господствующего сословия, где они давали возможность социального продвижения. Отношения патрон—клиент могли быть связаны с использованием скота и носить частный характер или же с использованием земли, в этом случае они получали политическое значение.

Не вдаваясь в вопросы, относящиеся к концепции государства и ко все еще существующим по этому поводу разногласиям в этнографии, ограничимся тем,

что напомним некоторые основные особенности традиционного африканского государства, однако в разнообразии его конкретных форм. С точки зрения территориального элемента структуры политического пространства обычно отличны от структур территории в качестве совокупности пригодных и занятых для экономической деятельности земельных или пастушеских участков: “владыка земли” или его гомолог находятся рядом с главой деревни или племени; власти клана сосуществуют с государственными, хотя и не без затруднений; земельная собственность отделена от государственного суверенитета. В государстве Буганда считалось, что “вождь распоряжается не землей (земельные отношения), а людьми (политические отношения)”. С одной стороны, патрилинейные линиджи и кланы связаны с землей, где постоянно пребывают их патриархи и находятся могилы предков, но это не создает территориальных единиц (поскольку принадлежность к клану не обязательно определяет местожительство); с другой — исходящая от правителя политическая иерархия представлена различными уровнями, зависящими либо от правомочности (обязанности временные или наследственные), либо от территориального элемента (провинции, округа, группы деревень), благодаря чему именно царское декретирование и отношения личной зависимости обеспечивали государственную организацию: хотя монарх мог контролировать некоторые провинции как свое собственное личное владение, но его верховная власть в качестве совокупности государства тем не менее имела действие скорее над людьми, чем над территорией как таковой.

Все это влечет за собой признание сосуществования, по правде говоря довольно нечеткого, сегментной системы, основанной на родстве и связанной с хранением земельных прав, и централизованной иерархической системы, основанной на административном делении и на отношениях личной зависимости от правителя, с той единственной разницей, что государственная политическая организация берет на

238

себя политические функции, ранее исполнявшиеся в сфере сегментного общества. Такое сосуществование двух в некоторых отношениях конкурирующих между собой систем социальных структур с их соответствующими переплетениями экономического и технического свойства объясняет те зачастую непреодолимые трудности, с которыми встречались в ходе истории традиционные государства и державы, когда они пытались довести логику государственной организации до ее крайнего завершения. Возможность правителя навязать эффективную централизованную и однородную власть зависела от уровня технического развития и одновременно от материальных и интеллектуальных средств сообщения. Многие африканские державы распались из-за чрезмерно обширной территории (Гана, Мали, Сонгай, Конго, Лунда). Заметно упрочить центральную власть не удавалось и с помощью хитроумных уловок, к которым прибегали различные монархи, например постоянно переноса столицы (исключением, может быть, является случай кабаки в Буганде). Еще одно следствие слабости центральной власти

заклучалось в том, что монархи были вынуждены терпеть местные власти, которые хотя и подчинялись им, но проявляли тенденцию быть ее гомологами: наместники, назначаемые в южные области державы Лунда, как, впрочем, и главы провинций в государстве Конго, представляли как бы подобие монарха на более низкой ступени и имели в своем распоряжении местную организацию, во всем повторяющую центральную.

На деле, как известно, для возобладания иерархических структур центральной власти необходимо, чтобы иерархический тип имели “преобладающие” социальные отношения, т.е. сословия, касты и союзы взяли бы верх над социальными отношениями традиционного типа, основанными на происхождении и на брачных союзах. И это не говоря о том, что заложенное в любой политической динамике соперничество имеет тенденцию препятствовать процессу объединения и централизации внутри самой правящей группы и в своих стратегиях часто использует сегментное членение общества в целом.

Таким образом, африканские государственные структуры также имели свою собственную логику, которая не позволяет основываться на оценочных суждениях, построенных на сравнениях с другими континентами. В обществах с государственной организацией все же возможно отметить разделение полномочий согласно традиционному различию, даже если оно, исключая царскую власть, не имеет той структурной и функциональной четкости, которая свойственна западным порядкам.

239

5. Власть в государстве

Царская власть. В традиционных государствах институт царской власти знает некоторые различия не только благодаря системе неравенства, на которой она покоится, но и по природе взаимоотношений с сакральным. Некоторые монархи, собственно говоря, имеют “божественное происхождение”, поскольку они непосредственно восходят к мифически-религиозным генеалогиям (Бенин, Ойо, Варри; царь у джукун и т.д.). Другие, по-видимому, носят скорее магическую окраску, когда монарх не отождествляется с Богом, но тем не менее тесно связывается с сакральным (например, государство Конго). У третьих очевиден теократический характер, поскольку политическая власть усиливается властью, исполняемой монархом в качестве религиозного главы в иерархии одной из крупных мировых религий (суданские мусульманские теократические монархии, державы фульбе Фута-Джаллона, тукулеров Фута-Торо, держава фульбе Османа дан Фодио, держава малинке альмами Самори Туре). Как бы то ни было, символические и ритуальные системы, обязанности и запреты, связанные с царской властью, позволяют определить теоретические и философские основы института монархии, т.е. природу этой власти и ее законов, в частности формы ее передачи, ее распространение и ее ограничения[10].

Итак, в любом случае характер взаимоотношений монархии со священным, ее сакральность остается ее основным свойством. Правитель Абомея носил такие

титулы, как “владыка богатств”, “отец жизни”, “отец света”, “владыка зари”, “двери вселенной”, “хозяин мира”. Он являлся ипостасью Дан'а, бога радуги, которая опоясывает мир и удерживает его. Правитель бессмертен: по поводу обы Бенина говорится, как в известном французском выражении: “Оба so Оба ko so” (=Король умер, король не умер). Как считается, сверхъестественное качество монарха заключается в самом его существе, в его побуждениях, его действиях, что особенно явствует из церемоний посвящения его в сан: у шиллуков (Южный Судан) его целью являлась передача новому монарху божественной силы Ниаканга, “национального” героя, исчезнувшего во время бури. Новый алафин в Ойо (Нигерия) после многомесячного уединения проезжал в процессии через город Ойо и торжественно вступал в свой дворец, где ему вручался меч Ораньяна, обожествленного героя-основателя, принесенный из священного города Ифе. Монарх владеет “божественным даром”, т.е. ему дарованы, по мнению его подданных, сверхъестественные силы: в государстве Анколе ему приписывались магические возможности,

240

которые позволяли ему вызывать дождь, возвращать плодovitость женщинам, защищать скот от болезней. Другими словами, монарх пропитан дарованными свыше силами, которые неизбежно распространяются вокруг него. Из подобного понятия проистекают различные следствия, которые находят свое выражение, каковы бы ни были их символические значения, в системе обычных правил, подобных настоящим и подлинным “конституционным” нормам. Это дает нам возможность получить представление об основах государственного права в традиционной Африке.

Вот некоторые из этих норм. Физические или психические недостатки служат признаком того, что предполагаемый наследник не пользуется божественным расположением и поэтому он не может стать правителем. Нужно сделать все необходимое, дабы устранить угрозу потери божественного дара, которая нависла над видимой персоной монарха. Физическая и духовная эманация, исходящая от его персоны, представляет опасность для тех, кто вступает с ним в соприкосновение. Если, по несчастью, божественный дар убывает, монарх не может сохранить власть. По поводу физических и психических недостатков можно, например, вспомнить, что девятый оба Бенина (Охен) был побит камнями, когда его разбил паралич ног, а после смерти одиннадцатого обы (Оджолува, конец XV в.) его первенец был забракован из-за хромоты, В государстве Абомей после смерти Агугло (1797 г.) первенец был тоже отстранен, поскольку у него была изуродована одна ступня. Что касается утери божественного дара, то опасением, как бы монарх не стал жертвой “испарения” своих божественных возможностей, объясняются — особенно в регионах с менее здоровым климатом—многочисленные предписания, ограничивающие его передвижения: оба в Бенине на всю жизнь был привязан к своему дворцу; они (религиозный глава) в Ифе никогда не должен покидать свой город;

царь Виды (Дагомея) выходил не более одного или двух раз в год;

царь Нижней Гвинеи жил в уединенной и недоступной резиденции в лесу; в государстве Ашанти асантехене никогда не должен был ходить босиком и должен был шествовать медленно (сопровождающие его тамтамы постоянно напоминали ему: “Медленно! Медленно! Вождь идет медленно!”).

Личность монарха должна быть защищена даже от его собственных сил, что достигается посредством многочисленных запретов, которые всерьез ограничивают свободу его поведения и действий: в Руанде и Бурунди мвами не мог выпить чашку молока до дна или встать на колени, дабы не уменьшить протяженности государства; он же не мог сдвинуться с места без сопровождения тамтамов или смот-

241

реть на первый серп луны, если тот не отражался в кувшине с молоком. Мвами в Руанде не мог ни участвовать в войне, ни танцевать, ни вступать в половые сношения в течение всенародного поста в мае— июне; в случае военного нападения он должен был оставаться неподвижным в сидячем положении, не глядя ни направо, ни налево, ни назад; он мог пить молоко только от определенных коров (например, не от слепых или от коров со шкурой определенного цвета); ему нельзя было ни проходить вблизи могил предков, ни видеть могильщиков. Другие запреты могут быть связаны с наименованием правления, которым каждый монарх должен называться в соответствии с определенным набором имен или ввиду каких-то целей (мирное правление, воинственное правление). Подобные приемы с именами равным образом направлены на обеспечение передачи божественного дара, почему (как в Руанде) некоторые имена были изъяты, если носивший его правитель оказывался побежденным или был убит в сражении.

Что касается опасности эманации, исходящей от персоны монарха, для других людей, то и здесь существуют многочисленные и разнообразные запреты: нельзя пролить царскую кровь, чтобы не выпустить на свободу устрашающие и таинственные силы, поэтому, когда правители были вынуждены кончать самоубийством, они либо вешались, либо отравлялись, но никогда не пускали в ход меч (государства йорубов). Подобные проблемы возникали в случае с мятежниками царской крови, которых следовало, смотря по обстоятельствам, отравить, удавить, бросить в море (Зиган, мятежный брат царя Тегбесу в Абомее, 1732-1774) или просто посадить в темницу (случай с Аданзаном, которого сверг царь Абомея Герзо, 1818-1858). По тем же самым причинам многих царей никто не должен был видеть за едой, никому нельзя было есть остатки их пищи, которые следовало зарыть в земле, так же как нужно было изолировать их мочу и все прочие телесные выделения, дабы предотвратить всякую возможность заражения. В Абомее одна из женщин постоянно собирала в чашку плевки царя, которые ночью нужно было закопать, как, впрочем, и его волосы с головы, волоски и воду, используемую им для мытья. Там же, в Абомее, царь пил за натянутым перед ним покрывалом; они в Ифе принимал

послов, оставаясь укрытым за пологом, а при их отъезде, как свидетельство своего присутствия, показывал ногу. В Руанде запрещалось смотреть в лицо мвами, садиться на одном с ним уровне; говорить с ним можно было лишь сидя на корточках, приближаться к нему на коленях и говорить с ним тихим голосом; любой предмет следовало подавать ему обеими руками (за исключением палочек тамтама, символа его власти, которые нужно было класть на землю).

242

Когда мвами передвигался, шествовать перед ним мог только заклинатель, чтобы прогонять злых духов; он не мог присутствовать при приготовлении предназначенных ему блюд или при дойке принадлежащих ему коров. О смерти правителя можно было отзываться только обиняками. В Ифе сказали бы: “Отец ушел”, в Порто-Ново:

“Дом постарел” или же “Настала ночь”, в Абомее: “Царь отправился в Алладу”.

И наконец, исчезновение божественного дара—харизмы, свершившееся вопреки очистительным обрядам, предпринимаемым во избежание зла, влекло за собой неотвратимые последствия, поскольку монарха больше нет, остается лишь его внешняя оболочка. У шиллуков (Южный Судан) процветание и могущество страны отождествлялись со здоровьем и энергией правителя: когда его здоровье казалось в опасности или его супруги объявляли об ослаблении его половой активности, царя оповещали об окончании его власти соответствующие уполномоченные, которые клали ему на лицо во время сна кусок белой материи, а затем заточали его с девственницей в специально построенной для этого хижине. Согласно более древним традициям джукун (Нигерия), царя можно было сместить с престола и предать смерти даже за нарушение какого-то запрета, за болезнь, за чихание. В качестве превентивной меры его в любом случае уничтожали после семи лет правления (наследник для восприятия божественного дара в ритуальных целях съедал его мозг, сердце, почки). Ритуальная смерть после семи лет правления сохранялась для них в Ифе, тогда как в других государствах йорубов она применялась только после констатации потери божественного дара, поскольку священная природа монарха препятствовала, чтобы он продолжал жить в качестве частного лица или править только благодаря терпимости и милосердию своих раздраженных подданных; в случае, если царь не мог быть объектом насилия, он должен был убить себя сам. Так же и мвами в Руанде, не имея права умереть от старости, должен был прибегать к самоубийству; у хима в Анколе, когда силы правителя шли на убыль, маг давал ему яд. У аканов и главным образом в государстве Ашанти потеря божественного дара правителем могла произойти по следующим причинам: стремление навязывать собственные оценки в противоположность мнению советников; притеснение, произвол, оскорбление, развращенность; пренебрежение к государственным делам; недостаток достоинства при общении с женщинами; отсутствие правительственных собраний; болезни, лишаящие его дееспособности. Тем не менее свержение с

престола было окружено многочисленными предосторожностями: одобрение еще одного решающего органа, который хо-

243

датайствовал о свержении после предварительного расследования;

собрание тайного суда для формального расследования; передача решения главе царского клана (это всегда не монарх, а другой человек);

собрание всех глав кланов в целях вынесения единодушного решения (царя могли также попросту подвергнуть штрафу). Все эти довольно тщательно разработанные правила были вызваны хрупкостью царской власти в недостаточно централизованном государстве, на деле— конфедерации нескольких вождей.

В Африке, как и в других местах, вместе с правителями или крупными вождями было принято погребать их лошадь, одну или нескольких жен, юношей, рабов или же других лиц, иногда живыми (древние державы Ганы и Мали, у малинке в Гамбии, у сереров в Сенегале, у гурма в Северном Того), или приносить человеческие жертвы по случаю царских погребений (в государствах Руанда, Бурунди, Бенин, Порто-Ново и Абомей в Дагомее, во всех государствах йорубов). Повиновение этим ритуалам интересовало также и наследника, поскольку недостаточно, чтобы царя признавали живые: его должны были признать и мертвые. До тех пор пока царь не совершил предписанных церемоний в честь своего предшественника, он не включался полностью в состав династии. Именно поэтому Гезо в Абомее сохранял обычай человеческих жертвоприношений, несмотря на то что он ему претил, а Гбеханзин не исполнил желания своего предшественника Глеле об их упразднении.

Стоит еще отметить, что некоторые примеры “диархии”, присутствующие в африканской монархической системе, являлись всего лишь обманчивой видимостью либо были вызваны неверным толкованием незнакомых обычаев. Так, в Кету (Того) наряду с монархом существовал сановник-евнух, носивший титул “хозяин рынка”, который в базарный день (раз в четыре дня) осуществлял в городе верховную власть, тогда как в другие дни под страхом смертной казни он не имел права выходить из дома. Царь же, напротив, не мог выходить в базарный день, поскольку при встрече с евнухом он должен был покончить с собой. Так, в 1858 г. в ходе войны против Абомей царь уступил призыву народа, который хотел его видеть, и тогда его самоубийство по настоянию разгневанного народа повлекло за собой отмену должности “хозяина рынка”. Объяснения этого обычая лежат, вероятно, в необходимости придать большой авторитет лицу, ответственному за порядок на рынке, — это место и повод, имеющие в Африке, как мы видели, величайшее социальное значение для формирования общественного мнения. В Порто-Ново наряду с царем существовал также сановник, известный как “мать леса”, причем оба эти лица могли

убить один другого в зависимости от того, встречались ли они соответственно днем или ночью; этот институт, очевидно, восходит к древнему государству Тадо (Того), откуда вышли агасуви (“сыновья пантер”), основатели государств Абомей, Аллада и Порто-Ново. Действительно, в государстве Абомей наряду с “царем города” был известен также “царь леса”; это можно объяснить тем обстоятельством, что “цари леса” происходили от Хангбе, сестры-близнеца царя Акабы (1685-1708), занимавшей престол вместе с братом. В сохранении царя-призрака символически соблюдалось правило, согласно которому к близнецам нужно относиться одинаково.

Теперь следует особо остановиться на законах африканской монархии, т.е. на порядке передачи, объеме и исполнении царских полномочий, поскольку они дают нам яркий пример мудрости и “конституционной” прозорливости, во многих отношениях превосходящих те, что существовали в монархиях на протяжении европейской истории:

достаточно вспомнить, что африканские монархии оставались “конституционными”, или “ограниченными”, на протяжении всей истории, вплоть до колонизации в XIX в.

Порядок передачи царских полномочий покоился на наследственности, т.е. на биологической связи, соединяющей монарха с божеством-хранителем или с героем-основателем, но это наследование, происходившее обычно в кругу одного или нескольких царских кланов, подчинялось правилам, которые поражают своей оригинальностью по сравнению с европейскими и азиатскими монархиями. Действовали две системы: автоматическая передача прав и их уступка, где наследственный принцип сочетался с определенным соперничеством кандидатов.

При автоматической передаче преобладала система “горизонтального” наследования, т.е. на уровне братьев монарха по порядку старшинства вплоть до угасания этого поколения. В государствах йорубов это правило связывалось с происхождением монархии: Одудува и Ориша в Ифе, Ораньян и его братья в Ойо, Сакпата и Хевиозо в Абомее (этому же правилу еще и сегодня следуют в Сенегале при смене халифов в религиозном братстве Тиджанийя в знатной семье Си из Тивауана). Огромное преимущество этого правила заключается в том, что оно позволяет избегать перехода власти к молодым правителям и соответствующих длительных регентств, которые приводили к стольким беспорядкам и стольким незаконным манипуляциям на протяжении европейской истории. При такой системе, а также учитывая большое число сыновей у каждого правителя, очень редко случалось, чтобы “скипетр” переходил к одному из них; тем не менее переход От

одного поколения к следующему оказывался периодически неизбежным, и в этих случаях существовало два варианта в зависимости от устройства государства.

Первый вариант заключался в наследовании старшим сыном последнего царя (который считался самым младшим братом ушедшего поколения), которому затем будут наследовать его братья по порядку старшинства. Это правило соблюдалось в государстве Бенин примерно до XIV в., а в державе Моси — на протяжении всей ее истории (начиная с четырех сыновей Убри, который основал династию около 1313 г.). В государстве Абомей, напротив, лишь один брат наследовал покойному царю (поскольку только за некоторыми из царских жен — “матерями пантер” — признавалась способность производить на свет правителей), передавая затем престол собственному сыну (и после него — одному из его братьев) таким образом, что “горизонтальное” и “вертикальное” наследование поочередно сменяли друг друга.

Второй вариант состоял в переходе власти после смерти самого младшего из братьев к старшему из здравствующих сыновей первенца ушедшего поколения. При угасании одного поколения эта система гарантировала наследование человеком, имеющим уже определенный возраст и опыт. Это правило, как кажется, было обычным в державах Мали и Сонгай и в государстве йорубов Даса (Средняя Дагомея).

Естественно, что, как и любой другой, сложившейся системе “горизонтального” наследования не удавалось целиком устранять борьбу за власть, особенно при наличии влиятельных и решительных претендентов. Это и привело к принятию некоторых предохранительных обычаев, таких, как выделение в управление сыну, возможному претенденту, отдаленного округа, откуда он имел право выезжать всего один раз в год (Бенин), или же лишение сына, предполагаемого наследника, абсолютно всякой власти (Абомей). Значительные отклонения от сложившихся правил наследования были, по-видимому, особенно примечательны в государстве Моси, поскольку из 34 потомков Убри (1313 г.) только 12 получили власть от брата, тогда как 22 получили ее от отца.

Как бы то ни было, автоматическая “вертикальная” передача прав от отца к старшему сыну по европейскому типу ни в одном африканском государстве не встречается в качестве первоначального принципа. В некоторых же случаях она скорее представляется финальной фазой развития системы наследования.

Например, в государстве Бенин она была введена лишь при двадцать седьмом обе (Эвакпе) в начале XVIII в., впрочем, затем перестала функционировать и вновь стала действовать только в 1850 г. В Ойо она была введена в 1858 г., а

246

в Порто-Ново — только в 1908 г. (сын Тафы); что касается упоминавшихся моси, то хотя “вертикальное” наследование появилось у них намного раньше, однако оно никогда не было автоматическим.

Быть может, именно подобная неопределенность и какие-то беды, сопутствовавшие борьбе за престол, побудили часть африканских государств принять вторую систему наследования, которая сочетала наследственный принцип с некоторой долей соперничества, по возможности строго регулируемого и контролируемого, между претендентами из царского клана. Между тем существовало несколько выборных монархий, где монарх избирался из круга различных семей царской крови. Если этот принцип в Бенине применялся с запозданием и недолго (лишь шесть раз между двадцать вторым и двадцать седьмым), то в государствах йорубов им, напротив, пользовались постоянно; так, они в Ифе избирался с самого начала (X века?), алафин в Ойо— в течение нескольких веков вплоть до 1858 г. В Порто-Ново выбор делался поочередно в пяти царских линиях, число которых в результате угасания уменьшилось до двух; в Кету (Дагомея) в выборный совет входили сначала главы девяти крупных семей, затем их стало только пять; в наше время алакету выбирается среди членов семей Алапини, Магбо, Аро, Васбра и Мефа,

Более или менее похожая система действовала и в государстве йорубов Никки (Северная Дагомея), основанном в начале XVI в.:

здесь выбор делался поочередно в разных царских кланах, каждый из которых контролировал какую-то часть страны. Преемник назначался советом должностных лиц (их было 15 с наследственной должностью), возглавляемым главным из них (один из “владык земли”, которому поручалось, среди прочего, регентство в период междуцарствия). Кандидаты—обычно трое или четверо—старались любым способом проявить себя и добиться благоприятного решения с помощью своих матрилиниджей; они располагались лагерем в окрестностях Никки, стремясь устранить соперников вызовом на поединок. Не очень отличалась и выборная система в государстве хима Анколе, где мугабе избирался среди различных претендентов на основе оценки их доблести, продемонстрированной в военных действиях, чаще всего в набегах за скотом, но с соблюдением довольно оригинальной процедуры. Оспаривающие власть вожди готовились к борьбе в большой царской хижине. По окончании погребальных церемоний происходило фиктивное сражение среди простых пастухов. Его победитель провозглашался “фиктивным царем”, на которого возлагалась обязанность символического поддержания временного порядка. После этого соперники отправлялись в поход со своими сторонниками “на

247

царского тамтама” (т.е. на поиски власти). Они могли сражаться любыми средствами, прибегая к помощи яда и магии. Победенный физически устранялся, разве что ему удавалось бежать из страны. Однако такое анархическое состояние было характерно лишь для внутренних частей государства, поскольку главы пограничных округов не могли, по понятным причинам безопасности, принимать участие в борьбе. Все это, по правде говоря,

довольно скоро приводило к устранению возможных соперников и позволяло победителю после предания смерти “фиктивного царя” завладеть тамтамом и спокойно править.

Если государство Анколе дает нам более жестокий пример применения этой системы, то государство Моси — более мирный: поскольку выборный принцип отдавал предпочтение какому-либо прямому родственнику царя, то после смерти моро-наба все теоретические претенденты (сыновья, племянники, дяди) высказывали главе совета (уиди-наба) свою точку зрения. Собравшись на тайный совет, все его члены выполняли формальный жест, сообщая главе совета окончательное решение. Уиди-наба отвечал: “У меня тяжело на душе, так как я боюсь, что те, чьи надежды будут обмануты, прибегнут к насилию”. Глава “вооруженных” сил (тансоба-наба) возражал: “Это было бы противно обычаю и справедливости. Не бойся. Я буду с войском рядом с тобой, чтобы это решение исполнилось”. Уиди-наба объявлял о своем выборе, который принимался, но оставался в тайне вплоть до наступления ночи, когда к избраннику тайком посылался гонец для того, чтобы тот немедленно приступал к исполнению власти. Принятый у моси порядок вносил в функцию совета должностных лиц эффективный противовес неопределенностям, неизбежным при автоматической передаче власти. Существуют также исторические примеры избрания преемника самим монархом среди своих сыновей (государство Абомей с XVIII в.). Столь же мирно проходило обычно наследование власти в государстве Ашанти, матрилинейном обществе, где после смерти правителя власть исполняла царица-мать, которая вместе с государственными сановниками участвовала в выборе наследника после строгой проверки его способностей, Царские полномочия, по крайней мере теоретически, распространялись на религиозные, политические, военные, административные и правовые сферы. На деле, однако, это зависело от личности самого монарха, от политической конъюнктуры, от надежности войска. Речь идет о том, чтобы понять, какие ограничения царский абсолютизм встречал в правово-“конституционном” плане в отношении правомочий других властей, которые монарх не мог не признать под угрозой потери божественного дара и, следовательно, собственного законного

248

права. Чтобы разобраться в этом вопросе, следует обратиться к двум главным особенностям традиционных африканских правовых принципов: с одной стороны, тесная связь или смешение между духовной и мирской сферами, между божественным и человеческим, между религией и правом, а с другой — четкое преобладание группы над отдельным человеком, социального элемента над индивидуальным. На основе первого принципа все правомочия, не имевшие “законодательного” характера, т.е. ритуалы, символы, церемонии, запреты, судебные должности, судопроизводство, входили в обязанности монарха, и только его одного, по крайней мере в высшей инстанции. Напротив, на основе второго принципа “законодательная” функция, т.е. полномочия в принятии

решений в отношении норм, которые должны были управлять общественной жизнью и политикой защиты интересов государства, не входили в компетенцию монарха, разве что (а это иногда случалось) он как личность мог заранее пользоваться предохранительным доверием, автоматическим стихийным согласием, т.е. иметь “carte blanche”*, или “полноту полномочий”, более или менее временных либо постоянных; особенно это относится к различным крупным мусульманским государям. В действительности на основе второго принципа монарх, какова бы ни была его сакральная и символическая природа, в мирских делах становился просто человеком перед лицом преобладания “группы”, другими словами, кланов, единственных коллективных хранителей традиций и обычаев, представляющих собой постоянное и “по виду” неизменное проявление божественной воли, откровение о которой исходит мистическим путем от героя-основателя.

Таким образом, ограничения царской власти не были одинаковы, однако их можно свести к четырем категориям. Во-первых, “ритуальные” ограничения, которые урезали свободу монарха в выборе решений и действий благодаря факту его сакральной природы в целях сохранения божественного дара, существенного элемента его власти и его законного права. Во-вторых, ограничения, непосредственно относящиеся к государственному праву, происходящие из того факта, что носителями и хранителями обычного права были кланы, т.е. народ, и что обычай в качестве главного источника права охватывал, как мы видели, большую часть правовой системы. В-третьих, ограничения политического характера благодаря наличию народной власти в лице все тех же кланов. Наконец, в-четвертых, ограничения практического характера, вызванные протяженностью территории и трудностью со-

* Carte blanche — свобода действий (франц.).

249

общений, из-за чего центральная власть могла осуществляться непосредственно только в окрестностях столицы, тогда как в периферийных провинциях она значительно отступала перед более или менее широкой функциональной автономией местных вождей.

Объем царской власти мог, следовательно, колебаться от максимального до минимального. Ее максимальный объем, в любом случае гораздо меньший, нежели при абсолютистских европейских монархиях, можно представить на примере централизованного государства Абомей и некоторых крупных мусульманских государей в суданском и сахельском регионах, а также нескольких крупных военных вождей в Южной Африке, тогда как минимальный объем, сравнимый в Европе со средневековым польским государством, виден на примере государства бариба Никки (Северная Дагомея), по поводу которого интересно напомнить, что вожди бариба в Бусе на р. Нигер (Нигерия) смогли навязать свою власть Никки единственно потому, что сумели добиться союза и поддержки “владык земли” в этой области. Царская власть в Африке, по сути, походила на таковую в конституционных европейских

монархиях в их наиболее четкой форме: монарх был символическим, религиозным и мирским главой, выражением духовного и социального единства государства, нравственным, а не политическим руководителем, но которому формально приписывалась политическая воля, складывавшаяся в другой инстанции (народ говорил “его устами”). Его “конституционное” положение зависело одновременно от его советников и от собственной ловкости. Если сравнивать это с нашим афоризмом, гласящим, что “король царствует, но не правит”, то здесь больше подходит аканская поговорка, согласно которой “нет плохих правителей, а есть только плохие советники”. Абсолютизм, самодержавие, тирания, диктатура или попросту “*pouvoir solitaire*”* неизвестны в истории Черной Африки либо представлены недолговечными злоупотреблениями, быстро пресекавшимися, ибо они приводили к потере божественного дара харизмы и вместе с ним власти.

Законодательная власть. Сакральная и символическая природа царской власти, ее многочисленные ограничения, ее неабсолютистский характер, невозможность для монархов принимать политические решения в делах, касающихся войн, соглашений, законов, организации государства, без непосредственного или косвенного участия всей общины — все эти особенности требуют определения места средоточия такой политической воли. Эта “народная воля”, чьим символиче-

* *Pouvoir solitaire* — единоличная власть (франц.).

250

ским носителем был монарх (также в качестве гарантирующей меры) и которая выражалась “его устами”, не имела чисто формального и отрицательного содержания, поскольку она предполагала коллективное согласие, в котором монарх, конечно, нуждался для выполнения своих функций. В действительности речь шла не о той формуле, которую Леопольд Ранке подсказывает немецким государям, т.е. об общем согласии снизу (*von unten*), нужном для подкрепления, при неравном соотношении сил, авторитарного правления сверху (*von oben*), а скорее о согласии, на которое власть не могла не обращать внимание, чтобы утвердиться и функционировать сколько-нибудь длительным образом. И даже монархам с ярко выраженной личностью и с самодержавными наклонностями никогда не удавалось существенно пренебрегать этим коллективным согласием: ни государю тукулеров аль-Хаджу Омару Таллю (1850-1864), ни государю малинке альмами Самори Туре (1865-1898), ни даже царю зулу Чаке (1818-5828), который не сумел обойтись без постоянных обращений к своим советникам-индуна. Разумеется, это коллективное согласие, эта форма народной верховной власти не может быть по своему проявлению ничем иным, как отражением общества в целом, общества, состоящего не столько из отдельных лиц (в социальном и правовом отношении малозначимых), сколько из линиджей и кланов, каждый из которых был представлен своим главой и которые, хотя и обладают равным моральным достоинством, по-разному сочленяются в системе неравенства и господства,

свойственной каждому обществу. Следовательно, именно эти глобальные структуры отражали социальный облик народной воли больше, чем обстоятельства (в большей мере кем-нибудь подсказанные), демографическая распыленность и трудности сообщений, которые якобы определяли назначение на посты одного лишь меньшинства, состоящего из людей квалифицированных и искушенных в правилах, регулировавших активное участие в общественной жизни.

Если отдельные люди являются составными единицами линиджей, а те — составными единицами кланов, то кланы, в свою очередь, образуют основные составные элементы общества с государственной организацией и представляют собой простое структурное развитие сегментного общества с его отличительными чертами. Устойчивость сохранения под государственными структурами клановых структур имела важные последствия в африканской истории. В то время как в наших современных государствах социальные цели гармоничного и эффективного функционирования коллективной жизни преследуются посредством значительной диверсификации общественных и частных институтов, что приводит к подавлению, распылению и отчуждению

251

отдельного человека, в традиционной Африке тех же самых целей добиваются с помощью кланов в качестве институтов-посредников между государством и отдельным человеком. Этот последний, вместо того чтобы чувствовать себя, как у нас, ответственным в отношении всего общества и всей вселенной в целом, ограничивается социальным участием в жизни клана, каковой — а не государство — является главным инструментом развития и оживления общинного духа, понимаемого как социально-политический *optimum*.

Если правитель, представляя сакральный институт, а также принцип социальной организации, требует от отдельного человека абсолютного повиновения, то такое повиновение никогда не может быть произвольным или безвозмездным, поскольку это как раз воспрещалось бы фундаментальной социально-политической функцией клана, который действительно выступает посредником между отдельным человеком и государством. Другими словами, порядок, охрана, жизнь общества обеспечиваются в первую очередь кланом, а не государством. Именно клан больше, нежели государство, определяет духовные, нравственные, правовые обязанности отдельного человека, и прежде всего его преданность и солидарность; именно на его уровне действуют социальные санкции против святотатства и других менее тяжких нарушений. Наконец, именно в клане отдельный человек встречает как ограничение, так и защиту своей собственной свободы. Например, точно очерчены пределы свободы мысли и слова: запрет выражать опасные или святотатственные мысли или по меньшей мере ставить теоретические вопросы, не имеющие непосредственных отрицательных последствий для социального порядка, действует только в присутствии старейшин, поскольку те занимают иерархическое положение, которое не позволяет им под угрозой утраты

авторитета и достоинства соглашаться на обсуждение подобных тем с молодежью или некомпетентными взрослыми. Однако без них наблюдается заметная свобода высказываний, особенно в кругу возрастных классов, и, безусловно, не меньшая, чем в самых демократических современных обществах, в которых, впрочем, проявляются те же самые вышеуказанные сдерживающие моменты в общении между молодыми и стариками, между властями и гражданами, по крайней мере пока в ход не идет открытое и всеобщее оспаривание существующего порядка.

Следовательно, клан является основной социальной группой, придающей жизни африканца в сфере его социальных прав и обязанностей человеческий, конкретный характер, который ему сродни; не приходится удивляться, что в этих условиях клан располагает полной и законной властью представлять индивида в высших инстанциях

252

организации власти. Таким образом получается, что если значение вышеупомянутого коллективного консенсуса на уровне большой патриархальной семьи еще относительно, то постепенно, по мере перехода на уровень линиджа, а затем клана, он возрастает, пока не становится максимальным, приняв форму одобрения главами кланов политики центральной государственной власти, по отношению к которой, когда речь идет о монархе, все стороны стремятся поменяться местами. В соответствии с вышесказанным “народную верховную власть”, или коллективное согласие, можно было бы охарактеризовать как выражение согласия “второй или третьей степени”, в зависимости от того, относится ли оно к линиджам или к отдельным людям.

Так, в державе Лунда царский совет (читенам) включал три категории советников: представителей территориальных вождей, представителей “владык земли”, придворных сановников. Кабака в Буганде не мог принять какое-либо серьезное решение, не выслушав мнения царского совета (люкико), который состоял из десяти территориальных вождей (бакунга) и из придворных сановников, и в их числе первого “министра” (катикиро) и глав старшего клана (муджениа). Точно так же и в государстве Канем-Борну (область оз. Чад) май должен был править вместе с государственным советом (нотьена), куда входило 12 правителей, или эмиров, имевших должностные и территориальные полномочия, а затем был еще царский совет для решения текущих дел. Оба в Бенине имел царский совет из семи наследственных членов, совет дворцовых глав (центральные “министры”), совет городских глав (территориальные вожди). В государстве фульбе Масина (Мали) всеми законодательными, исполнительными и судебными полномочиями обладал большой совет из 40 мусульманских религиозных глав. В случае расхождения с монархом разбирательство в высшей инстанции производилось в особом совете тоже из 40 религиозных глав, но избираемых по жребью среди 60 заместителей членов вышеупомянутого большого совета.

Последнее замечание. Осуществляемое главами кланов народное представительство весьма далеко от того, чтобы составлять факт формальный и, в сущности, ориентировочный, даже по логике своих социологических оснований: оно есть действительное представительство весьма демократического свойства, которое функционирует в основе вплоть до уровня простых глав семей. Демократия, хотя она и возникла в классической Греции, безусловно, является одной из основных, постоянных и характерных ценностей африканской цивилизации и культуры. Ее показательными элементами всегда оставались усердие и долгие разговоры (палабры), предшествующие принятию любо-

253

го “политического” решения, касающегося социальной жизни; и это на всех уровнях, начиная от линиджа вплоть до правителя высшего уровня. На всех этих уровнях решения всегда бывали результатом терпеливых и порою нескончаемых, а то и ожесточенных обсуждений среди глав семей, линиджей, кланов, среди старейшин, знатных лиц, сановников, “министров”. Лицо, возглавляющее собрание, со своей стороны (каковы бы ни были его личность и его возможности политического влияния на принятие решений), кроме прочего, выступает в качестве выборного “счетчика”, ограничиваясь в первую очередь выявлением мнения большинства. Это большинство вдобавок оказывается, кстати, “уравновешенным”, и не только на основе системы неравенства и господства, но также с учетом личного влияния каждого из присутствующих, его ума и опыта. В этих обсуждениях время, отводимое для свободы высказываний, критики и оппозиции, есть не что иное, как длительное ознакомление, в течение которого могли широко обсуждаться все точки зрения. Ни в коем случае не полагалось продолжать обсуждение после принятия решений, когда—поскольку верх должны одержать требования единения группы—они автоматически касаются всех, включая оставшихся в меньшинстве и несогласных. Впрочем, принятие решения не окончательно исключает возможность критиковать и выступать “против” по данному вопросу, но “откладывает” это в связи с требованиями безотлагательного действия.

Исполнительная власть. В традиционном государстве исполнительная власть принимала самые различные формы в зависимости от целого комплекса обстоятельств: обычая, исторических и политических условий, влияния и действительной власти соответственно глав кланов и правителя. Различные ситуации, как можно видеть, каждый раз отражаются в организации царского управления, в количестве, распределении, правомочии высших обязанностей. Не имея возможности входить здесь в систематический анализ, мы ограничимся несколькими примерами.

В государстве Моси наряду с монархом (моро-наба) существовало 333 вождя (наба), которые подразделялись на территориальных вождей (наба-комбере) и на центральных “министров” с должностными полномочиями. Среди этих последних тансоба-наба командовал войском, на него в момент смены царской

власти возлагалась регентская функция; ларле-наба при своих военных полномочиях был также главой “обычая” и царских могил; кансаого-наба имел военные полномочия и к тому же был евнухом, надзирателем “гарема”; гунга-наба был “военным министром”, называемым так потому, что он жил в

254

квартале” где росли “гунга”, деревья, известные как “сырные деревья” (Vombax); сопе-наба, “глава марша”, смотрел за тамтамами; расам-наба был главой царских рабов, саманде-наба — главой внутреннего двора, балум-наба — мажордомом, хозяином дворца и главой религиозных обрядов и, наконец, уиди-наба — “первым министром”, главным “коннетаблем”, он отвечал за лошадей и являлся главным “рупором” монарха.

В государстве Ашанти полномочия делились так: глава и “командующий” войском; глава и “командующий лейб-гвардией” (речь, должно быть, шла о сыне или внуке *ex avo** монарха, без права наследования); глава “царского дома”; глава управления царским имуществом; “глава могилы”, ответственный за погребения правителей; “глава скамьи”, в чью обязанность входило переносить трон, чтобы он всегда был в наличии при перемещениях монарха; глава церемоний (протокола); глава уведомлений, ответственный за передачу царских решений, и его “рупор” (монарх не говорил при народе); глава декламации, отвечавший за обширные ряды историков[11], летописцев, знатоков генеалогий, гриотов, музыкантов и мимов.

В державе Сонгай существовали сановники с территориальными полномочиями и с должностными полномочиями (кой и фари), и среди этих последних бараккой, который имел право налагать вето даже на решения монарха; хоре-фарима — главный жрец; гурма-фари — нечто вроде “министра” экономики, поскольку область Гурма была житницей страны; фари-мундио — ведавший финансами и сборщик податей; хо-кой — ведавший рыболовством; сао-фарима — ведавший лесом; хи-кой — ведавший речным судоходством (по Нигеру); корей-фарима — ведавший “белыми”. Учитывая деликатность взаимоотношений с европейцами, эта должность встречалась часто, особенно в прибрежных государствах, втянутых в работорговлю; поэтому в древнем государстве Каконго, державшем под своим контролем порт Малемба по вывозу рабов на атлантическом побережье, существовало даже лицо, ведавшее торговлей (мафука) и ведавшее “европейцами” (мабука) (показательно созвучие этих двух титулов).

В традиционных государствах и державах военное искусство порою достигало значительной степени развития как в вопросе вооружения, так и в вопросе военной подготовки. Все суданские державы славились своими войсками, включавшими конницу (невозможную в государствах лесной зоны из-за трипаносомоза): обычно в среднем они состояли из 20-30 тыс. человек. Однако войско в Канем-Борну,

* *Ex avo* — от деда (лат.).

одно из самых крупных в ту эпоху, в XVI-XVII вв. насчитывало до 180 тыс. пехоты и 100 тыс. всадников (среди них несколько отрядов латников). И в XIX в. альмами Самори Туре разбил французов с 40 тыс. пехоты и 3 тыс. всадников (он располагал примерно 5800 ружей, заряжающихся с дула, и 800 — с казенной части). Войско “африканского Наполеона”, правителя зулу и великого стратега Чаки насчитывало 100 полков по тысяче человек в каждом и славилось своей тактикой нападения “головой быка” при маневре, охватывающем врага с обоих флангов, за которым следовала фронтальная атака. Значительных размеров достигали также войска Руанды, Конго и державы Лунда. Что касается ашанти, то они действительно были ветеранами борьбы против колониального проникновения на протяжении всего XIX века, в течение которого они четыре раза наносили поражение англичанам. Они могли выставить войско примерно из 100 тыс. человек и сражались в лесу в так называемом порядке “аэроплана”, состоящем из разведывательного отряда, авангарда “клином”, из главных сил, включавших от двух до пяти колонн каждая, замыкавшихся обозом и аррьергардом. В государстве Абомей в войско входили даже “амазонки”: во время первого неудачного нападения на город йорубов Абекута (1851 г.) их было около 6 тыс., а позднее они составляли ударные отряды в сражениях с французами (1890-1892).

Не менее развитой и искусной в большинстве государств была система сбора податей. Податная система в обществах с государственной организацией является не чем иным, как развитием экономики “перераспределения” в том смысле, что натуральные подати и услуги властям фиксируются более систематическим образом, а об их взимании печется административный орган, и, наконец, в том смысле, что из-за увеличения расходов на военные и общественные нужды первоначальная система перераспределения принимает более четкую податную и фискальную форму, чертами напоминающую европейское государственное право. В мусульманских эмиратах фульбе в государствах хауса (Северная Нигерия) эта традиционная автохтонная податная система сочеталась с коранической фискальной системой. В государствах Межозерья внутренние податные формы, напротив, ведут начало, по-видимому, от той фискальной системы, которую можно было бы определить как “международную”, когда господствующая этническая группа облагает своих более слабых соседей односторонними даями, способствующими усилению ее господства. Вслед за этим либо параллельно этому развивалась фискальная “внутренняя” система, налагавшаяся на различные общества господствующим царским кланом или этнической группой, что позволяло монарху содержать

256

двор и войско и таким образом усиливать свою власть. Наиболее могущественным государствам и державам были, без сомнения, известны одновременно обе системы: кабака в Буганде облагал собственных подданных и взимал дани с соседей. В областях Центрального Судана мусульманские государи, также взимая со своих подданных установленную Кораном милостыню и даже “выкуп веры” (которую мусульманское право

предусматривает только для неверных), стремились одновременно с этим обложить данями соседние народы и — время от времени — даже языческие народы, которые находились целиком вне сферы их влияния. В Чаде и в Адамауа некоторые даже религиознейшие мусульманские государи намеренно препятствовали обращению языческих народов, чтобы иметь возможность и дальше взимать с них дань в виде “выкупа веры”.

Однако отмечались и обратные явления, когда глава какой-то господствующей этнической группы периодически платил дань, имевшую обычно незначительное материальное, но огромное символическое значение, подчиненной этнической группе попросту в качестве исторически сложившейся платы за пользование землей и водой, плодородность которых в ритуальном плане зависит от первоначальных жителей. Подати в собственном смысле, т.е. налоги, редко вносились деньгами или монетными заменителями денег (обычно ими уплачивали косвенные налоги или таможенные пошлины), а чаще всего натурой: зерном, скотом, тканями, орудиями труда, различными ремесленными изделиями, иногда рабами. Еще и в наше время некоторые линджди посылают вождю котоколи в Того или вождю дагомбав Гане дань в виде молодых девственниц, на которых вожди могут жениться или отдать их в жены своим сановникам, клиентам или “пажам” без уплаты за них брачного выкупа. Эти “особые” жены, которых можно обнаружить по всей Африке — от южных и центральных банту до Сенегала на крайнем северо-западе, были в действительности чем-то вроде “феодальных заложников”, символизировавших исторические взаимоотношения вассальной зависимости.

Вообще отмечается, что традиционные податные системы были больше разработаны там, где сложнее была структура социальной власти. В качестве примера приведем следующий. В государстве Гана статьи бюджета были примерно таковы: а) в приходе: налоги на добычу золота, таможенные пошлины на провоз товаров, поступающие от монопольных прав на торговлю, налоги на наследство, штрафы и придворные сборы, взносы по случаю вступления в должность крупных вождей и налоги на их похороны, чрезвычайные военные налоги и военные трофеи, конфискация имущества для общественного пользо-

257

вания или для двора, бесплатные работы и услуги; б) в расходе: военные издержки и издержки общественного свойства, общественные работы или пожертвования на них, ассигнования для гарантии преданности, пышное гостеприимство при дворе, распределение имущества для укрепления престижа.

В государстве Абомей помимо налогов натурой на продукты земледелия, пальмовое масло, на разведение скота, соль существовало еще нечто вроде налога на такое занятие, как охота; затем действовала государственная монополия на мед, имбирь и красный и черный перец. В государстве Буганда особенно точно установленными были судебные сборы: две раковины каури при вызове в суд, одна раковина каури и один кусок материи от обеих сторон

перед вынесением приговора и еще более крупные сборы при вынесении апелляционного приговора.

Известную степень разработки администрация многих государств знала в плане экономическом. Ее часто не принимали в расчет из-за незнания африканской истории. И речь идет не только о контроле над большими торговыми путями, о таможенных и тарифных строгостях при торговых обменах, чем отличались державы суданской зоны, государства гвинейской зоны, а на юге — государство Конго и держава Лунда. Иногда можно говорить о настоящем экономическом планировании. В государстве Абомей производились “переписи” населения и посадок (царские гонцы опускали в мешок один камешек за каждого учтенного жителя или за одно пальмовое дерево). Виды сельскохозяйственных культур (ямс, кукуруза, просо, сорго) и площади посева планировались центральным управлением, которое взимало прямые налоги с продукции. Лицо, ведающее сельским хозяйством, токто, имело в своем распоряжении “землемеров” для измерения обрабатываемых земель. Когда, например, крупные доходы, выручаемые от продажи масла карите, привели к чрезмерному развитию этой культуры в ущерб деятельности, направленной на поставку рабов для европейских торговцев на побережье, в которой была очень заинтересована царская казна, монарх распорядился об уничтожении многих таких плантаций (1845г.); напротив, едва прекратилась работорговля, как правители Абомея стали вновь усиленно способствовать разведению масличной пальмы.

Судебная власть. В наиболее простых обществах соблюдение норм обеспечивается коллективным (психосоциальным) воздействием либо в форме моральной реакции на нарушение, либо в форме магии или физического принуждения, в то время как урегулирование споров и обид осуществляется посредством прямых соглашений между ли-

258

ниджами, третейским судом или самозащитой (кровная месть, месть, наказание). Какой-то зародыш судебной организации возникает в тот момент, когда социальная власть в состоянии принимать решения, исполнение которых можно обеспечить силой— всем обществом сообща либо с помощью особого органа; в обществах с нечетко выраженной властью орган, принимающий решения, и исполнительный орган могут совпадать, однако случается, что исполнение приговоров возлагается на членов тайных союзов с полицейскими функциями. Настоящие судьи и суд появляются только с образованием социальной власти на уровне племени, в то время как судебная иерархия по всем правилам существует лишь при государственной организации. Эта иерархия могла иметь либо феодальную структуру, когда на каждом уровне полномочий судебная власть исполнялась в качестве личного права (государства йорубов, Ашанти), либо централизованную структуру, когда каждый судья получал свои полномочия по назначению правителя (Дагомея, Буганда, государства зулу и матабеле). Следует тем не менее отметить, что даже в обществах с централизованной властью каждый глава деревни, клана или

линиджа оставался правомочным в первой инстанции в решении споров и обид, которые касались членов этой группы.

Отмечается, впрочем, что в судебной государственной организации при урегулировании споров и обид частного порядка по-прежнему преобладают полюбовные и третейские соглашения, типичные для сегментных обществ, тогда как судебные процедуры наблюдаются лишь в делах действительно уголовных или затрагивающих общественный интерес. Тем не менее даже и в этой последней инстанции традиционному правосудию присущ отчетливый дух соглашения и практического прагматизма, благодаря чему оно всегда предпочитает добиваться урегулирования спора между сторонами, а не прибегать к автоматическому применению абстрактных норм. И здесь тоже такой результат проистекает из долгих и усердных обсуждений, которые сопутствуют судебным разбирательствам. Кроме того, в позиции судебной власти постоянно присутствует высшая забота (мы могли бы назвать ее “конституционной”) об охране единства группы. Речь идет о типе правосудия, в сильной степени пропитанного духом социальности, но в то же время приближающегося благодаря способу и обстоятельствам, в которых оно отправляется, к отдельному человеку.

Конечно, в различных обществах наблюдается большое разнообразие форм, которые может принимать судебная деятельность в том, что касается места проведения суда (в царском дворце, на деревенской

259

площади под каким-то деревом), его состава, процедуры расследования, способа вынесения приговора, обрядов и церемониала, сопровождающих это событие. Рассмотрим, например, некоторые подробности судопроизводства в государстве Ашанти и вообще у аканов Ганы [12].

Судебное разбирательство начинается с клятвы истца или потерпевшей стороны в отношении обвиняемого, что служит поводом для созыва суда и обязанности ответчика предстать перед ним. Каждой клятве соответствуют различные наказания и возмещения, измеряемые ее серьезностью: например, за клятву головой правителя либо поминающую катастрофу всенародного характера, если обвинение доказано, может быть смертная казнь. Кроме того, учитывая незначительное расхождение в этих системах между гражданским и уголовным правом, смягченный характер клятвы может даже привести к превращению уголовного преступления в гражданское нарушение, т.е. преступления в вину. В результате принятая мера бывает зачастую соразмерна не столько с серьезностью совершенного нарушения, сколько с той настойчивостью, с какой преследуется виновный. При отсутствии тюрем, ограничивающих личную свободу, можно было наказать смертной казнью и штрафом либо денежным возмещением. Суд, основываясь на праве (важность и характер клятвы) и на сути (обстоятельства и подробности дела, доказательства и косвенные улики), принимает решение с приговором, который уточняет, кого принуждают к возмещению и в чью пользу. Решение может основываться на законе (corpus

juris*, представленный обычаем, коллективным нравственным сознанием, закрепленным традицией, преобладающим представлением о социальной организации и о человеческой личности) либо на справедливости, в последнем случае прибегают к пословицам и поговоркам, которые имеют силу “прецедентов” и которые могут быть опровергнуты другими, более подходящими и более четкими пословицами. Приговор можно обжаловать, произнеся новую клятву, соответствующую положению того вождя, который имеет право судить в высшей инстанции, и так вплоть до самого монарха.

Таким образом, пользование соответствующей клятвой позволяет пострадавшей стороне вызвать в суд даже вождя либо, во всяком случае, лицо более влиятельное и более важное, чем она сама. За непреднамеренное убийство приговаривают к уплате возмещения, исчисляемого с учетом требования наследников и положения покойного.

* *Corpus juris* — свод законов (лат.).

260

Умышленное убийство карается смертью, однако иногда разрешается замена ее самоубийством, а на время между моментом вынесения приговора и его исполнением осужденного могли освободить или отпустить. Кража наказывается возвращением украденного, если это еще возможно, затем штрафом, затем физическим наказанием, исполняемым семьей вора; возмещение должно включать в соответствующем случае как капитал, так и доход (т.е. явный ущерб и отсутствие прибыли).

В традиционном праве чрезвычайный интерес представляют иногда процедуры вынесения приговора, а также прямого соглашения между сторонами или третейского суда. Вот один пример первого случая: правовые и фактические обстоятельства, касающиеся какого-то спора или предполагаемого преступления, вместе с относящимися сюда вопросами передаются главой деревни одному из знатных лиц, а тот, в свою очередь, передает их следующему в ряду семи старейшин. Оценки и ответы на вопросы проходят тот же путь в обратном направлении вплоть до главы деревни, который оглашает “вердикт”, тогда как гарантия заключается именно в этой цепочке из обязательных тринадцати “консультаций вдвоем”. Пример процедуры соглашения между сторонами: спор разворачивается не между сторонами, а через доверенных посредников, выступающих не просто в роли поверенных, знатоков дела, а тех, кто спорит по-настоящему, гарантия же заключается в том обстоятельстве, что эти последние, не будучи непосредственно заинтересованными лицами, меньше прибегают к чисто эмоциональным реакциям.

В гражданских и уголовных судебных разбирательствах наряду с рациональным расследованием, проводимым с изучением улик и допросами свидетелей, для получения доказательств прибегают также к процедурам, основанным на сверхъестественных элементах, таких, как предсказание, клятва с проклятием и — в более сложных судебных разбирательствах, вызванных природой нарушенной нормы или серьезностью оскорбления, — ордалия. Эта последняя,

соответствующая “суду божьему” в средневековой Европе и, быть может, даже современному использованию “машины правды” (детектор лжи), заключается в том, что обвиняемого подвергают чему-то вроде “теста”, результат которого якобы служит доказательством либо его невиновности, либо преступности. По всему континенту распространена ордалия ядом, который у невиновного удаляется рвотой, мочеиспусканием или потением, тогда как у преступника он вызывает сильные боли либо приводит его к смерти (в менее серьезных случаях испытанию может подвергнуться животное, представляющее обвиняемого). Од-
261

нако существует также ордалия ожогом, когда обвиняемому приходится или ходить босиком по раскаленным углям (Чад), или вылавливать украшения со дна горшка с кипящей водой или маслом (гвинейское побережье, Южный Камерун, Габон), или переносить раскаленные камни (область Межозерья, Восточная Африка, Невольничий берег), или прикладывать язык к раскаленному докрасна клинку (Гана, Того), а также ордалия погружением в воду (Замбия), как в средневековом шотландском обычае. Ордалия основывается на убеждении в возможном вмешательстве предков и духов природы, что психологически делает понятной социальную действенность этого метода: обвиняемый глубоко верит—и в моральном, и в юридическом смысле, — что некоторые психофизические явления (задержка рефлексов, согревание пота и т.п.) действительно определяют выбор между преступником и невиновным.

Из всего сказанного можно, очевидно, сделать вывод, что традиционная африканская государственная власть была основана на принципе “множественного единства”, дававшем основание для чего-то вроде “демократической теократии”. Монарх, обычно избираемый или так или иначе выбираемый на основе точно установленных процедур, был представителем народа и мифического предка; даже когда это был завоеватель, он определенным образом “национализировался” по отношению к своим новым подданным. Государство, которое оставляло более широкую социальную сферу, равнозначную обществу в целом, было как бы одной большой семьей. Оно было идеально устроено, как настоящая семья, на основе линиджей/кланов или как та родственная общность, которую представляла деревня; царский совет действовал фактически в атмосфере семейного или деревенского совета. И эти две “семейные структуры”, расположенные у основания и на вершине общества, соединяли и скрепляли все его переходные структуры в их сложных стратификациях и иерархиях — возрастные классы, сословия, союзы, с двух сторон поощряя во всем совокупном обществе жизнь, которой свойственно “участие” и которая осуществляется в “порядке эмоций”. Исполнительным функциям был свойствен принцип “авторитета”, а законодательным — принцип “мудрости”, который благодаря знанию и соблюдению традиций обеспечивал справедливый и естественный порядок общества по образцу порядка во вселенной. Как видим, подобно экономике, политика также была тесно связана или “погружена” в социальную субстанцию; это объясняет, каким образом

традиционной Африке удалось избежать автократии или тирании антично-восточного типа.

262

Тем не менее многочисленные установленные гарантии, которые предохраняли общество от злоупотреблений абсолютной царской власти, не должны, очевидно, приводить к недооценке исторической роли африканской монархии. Нельзя забывать, что в той цивилизации, где сверхъестественный мир занимал столь большое место в повседневной жизни каждого человека, священная природа личности монарха была тем обстоятельством, которое способствовало скорее её конкретизации, нежели уходу в абстрактность символа или в фантазмагорию мифа. Добавим, что усиленное социальное участие в борьбе за власть, правила наследования престола и постоянный контроль за “божественным даром” монарха—все это служило определенными гарантиями для обеспечения соответствующего уровня качеств у человека, призванного исполнять власть правителя. Добавим, наконец, что в африканских династиях сильные и просвещенные личности вовсе не были редкостью.

В 1618г., после двадцатилетней военной кампании, португальцы наголову разбили и взяли в плен нголу (правителя) государства Ндонго, захватив его столицу Кабасу и предав смерти 94 вождя. Его сестра дзинга (правительница) Матамби, прибыла в Луанду просить мира. предложение португальцев платить им ежегодную дань она сказала “О дани говорят тому, кто был покорен. Я же пришла предложить мир, а не покорность”. Она начала герилью (1623 г.), которая продолжалась 13 лет, потом она сражалась в союзе с голландцами и была побеждена только в 1645 г.

В 1783 г. олу (правитель) Варри (в устье р. Нигер) сказал французу Ландольфу: “Мы черные, а ты белый. Когда приедешь во Франции скажи своим арматорам*, что на всей земле люди похожи друг на друга, несмотря на цвет (кожи); что черный и белый человек нисколько не разнятся в человеческих чувствах и что взаимная помощь — это закон природы”. Ландольф привез во Францию наследного “принца” Будакана, чтобы там его “воспитали”, и отправил его обратно в Варри

три года спустя. Но в 1799 г., во время своего второго путешествия, он узнал, что “принц” “проглотил дурной фетиш” (т.е. был отравлен, поскольку “привез из Франции знания, слишком обширные для своей страны”).

Вскоре после взятия Уагадугу французами (1896 г.) правитель моси, наба-куту, отвечая на французское предложение подписать с ним договор, заметил: “Я знаю, что французы хотят убить меня, чтобы

* Т.е. судовладельцам. Именно они занимались работоторговлей, вывозя африканских рабов в Америку. —Примеч. пер.

263

завладеть моей страной. Впрочем, ты заверяешь, что они помогут мне привести ее в порядок. Но мне моя страна нравится такой, какая она есть!”

Мусульманский повелитель фульбе Осман дан Фодио (1804-1817) написал: “И я говорю—да поможет мне Аллах,—что правление должно основываться на пяти началах: первое — то, что власть нельзя давать тому, кто ее добивается; второе заключается в необходимости советоваться; третье—это воздержание от насилия; четвертое— справедливость; пятое — благие дела”.

ГЛАВА VIII

Формирование и защита социализованной личности

1. Предварительные замечания

Любая проблематика, относящаяся к социальным и культурным структурам, понимаемым как система (а это требует органичного и структурного подхода), включает в себя и сугубо педагогический аспект. Человека нужно научить думать и действовать определенным образом, т.е. снабдить его культурными моделями для познания и действия так, чтобы он в своем собственном поведении мог осуществлять требования той социально-культурной системы, в которой он живет. В этом действительно состоит традиционная задача процесса социализации вообще, который начинается с первых семейных забот (контроль за сфинктером и уретрой) и заканчивается культурным формированием на уровне сложных и абстрактных символических систем научного знания. Этот процесс, подобно другим, уже описанным нами, совершается во всех человеческих обществах, и способы формирования “базовой личности” у разных народов неодинаковые, в зависимости от типа этой личности, которую общество создает в наиболее подходящем для себя варианте. Тем не менее все они нацелены на выполнение одной и той же функции с более или менее разработанными структурами, соответствующими степени сложности самого общества. И с этой точки зрения неважно, если в традиционных обществах больше прибегают к эмоциональным элементам, нередко связанным с религиозными обрядами, тогда как в индустриальных обществах упор, напротив, делается на мировоззренческие, абстрактные и созидательные аспекты подготовки, ибо в обоих случаях используемые приемы связаны с конкретными требованиями, заявленными обществом в отношении своих реальных или предполагаемых целей.

Процесс социализации, или “инкультурации”, всегда несет в себе определенную дозу подавления, так как структура “базовой личности”, разработанная в соответствии с социальным отбором ценностей, всегда есть готовая одежда, а не сшитая по мерке. И это подавление

265

“нормального” типа—явление, которое во всех обществах ведет к предусмотренным психологическим последствиям. Они отражаются в определенном проценте недовольства, что способно вызвать напряженные отношения или агрессивные проявления, которые грозят стать социально

опасными, вот почему все общества располагают также социальными инструментами для дозволенной разрядки напряженных отношений. Эти институты более очевидны в традиционных обществах, где жесткость социальных структур и культурных моделей вообще содержит заметную долю подавления и, следовательно, недовольства и напряжения. В таких обществах магический ритуал, а также обычно и социальный получают особое развитие, оказываясь в центре социальной жизни группы именно благодаря этой своей специфической роли. Напротив, в индустриальных обществах, где гибкость культурных моделей и относительно широкая возможность личной инициативы могут порою уменьшить этот тип недовольства, приемы контролируемого снятия недовольства не столь очевидны, не столь закодированы. Так или иначе, речь идет о такой оценке, которая сложилась в конкретной исторической обстановке, что видно из того объема, какой теперь приняли отвлекающие приемы, свойственные массовым обществам и предназначенные для разрядки агрессивности и смягчения отчужденности (футбол, регби, фильмы насилия или порнографические, хобби, “свободное время”, индустрия туризма, уикэнды, общественные лотереи и т.д.).

На этом же уровне встает вопрос о норме в сравнении с отклонением от нее. И здесь мера суждения уже задана заранее: ею должна быть культурная система социально принятых и установленных норм и ценностей, которая определяет, что является “нормальным” (хорошим, честным, благовоспитанным), а что “ненормальным” (плохим, нечестным, невоспитанным). Ненормальность эта может проявляться в плане поведения, которое считают более или менее преступным либо только “странным”. Его можно отнести и за счет расстроенной психики, и тогда это поведение можно рассматривать как “безотчетное” и, следовательно, патологическое. Применение устранения, отлучения или наказания элементов, считающихся “опасными”, является той общей формой, в которую облекается социальная реакция перед лицом отклонения, самим своим наличием ставящего в кризисное положение систему личностей и, следовательно, психологическую систему безопасности отдельных людей в группе. Однако такого человека можно использовать в социальных целях, как это видно на примере социальной роли, отводимой магу (или колдуну), который зачастую является человеком с более или менее расстроенной психи-

кой. Социальную полноценность ему можно вернуть и посредством соответствующего лечения, ныне используемого психиатрами и психоаналитиками; нельзя сказать, что они добиваются большего, чем их предшественники-маги, если сами не испытали трудностей психического свойства.

Обе эти темы — воспитательной функции и контроля за отклонениями — требуют каждая отдельного анализа.

2. Воспитательные системы

В традиционных африканских обществах воспитание преследует цель гармоничного включения отдельного человека в социальную группу согласно статусу, который ему отводится на основе пола, возраста, рождения, положения и социальной роли родителей. Мы рассмотрим различные фазы этого процесса, коснувшись девствующих лиц, приемов и содержания каждой из них.

Воспитание детей. Африканская семья образует те непереносимые рамки, в которых ребенок постепенно открывает для себя мир. Первые опыты ребенка, за которыми современная психология глубинного сознания признает основополагающее значение в деле формирования личности, в значительной степени отличаются от того, что они представляют собой в наших так называемых развитых обществах. В течение довольно длительного времени, а именно до тех пор, пока он не сможет ходить один, ребенок пребывает в теснейшей связи с матерью. Можно сказать, что культура обеспечивает ему систему “постепенного рождения”, в какой-то степени смягчая травму перехода от внутриматочной к самостоятельной жизни, по крайней мере в психологическом смысле. Ночью ребенок спит рядом с матерью, а днем его носят на бедре или на спине завернутым и подвешенным в куске ткани (пань), которая практически выполняет роль сумки. Этот постоянный контакт с телом матери, источником тепла, питания и защиты, и полное отсутствие в его опыте одиночества ребенка, оставленного в колыбели, приводят к гармоничному развитию ранней психики ребенка, ограждая его от неврозов. Испытывая удовольствие и приятное ощущение от физического контакта с матерью и от исходящего от нее чувства безопасности, он в течение дня без труда переносит даже сильные толчки, вызванные постоянной тяжелой работой матери (достаточно вспомнить о растирании проса в деревянной ступке). Он не преминет даже сладко вздремнуть, а выглядывая из своей безопасной “сумки”, он может составить себе первое, но богатое зрительное

267

впечатление о внешнем мире, не принимая еще в нем непосредственного участия: в деревне, по дороге, на рынке. Все это объясняет, почему в Африке никогда не видишь плачущих детей, если только они не больны, и почему процент будущих неврастеников, людей, страдающих расстройствами, и душевнобольных остается чрезвычайно

низким.

В этой первой фазе, соответствующей периоду кормления грудью и продолжающейся от 18 месяцев до 3 лет, ребенка обучают следить за сфинктером и уретрой и остерегаться самых обычных и непосредственных опасностей, таких, как огонь или режущие и тупые предметы. В остальном ему предоставляется полная свобода во всех ее проявлениях, даже если он мешает окружающим его взрослым. Он живет в атмосфере терпимости, свободы и неусыпной любви. Когда после позднего отнятия от груди заканчивается раннее детство, мир ребенка начинает быстро расширяться за пределы материнского круга и малой семьи. В деревне он встречает множество людей, которые

выступают в роли его родителей, братьев, сестер: нужно сделать всего несколько шагов, чтобы оказаться в доме дяди или тетки, двоюродных братьев, дружественных семей. В открывающемся ему мире людей нет чужих, и этот опыт, полученный в деревне, дружески расположенной и пришедшей на смену материнской спине, укрепляет психологическую

устойчивость маленького африканца.

После отнятия от груди воспитательный процесс протекает с учетом разделения по полу, которое постепенно становится все заметнее. По сравнению с воспитательной ролью матери все большее значение начинают приобретать, в зависимости от пола, старшие братья и сестры (эти последние пользуются привилегией из-за того, что в прошлом носили ребенка на спине, заменяя мать). По мере того как приближается возраст половой зрелости, вмешательство взрослых соответствующего пола все возрастает, притом что в матрилиниджах роль дяди со стороны матери намного превосходит роль отца. В этой второй фазе детства педагогические приемы носят преимущественно характер повторения, основанного сначала на спонтанном, а потом на заданном подражании. Оно руководствуется главным образом утилитарными и практическими педагогическими установками, действующими повсеместно на этой и даже на последующих фазах воспитания:

с одной стороны, личный пример воспитателя весомее, чем наставления, а это означает, что он воздействует больше с помощью практических примеров, нежели абстрактных наставлений, с другой (а это касается этих последних) — здесь чаще всего используются наставления “мудрости”, такие, как пословицы и поговорки, а не импровизирован-

268

ные, возникшие *ad hoc** в качестве не допускающих возражения заявлений воспитателя [1]. Что касается содержания, то в самых простых обществах, где роль каждой личности определяется в основном внешними для нее факторами, воспитание в первую очередь направлено на приспособление подростка к социальной жизни.

Настоящий отбор на основе пола, рождения, социального положения и роли родителей происходит лишь второстепенным образом и, как правило, в обществах с более сложными социальными структурами и более сложной стратификацией. Цель воспитания—обучить ребенка навыкам, необходимым ему в личной и коллективной жизни, и познакомить с некоторыми из основных нематериальных элементов культуры группы. Кроме того, в течение второй фазы детства с помощью игр впервые и для обоих полов устанавливается контакт между подростком и классом его сверстников. Таких игр, первых личных дел, самостоятельно постигнутых и усвоенных, но тем не менее являющихся продуктом культуры, Африка знает огромное множество:

так, ребята в Мали и Гвинее играют “в прятки”, уподобляя их военным походам альмами Самори Туре против французов. Сражения или войны между

мальчишескими группами устраиваются весьма серьезно и нередко принимают ритуальное развитие, как в Луге в Сенегале, где побежденного считают мертвым: ему устраивают похороны по всем правилам, а потом целый месяц оплакивают. Так и маленькие волофы из Сен-Луи в том же Сенегале ради развлечения подражают священным играм, которые они наблюдали в городе, в квартале малинке. Другие ребята, в другом месте, строят из песка маленькие деревни, оживляя эти свои подражания выдуманными персонажами, или же играют в рынок, охоту, ремесленников. Позднее они будут предпочитать игры, требующие ловкости, либо изготавливать предметы в подражание тем, какими пользуются взрослые; еще позднее придет очередь занятий, которые уже граничат с магией (словесные или математические игры, например магические квадраты).

Воспитание подростков. Незадолго до наступления возраста половой зрелости процесс воспитания начинает все больше выходить за пределы семейного круга. Наряду с голосами отца или дяди со стороны матери, патриарха или родственников усиливается голос старейшин и знатных лиц деревни или других признанных авторитетов (мусульманский имам, великий жрец, гриот, маг-колдун), но особенно голос членов возрастного класса, непосредственно предшествующего по старшинству, который уже прошел инициацию. Такие, более широ-

* Ad hoc — для данного случая (лат.).

269

кие рамки неодинаковы в разных этнических общностях. У бушменов в пустыне Калахари все взрослые группы участвуют в воспитании подростков, каждый в соответствии с полом и своими возможностями. У многих народов Западной Африки эти обязанности выполняют тайные союзы на религиозной основе, такие, как у народов манде, где забирают подростков из их семей и воспитывают в некоем подобии “лесной школы” в течение довольно длительного периода (вплоть до семи лет). У банту Юго-Восточной Африки, прежде всего у нгуни(а из них особенно среди зулу), воспитание протекает в рамках “полков”, которые составляли основу военной и политической организации; в Северной Кении, наоборот, каждый возрастной класс должен был заниматься воспитанием следующего. По сути, система возрастных групп помимо очевидных экономических, политических и религиозных функций сама по себе выполняет воспитательную роль, которая находит конкретное выражение в “объяснении” и “обосновании” принципов общества в целях полного вхождения в него новых поколений.

В заключение следует сказать, что система воспитания подростков, особенно мужского пола, везде связана с социальной и политической организацией общества. Система обучения по заданному образцу групп подростков, с которыми занимается в обычных классах учитель, существует лишь в коранических школах исламизированных народов. В этой возрастной фазе, близкой к половой зрелости, навыки передачи знаний щедро подкрепляются

всеми средствами, известными из устного творчества. Так, в наставлениях, касающихся основных элементов культуры общества в плане религии, морали, права и обычая, прибегают к пословицам, запас которых исчисляется в каждой этнической общности порою сотнями и даже тысячами. В некоторых случаях такую же роль выполняют задачи или загадки, представляющие по форме передачу посланий символического или эзотерического характера, присущих различным стадиям воспитания или инициации, помимо их других возможных ролей в виде простого развлечения или, напротив, точного кодекса, направленного на формализацию отношений между полами (например, в общих посиделках с “флиртом” между подростками — мальчиками и девочками).

Таким же образом, посредством передачи мифов в их наиболее понятных и менее эзотерических частях, сообщаются начальные космологические сведения относительно происхождения мира и появления в нем человека, нерушимые кодексы любого природного и социального порядка и равным образом источники теологических, онтологических, этиологических и телеологических знаний, т.е. теоретической и

270

практической философии. Как у всех народов особое значение для формирования личности детей и подростков имеют разнообразные сказки, которыми особенно богато устное творчество: рассказы с сатирическим и социально-дидактическим фоном (подобно европейскому средневековому басенному творчеству с нравоучительным содержанием); рассказы с персонажами из животного мира, в которых ум и хитрость (обычно заяц в саванне и черепаха в лесу) одерживают верх над силой и простоватостью (гиена, пантера, лев, слон); рассказы типа “Золушки”, основанные на напряженных ситуациях и конфликтах, которые могут проистекать из семейных структур, в особенности полинуклеарных, рассказы, популяризирующие в простой, доступной форме мифы. И наконец, из торжественной декламации эпических поэм (зачастую это сфера гриотов) юноши узнают историю клана, племени или государства. Как космологические мифы, так и эпические поэмы исторического содержания могут при случае выходить за свои границы и смешиваться с легендой, которая, питая коллективное воображение, на основе реальных фактов или увязывая действительные события с мифическими, в любом случае приводит к слиянию этих двух процессов посредством символа в объединяющем действии культуры, формирующей личность одновременно как источник знания и способ художественного выражения.

Следовательно, на этой стадии воспитательного процесса через воздействие тех институтов и приемов, которых мы касались, достигаются результаты, которые можно было бы сопоставить по их содержанию с результатами среднего образования. Приближающийся к своей половой зрелости подросток должен, среди прочего, знать генеалогию линиджа и клана, так же как и более древние или мифологические генеалогии; неоднократно их повторяя, он их заучивает на память (если возможно, под руководством “геральдического” гриота). Эта

декламация нередко развивается — и не только формально, но действительно прочувствованно — как молитва или как исповедание веры через длинную цепь предков, уходящую вглубь, по крайней мере в идеале, вплоть до героя-основателя и до Творца. В некотором отношении она не может нарушить хронологическо-мнемонического предела, каковой, впрочем, довольно отдален: если палеонигриты в Того в области Атакора не выходят за пределы восьми поколений, то у эве в Гане и Того и в клановом обществе северо-восточных банту можно добраться до 20 поколений, даже когда самые дальние из них известны в виде стереотипной легенды. На этой же стадии подросток с большой точностью усваивает всю шкалу запретов и все наказания, которыми карается святотатство. Он учится выслушивать речь

271

старейшин, вести себя почтительно — и прежде всего хранить молчание в их присутствии, тем более что строгие границы, установленные для его личной свободы в этой инстанции, будут щедро компенсированы взаимоотношениями со сверстниками из его возрастного класса, где он будет пользоваться максимальной свободой проявления и утверждения своей личности. Причины, требующие подобного поведения в присутствии старейшин, связаны не столько с их авторитетом, сколько с тем обстоятельством, что старейшины являются источником “мудрости”: речь идет о способе ощущения внутренней жизни и о практической философии, которые в традиционной Африке принимают оригинальные черты, особенно когда они относятся к межсубъектным взаимоотношениям, внося в них заметный порядок и согласие. Эта “мудрость”, как видно, прежде всего заключается в том, чтобы уменьшить ту импровизационную часть, которая может быть свойственна отношениям между людьми.

В течение всего периода воспитания мальчик, а затем юноша постепенно знакомится с теми различными социальными ролями, каковые ему будут отведены в его взрослой жизни, так же как и со всеми правами и обязанностями по отношению к родителям, родственникам, жене, детям, сверстникам, к жителям и властям деревни, к чужакам. Эти знания позволят ему точно знать, каким образом следует себя вести в подавляющем большинстве межличностных и социальных отношений.

Остаются еще два института, без сомнения играющие роль в процессе формирования личности, но они с трудом поддаются точному определению как из-за разнообразия принимаемых ими конкретных форм, так и из-за скудных знаний, которыми мы вообще располагаем в этом вопросе: мы имеем в виду институт обрезания у мужчин и институт эксцизии—женского обрезания. Обрезание у мужчин производится почти во всех крупных африканских регионах, но если в дальних областях востока, запада и юга оно распространено повсеместно, то в других местах наблюдается чересполосица. Изредка оно исчезало (у свази в 1875 г.), зачастую вводилось в течение последних веков, не только под прямым влиянием ислама (соблюдается христианами), но и

вследствие других причин (у многих народов, таких, как азанде и др., на р. Убанги утверждают, будто оно было введено по просьбе женщин). Во всяком случае, ясно, что его введение всегда влекло за собой принятие новых ритуальных ценностей и что приспособление к нему нередко сопровождалось затруднениями. Когда обрезание восходит к древности, о его происхождении известно мало из-за разнообразия принимаемых им форм (удаление крайней плоти, простое обрезание), возрастного ценза (дети, юноши, изредка взрослые), того обстоятельства, связано оно или нет с женским обрезанием. В то время как сара в Чаде прибегают только к обрезанию женщин, у многих народов эти две операции считаются дополняющими друг друга и часто связываются с мифологическими началами и с деяниями культурного героя (которым иногда является кузнец, тогда они могут оставаться в компетенции кузнецов). По мнению различных суданских народов (таких, как догоны и бамбара в Мали), начало человеческому роду положила пара неудачных близнецов, из-за чего мужчине и женщине приходится с помощью удаления соответственно крайней плоти и клитора освобождаться от женской и мужской души (у Юнга это “*anima*” и “*animus*”). В этом смысле, т.е. преобразования и укрепления какого-то природного свойства, обрезание у мужчин и у женщин уже представляет собой инициацию.

Обрезание мужчин действительно определяется половой деятельностью, оно влечет за собой пользование одеждой и представляет отправную точку для разных других последовательных инициаций. Когда оно сопровождается уединением в лесу (Судан и Южная Африка), то служит поводом для первых религиозных и социальных наставлений, по крайней мере в половых вопросах (в связи с завершением запрета) и генеалогии (в связи с инцестом, которого стоит избегать); в виде исключения обрезание замыкает ряд инициаций и непосредственно предшествует браку (у сомба в Дагомее). Его выполняют либо индивидуально, либо в группе сверстников-подростков, либо все подростки деревни или более обширной территории, что кладет основание первому возрастному классу (у масаев в Кении его устраивают через семь лет, создавая новый отряд воинов). Анализ и объяснение обрезания у женщин также представляют сходные трудности: оно совершается в разном возрасте (девочки, подростки, изредка взрослые женщины, как у ваба в Дагомее). Иногда его считают средством увеличения плодовитости, в других случаях им открывается период половой свободы (у нанкансе в Буркина-Фасо, у коньяги в Гвинее), чаще оно служит подготовкой к браку; оно может заключаться в удалении клитора, малых или больших губ или всех этих частей вместе (либо ограничиваться двумя небольшими насечками под каждой грудью, как у дамара в Юго-Западной Африке)[2]. Кроме того, как и при обрезании у мужчин, оно, без сомнения, служит формой инициации, даже если не так часто сопровождается сложными церемониями, и во многих случаях включает период уединения в лесу (месяц у коньяги в Гвинее и еще больше у сара в Чаде) либо дома (три месяца у чага в Кении), в течение которых происходит обычное обучение сексуального и морального порядка.

Инициация. Термин “инициация” породил большую путаницу в том смысле, что его стали употреблять для обозначения переходных церемоний и обрядов в особенно важные моменты в жизни молодежи либо только церемоний и обрядов перехода от созревания к совершеннолетию. В действительности институт инициации представляет собой скорее процесс, нежели событие или, если хотите, методологию процесса формирования социализованной личности (“базовая личность”), что можно сравнить с полным кругом воспитания и обучения, охватывающим период между второй стадией детства и совершеннолетием. Так, могут существовать переходные обряды, которым не предпосылается подготовка к инициации, а кроме того, инициационные периоды, не сопровождающиеся церемониями, или же обряды, сами по себе представляющие инициацию.

В общем, инициация преследует цель формально ввести посвящаемого в ту группу или социальную категорию, к которой он прежде принадлежал лишь потенциально. У большинства народов она совпадает с переходными моментами биологического цикла: от детства к отрочеству, к половой зрелости, к совершеннолетию, а у женщин в основном от отрочества к половой зрелости, т.е. к вступлению в брак. Зачастую такие переходы, в свою очередь, совпадают с возрастными классами в соответствии с “отрезками” времени, которые могут достигать продолжительности от одного года до семи лет (или даже еще дольше). Эти посвятительные циклы биологическо-социального характера в некоторых случаях продолжаются всю жизнь, но, как правило, заканчиваются после вступления в брак. Например, у зулу и вообще по всей Восточной Африке их три: окончание отрочества (половая зрелость), начало возмужания (вступление в воинский отряд), вступление во взрослый возраст и в брак (выход из воинского отряда). В Западной Африке также наблюдается тенденция к трем циклам:

вступление во вторую стадию детства, вступление в половую зрелость (причем одно либо другое может совпадать с обрезанием), вступление в совершеннолетие (независимо от брака). Именно эту последнюю инициацию перед браком, ту, что подводит к совершеннолетию, благодаря чему человек становится членом общины *optimo jure**, часто ошибочно называют инициацией в собственном смысле слова; в действительности она является лишь особенно важной инициацией, поскольку ее можно считать завершением процесса социализации личности.

Выполняют эту завершающую инициацию всегда “владыки посвящения”. люди, признанные за свои знания, выбираемые из числа

* *Optimo jure* — по полному праву, полноправный (лат.).

старейшин деревни, авторитетных глав семей или членов тайных союзов (Западная Африка). Молодых людей, проходящих инициацию, объединяют в

специальных лагерях, расположенных в лесу либо в “священной роще” (у манде в Западном Судане, у фангов в Габоне, у аканов Ганы и т.д.), либо в военном отряде (Верхний Нил, южные банту). В течение этого периода изоляции они дополняют свое воспитание во всех основных аспектах социальной жизни: наставления гражданские (родословные, мифы, эпос, право, обычаи, мораль), профессиональные (война, охота, сельскохозяйственные и ремесленные навыки), половые (браки) — все это представлено в рамках той самой практической африканской философии, которая известна как “мудрость”. Эти наставления чередуются с церемониями и обрядами, которые могут включать также музыку, танцы, пение и использование масок, с соблюдением довольно суровой дисциплины, предусматривающей весьма трудные, а порою жестокие физические и психологические испытания: помимо обрезания (когда оно откладывается до этой стадии) практикуется также нанесение символического увечья (насечки на лице, удаление одной фаланги, вырывание или подпиливание резцов).

“Владыки посвящения” всеми средствами стремятся сформировать людей, хорошо приспособленных к социальной жизни: они не ставят своей задачей развивать сильные и оригинальные личности, напротив, они стараются поощрять скорее сходство, нежели соперничество — источник напряженных отношений, наносящих вред жизни группы. Человек, вступающий в полнокровную социальную жизнь, должен быть человеком столь совершенным, чтобы предстать в качестве нового человека. Для этого обряды инициации часто изображают смерть, за которой следует воскрешение: посвященные меняют имена, а иногда подразумевается, что они попросту забывают все из своего прошлого, делая вид, будто заново учатся говорить. Цель — вырвать их из мира детства, освободить от зависимости от биологического отца, чтобы поставить в зависимость от отца социального, перевести их из круга свободных половых отношений в социализованные. У бва (часть этнической группы бобо в Буркина-Фасо и Мали) и у других кульминация цикла инициации, включающей в качестве основного элемента появление масок, символизирующих порядок в мире (маски из листвы) и в обществе (маски из волокон), предстает в форме борьбы неопита против маски и ее символической смерти: это форма “ритуального убийства отца. В нашем так называемом передовом обществе, ныне переживающем кризис, это действие при отсутствии масок часто принимает более прямые и конкретные формы поведения

275

и поступков молодежи. Следует отметить относительность эзотерического характера этой инициации (в противоположность тому, как это кажется), поскольку тайна оберегается главным образом от более молодых, а также от женщин (или от мужчин при женских инициациях). Стоит лишь заметить, что с этой формой инициации не следует путать другую ее форму, вовсе не обязательную, на которую мы уже ссылались, т.е. ту, которая либо открывает доступ в союзы, братства или тайные общества, либо позволяет преодолеть несколько ступеней социальной иерархии, либо, наконец, дает преимущество

для выполнения определенной магической и религиозной практики (три аспекта, которые, впрочем, легко могут сочетаться). В заключение скажем, что цель завершающей инициации — нанести последний энергичный и решительный мазок на “базовую личность”, тогда как первый камень в ее основание был заложен, когда малыш из-за материнской спины блуждал неуверенным взглядом по оживленному разноцветью рыночной площади.

Воспитание взрослых. Воспитание может продолжаться в жизни взрослого человека в особой форме под руководством опытных людей и за вознаграждение: это случай с приобретением различных навыков в медицине, предсказаниях и словесном искусстве и той же самой детской педагогике, использующей игры или регулярные уроки по самым разным материям (кухня, правила поведения, любовь, война, мифы, эпические поэмы, космология, родословные, музыка, употребительные магические навыки и т.д.). Еще одна форма взрослого воспитания, весьма любопытная и довольно мало отмеченная (но которая встречалась, например, у догонов, бамбара, фульбе, фангов, митсого и др.), основывается на доподлинно эзотерических наставлениях. В них, как уже говорилось, дается семантическое объяснение мира на трех или более различных уровнях сигнификатов: очевидность, ее перевод в символ, объяснение символа с помощью других символов, т.е. согласно педагогическим методам, которые напоминают систему дзэн-буддизма. Это настоящая эзотерическая инициация, которая может быть вызвана также таким, например, случаем, как болезнь, после которой больной, пользовавшийся уходом посвященных, становится членом их союза и завершает инициацию после выздоровления: этот феномен не может не навести на мысль о дидактическом психоанализе, который следует за личным анализом, или о некоторых формах обетов в католической религии. Впрочем, напомним, что негро-африканский ислам сам принял посвятительную форму благодаря братствам (тарика): ортодоксальным (Тиджанийя, Кадирийя) либо еретическим (сенегальский мюридизм, хаммализм), подобно некоторым раскольническим церквам и некоторым синкретическим культурам христианского происхождения.

276

3. Меры по предупреждению и уменьшению социальной напряженности

На уровне детства и ранней юности эта проблема носит, очевидно, пока еще не социальный, а личный характер. Тем не менее можно напомнить, что она по большей части решается через игры, чью форму она принимает и которые всегда представляют собой продукт культуры (по Хейзинге): в традиционной Африке значительно больше, чем у нас, подражание и высмеивание, присутствующие в играх детей и подростков, выливаются в настоящую “сценическую постановку” основных социальных отношений, что уже в первые годы приводит к созданию того, что можно было бы определить именно как “дообщество”. Позднее, во второй стадии детства и в юношеский период, “предупреждению и рассасыванию многих социальных напряжений решительно способствуют уже возрастные классы. Это делается не только с

помощью механизмов сплоченности и противопоставления (их мы показали), но равным образом и с помощью спорта, которым обычно занимаются повсюду: первое место занимает борьба, к ней добавляются различные виды состязаний пешком, верхом и на пирогах по воде. Некоторые виды сражений, когда они находятся под усиленным контролем и ритуализованы, также приближаются скорее к спортивному явлению, нежели к настоящей вооруженной стычке.

Переходя к обществу взрослых, естественно, нужно отметить значимую функцию предупреждения и уменьшения напряженности, которую, в общем, периодически берут на себя коллективные церемонии, и не только благодаря расслабляющему воздействию музыки, пения и танца в качестве художественных проявлений, но преимущественно благодаря сложным и насыщенным символическим моментам этих проявлений, а также высокой степени психосоциального участия, которое им всегда удается привести в действие. Еще один элемент разрядки напряжений можно обнаружить в народных сказках, особенно когда они представляют героев, воплощающих прототипы с морализирующим уклоном: главным персонажем африканских сказок, без сомнения, служит заяц, животное-обманщик, символизирующее необычайную ловкость и хитрость, лишенную предрассудков, качества, которые, несмотря на его физическую слабость, позволяют ему обманывать более сильных, крупных и опасных животных. Слушая длинные сказки, люди отождествляют себя с зайцем, разве только этот неожиданный мятеж против сильных мира сего нейтрализуется комическим моментом.

Однако самые действенные и специфические способы предупреждения и уменьшения напряженностей, без сомнения, представлены

277

институтами и практическими приемами, имеющимися в каждом обществе и преследующими цели: а) контролировать, перемещать и выносить за пределы общества конфликты и напряжения, представляющие угрозу установленному порядку, когда внутренние способы, которыми располагает общество, уже недостаточны; б) изобретать “исправительные средства”, обеспечивающие сохранение и возобновление социальной системы, т.е. приемы, свойственные обществу и позволяющие ему устранять или приглушать напряжения и конфликты, которые не удается урегулировать посредством социальных институтов, предусмотренных для этой цели, однако не прибегая к вышеупомянутым крайним средствам.

4. Способы устранения напряженных и конфликтных ситуаций

В первой разновидности способов, предназначенных для “устранения” внутренних напряжений и конфликтов, самым серьезным является, конечно, внешняя война, когда она не касается, как говорится в международном праве, явной “самозащиты прав или интересов”, а преследует скрытую цель удаления из общества внутренних напряжений. Этот способ агрессивной внешней войны, типичный для фашистских диктатур (будем надеяться, что они останутся типичными только для них), можно сказать, почти неизвестен традиционной

Африке. В качестве исключительной меры переключения социальных напряжений Африке скорее была известна “внутренняя” война, в ходе которой конфликтующие линиджи или кланы обращались к другим деревням с призывом присоединиться к той или другой стороне. Нередко этот способ расширения конфликта принимает следующие формы (у суку, область р. Кванго в Заире); помимо обидчика и пострадавшей стороны в конфликт вовлекаются другие линиджи или кланы, вступающие в ожесточенные споры относительно принадлежности скота и сопровождающиеся цепью убийств. Так продолжается, пока не создастся новая ситуация, когда становящийся общим конфликт нарушает равновесие. Возникает опасность дальнейшего распространения конфликта на других соседей, и усиливается давление в пользу его разрешения, что в конечном счете облегчает посредничество и взаимные уступки, которые оказались бы невозможными между двумя основными противниками. В других случаях, напротив (нуэры в Судане), конфликты между линиджами или кланами обычно регулируются посредством сильного воздействия для достижения примирения, тогда

278

как конфликты между не столь близкими друг другу группами дают основания для “права мести”, в котором соблюдаются строгие правила в отношении того, что касается возможных целей и применяемого оружия. Иногда даже внутренние стычки между деревнями подвергаются чрезвычайно строгому процедурному контролю: выбор места столкновения, его формы, ритуальные обязательства и т.п. (бети Кот-д'Ивуара). Цель очевидна: с помощью контролируемого и ритуализованного насилия восстановить нарушенный порядок, поскольку даже победитель обязан возместить убытки противнику за понесенные им потери в людях.

Исправительные механизмы социальной системы. Во всех обществах встречается и вторая категория институтов и приемов, предназначенных для снабжения их исправительными механизмами, обеспечивающими сохранение и возобновление социальной системы путем уменьшения ее энтропии. Их можно разделить на три типа: а) позволяющих “ограничить” последствия социального износа, вызванного повседневной рутинной, посредством периодических процессов обновления, принимающих форму ритуализованного протеста; б) служащих для удаления или разъединения антагонизмов, вырабатываемых системой неравенства и господства посредством ритуалов возмущения или “социальной перестановки”, выполняющих роль настоящих предохранительных клапанов и особенно пригодных для общества с высокоразвитой иерархией; в) способствующих превращению любого навыка, который может угрожать социальному порядку, в фактор его же укрепления.

Пример совместного действия первых двух типов исправительных механизмов мы видим в периодических и обязательных церемониях, проводимых при строгом ритуальном контроле, которые встречаются у зулу, свази и других народов Юго-Восточной Африки. Женщины сообща поднимаются против

мужчин, свободные люди противостоят знатному сословию, родственники и придворные монарха ведут себя как его соперники: на короткий период роли меняются в пользу низших и подчиненных элементов общества, подобно тому, что происходило в “день рабов” в древнем Риме или во время карнавала в Венецианской республике. Речь, однако, идет о чисто символической перемене положений, цель которой—укреплять и периодически подновлять социальную систему и которая, таким образом, желанна для всех.

Это происходит ежегодно в “национальном” масштабе по случаю обрядов сбора урожая, где на передний план выступает фигура правителя, а в местном масштабе по случаю первых дождей, когда главным

279

действующим лицом являются женщины. В ходе обрядов урожая столица подвергается символическому разграблению, а на правителя обрушивается ненависть в священных песнопениях, возвещающих, что народ его отвергает; тем не менее правитель выходит из испытания окрепшим и вновь становится “Быком”, “Львом” и “Неукротимым”, каким он был прежде. Следует вторая фаза, когда все во главе с правителем принимаются есть собранные первые плоды, теперь уже в атмосфере, которая исправно отвечает социальным статусам и иерархиям всех присутствующих. Дабы предать забвению двойственность в испытываемых к нему чувствах, правитель разыгрывает пантомиму, где изображает колебание, возвращаться ли ему к руководству народом, и затем окончательно уступает под нажимом царского клана и воинов (собственно, как это происходит у нас, когда политики подаются в отставку с единственной целью, чтобы им в этом отказали). Здесь перед нами типичный случай “протеста”, проходящего в рамках ритуала.

Напротив, в обрядах, предназначенных для прорастания всходов по случаю первых дождей, свое поведение целиком меняют женщины:

девушки нарушают самые строгие запреты, “становятся мужчинами”, подражая братьям и завладевая знаками и символами мужского достоинства (одежда, оружие, уход за скотом). В определенные моменты церемоний девушки и женщины умудряются нарушить даже порядок, предписываемый им стыдливостью, раздеваясь донага при народе и распевая неприличные песни. Однако главный момент этого обряда состоит в подготовке женщинами-матерями в каком-нибудь уединенном месте в лесу поля для обработки в честь богини “Повелительницы Неба” (дождь). Речь здесь идет об обычае, гомологичном тому, который происходит в столице в ходе “национальной” церемонии, когда мужчины засеивают поле, посвященное правителю. В этих чередованиях различных обрядов все разворачивается так, как если бы общество последовательно представало своим мужским и женским ликом. В таком типе “социальной инверсии” ритуализованная социальная драма способствует контролируемому высвобождению напряжений и конфликтов, порождаемых той основной частью системы неравенства и господства, которая

связана с полами: социальная сцена на время отводится женщинам, чтобы затем было удобнее подчинить их мужскому господству. После подобных бунтов или контролируемой “социальной инверсии”[3] единство и порядок действительно могут вернуться к менее напряженному состоянию. У аньи (в Кот-д’Ивуаре), напротив, обряд социальной инверсии действовал прежде всего в периоды междуцарствия, когда отношения между свободными людьми

280

и рабами менялись местами: избирался “раб-царь”, занимающий престол со всеми атрибутами власти, благодаря чему устанавливался какой-то ненормальный порядок, когда монарх-марионетка правил обществом, являвшимся карикатурой на себя самого, и так вплоть до появления настоящего монарха, когда раба обрекали на смерть .

Еще одна любопытная форма исправительного механизма (первого из трех указанных типов) представлена двумя аналогичными институтами: малаки у конго в Заире и бшаба у фангов в Габоне. Речь идет о больших периодических церемониях, когда происходит “обмен подарками” между линиджами или кланами (“добровольные — обязательные” подарки, по определению М.Мосса) по системе, которую можно сравнить с потлачем[5]. Они производят социально-терапевтический эффект в том смысле, что направлены на контролирование или уменьшение конфликтов и имеющихся или потенциальных противоречий в лоне линиджей и кланов либо посредством периодических перераспределений богатства между ними, либо посредством переноса экономического неравенства вовне, т.е. на соперничающие линиджи и кланы. В цикле подарков и ответных подарков каждое подношение должно заметно превосходить предыдущее. Линидж или клан, лишенные возможности продолжать это состязание, бросают тряпку, прося о взаимном завершении соревнования и возмещая с лихвой количество подарков, полученных в последнем подношении, и теряют в престиже и авторитете перед лицом победившего соперничающего линиджа или клана (одностороннее прекращение соревнования, наоборот, привело бы к возобновлению конфликта).

Взаимные и поочередные подношения подарков перемежаются с празднествами, в ходе которых сообща потребляются обменные продукты. Социальные последствия этого явления следующие: а) внутри линиджа или клана—укрепление сплоченности, вызванное либо общим старанием предоставить в распоряжение вождя свою долю для подношения подарков, либо равным распределением полученных подарков (действительное внутри линиджа или клана совместное потребление и необходимость “заморозить” продукты для состязания препятствуют образованию экономического неравенства); б) между линиджами или кланами, участвующими в соревновании, — вступление в социальное соприкосновение, преодоление имеющихся или потенциальных напряжений и конфликтов; установление текущих отношений и устойчивых союзов посредством матримониальных обменов; периодический пересмотр и официальное санкционирование

неравенства и иерархии по престижу и авторитету. Такое соревнование, как правило, происходит между группами различных линиджей

281

или кланов, одни из которых приносят ткани, орудия, оружие, безделушки и т.д. и предметы, используемые в качестве денег, а другие поставляют зерновые, скот и т.п., а также слоновую кость и т.п. Таким способом два различных типа экономики вместо ужесточения соперничества стараются достигнуть согласия во взаимной дополняемости, содействуя обращению ценностей (и среди них особенно высоко ценимых, поскольку их можно накапливать) и создавая более широкие экономические рамки. Здесь налицо факт сосуществования экономики самообеспечения и товарной экономики, но экономическое содержание этого явления не что иное, как один из аспектов по-своему сложной реальности: в действительности происходят “установка” основных видов социальных отношений в их наиболее динамических аспектах, сжатое повторение социального (социальная система, “разыгранная” согласно ее теоретической формулировке), всеобщая социальная драма под видом “экономической драмы”, периодический и необходимый пересмотр и уместное сокращение неравенства в пределах действующих и признанных иерархий престижа, морального и политического влияния.

Третий тип исправительного механизма, который способствует превращению навыков, способных угрожать социальному порядку, в фактор его же укрепления, больше всего связан с процедурами разоблачения и наказания колдовства. Последнее, как мы видели, действительно, помимо того что оно предстает в качестве явного преступления, наносящего ущерб специфическим правовым интересам (смерть, болезнь, потеря урожая, перемена чувств и т.д.), может также стать орудием политической борьбы в стратегии власти. На деле благодаря по преимуществу двойственному характеру колдовства его удастся превратить непосредственно в многообразный элемент социальной динамики, противоречия и конфликты, особенно косвенные и скрытые. Коды, к которым прибегает колдовство, приводимые им в действие лица и выражаемые им ситуации характерны для затрагиваемых типов социальных отношений и социальных структур. Колдовство обнаруживает одновременно проблемные стороны общества, действующие в нем силы раскола и несогласия.

Предполагается, что обвинение в колдовстве, будь оно высказано или подразумеваемо, поражает того, кто действовал вразрез с социальными нормами и кто использовал в своих интересах обычай (злоупотребление властью, накопление имущества в личных целях, нарушение личного статуса как проявление несогласия и т.д.).

Таким образом, благодаря существованию боязни и страху быть обвиненным этот механизм тоже играет цензорскую роль и способен

282

поэтому исправить те отклонения, которые могли бы поставить под сомнение основы общества. Кроме того (и это как раз то, что интересует нас в первую

очередь), навыки, необходимые для поисков, отождествления и наказания колдуна, т.е. зачинщика беспорядков, подстрекателя, — все они действуют в направлении достижения баланса. Они способствуют драматизированному возврату к порядку в обществе и упрочению установленного порядка, используя “козла отпущения”: это фактическое насилие над установленным порядком превращается в насилие узаконенное и сакрализованное, восстанавливающее те институты и понятия, которые придают ему законную силу. Этим объясняется, между прочим, почему феномен колдовства особенно проявляется в зонах и в периоды социальной напряженности, в группах, не пользующихся благосклонностью судьбы (женщины, старики и т.п.), в группах политической оппозиции (которые тем самым можно устранить), в группах несогласных (приверженцы новых религий и т.д.), не говоря уже о террористических и социопатологических формах. Как бы то ни было, когда общество переживает период серьезного кризиса, когда обычные методы воздействия, по-видимому, не годятся, поиски колдуна и следующее за ними осуждение его на смерть восстанавливают ответственность, причинную связь, позволяющие прибегнуть к решительной мере.

Взваливая ответственность на одного или нескольких “козлов отпущения” и относительно освобождая от нее всех других, общество вновь обретает веру в самого себя: здесь мы сталкиваемся с тем эффектом, который побочным образом может проявляться и в неоправданных объективными причинами чередованиях людей у кормила политической власти, частый пример чему дают даже современные государства. В действительности группа находит необходимый для ее сохранения и воспроизводства импульс, изгоняя и уничтожая ту часть самой себя, которая символизирует несогласие и антисоциальный дух.

Во всяком случае, напомним, что в африканской культуре такие поиски социального “козла отпущения” через институт колдовства представляются не плодом сознательной, эгоистической и жестокой хитрости, а скорее выражением высокого понимания коллективного блага, как, впрочем, это красноречиво проявляется в испытании ядом, чему свободно и сознательно подвергают себя патриархи линиджей и кланов, чтобы положить конец постоянным бедствиям, от которых страдают люди, живущие под их властью.

283

5. Феномены отклонения

Отклонения у детей. Исправление девиантного поведения у детей с очевидностью является частью общего процесса воспитания. В африканском обществе остается (как факт, поражающий наблюдателя) широкая градация вмешательств и значительный психологический самоконтроль воспитателей, будь то родители, старшие братья, родственники или даже чужие. Сравнение не в пользу методов, столь частых в наших невротических индустриальных обществах, благодаря которым участь воспитуемого ребенка может колебаться между сознательной и преступной вседозволенностью и повторяющимися и

избитыми попреками и подзатыльниками в качестве способа для выхода агрессивности и неудовольствий самого злополучного воспитателя. Подавление девиантного поведения производится с расчетливым и обдуманым насилием, с привлечением религии (страх перед вмешательством зловредных и мстительных духов) или даже угрозой позвать “чудовище”, которое во многих африканских обществах изображается в виде белого человека, т.е. европейца (“позову тубиба” или какое-то равнозначное слово в других языках). Поражают также беспристрастность, уравновешенность и ласковое терпение, с каким вмешивается родственник, а если нужно, то и чужой человек, чтобы остановить в детях возможные проявления мгновенной истерики.

Отклонения у взрослых. Способы исправления девиантного поведения у взрослых по необходимости гораздо более разнообразны, впрочем, как и сами ситуации. Преступное поведение лиц, полностью отвечающих за себя и, следовательно, подлежащих наказанию, является, разумеется, предметом обычного уголовного наказания. Напротив, отклонения в поступках лиц, целиком или частично не отвечающих за себя из-за психических или умственных недостатков, особенно если они пересекаются с социальным порядком и нормальным развитием коллективной жизни, рассматриваются, исправляются или нейтрализуются с помощью многообразных приемов на магической или религиозной основе. В большинстве случаев они имеют лечебный эффект, который можно установить благодаря их конкретным контактам с явлениями эмпирической науки.

Магия действует не только на основе своих собственных законов, поскольку она всегда сопровождается также средствами общей медицины и психологии, которые обычно имеются в багаже знаний врачей. Они умеют мобилизовать и использовать динамические взаимоотношения врач—больной и, как бы то ни было, всегда имеют то преимущество (даже в сравнении с новейшими средствами совре-

284

менной науки), что гармонично располагаются в культурном контексте[6]. В этих вмешательствах лекарь зачастую прибегает к содействию семьи своего пациента, следуя той установке, которая для нас совершенная новость и пока еще полностью не понята и не принята. В случае умственных расстройств приемы, разумеется, сложнее и могут включать — всегда в контексте магического действия — предписание болеутоляющих средств или применение (при самых серьезных формах) некоторых внешних методов шока (следует, однако, отметить, что буйные формы психоза, требующие мер безопасности, встречаются чрезвычайно редко).

Как мы могли убедиться, при некоторых истерических, эпилептических или смешанных формах, когда больной нарушает течение жизни в деревне воплями и буйным поведением, его могут лечить (в рамках обычной традиционной социальной помощи) чрезвычайно сложными методами, где сквозь магическо-религиозное содержание и ритуальные традиционные формы (как в случае с

общей медициной и фармакопеей) ясно проступают пригодные элементы эмпирической науки. Обряд Н'Деуп (N'Deup), которым пользуются в Сенегале (а под другими названиями предположительно повсюду) и в котором “бесноватый” проходит через различные сложнейшие обряды, длящиеся целый день от зари до заката при “участии” всей деревни (участие в собственно психоэмоциональном смысле или эмпатии), по сути, является настоящей терапией, способной избавить даже от острых форм истерии окончательно или по крайней мере на долгие периоды, после чего лечение можно повторить .

В заключение скажем, что если в прошлом европейском опыте больные с умственными и психическими расстройствами приравнивались к преступникам и как таковые помещались в “змеиные ямы” и если их положение часто ухудшалось из-за отношения к ним общества, то в традиционной Африке уважение к природе—и в ней к человеческой природе — всегда преобладало в методах лечения, применяемых для исправления девиантных явлений, а насилие, в общем, было лишь результатом ошибочных интерпретаций симптомов и диагнозов. Во всяком случае и прежде всего важно отметить, что психическое здоровье по большей части находится в руках естественных манипуляторов или же в семье, или в общине, уменьшая тем самым необходимость вмешательства специалистов и проистекающую отсюда монополию на облегчение психического страдания.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ Культура и колониализм

ГЛАВА IX Травма колониального господства

1. Колониальная ситуация

Колониализм как явление отличается особенностями, которые определяются исторически. Его можно охарактеризовать в качестве одной из категорий системы неравенства и господства, на которой основывается порядок любого известного человеческого общества. Это, безусловно, относится не только к отдельным, представляющим целостность обществам, но равным образом к более широким случаям взаимодействия, возникающим тогда, когда благодаря географическим и историческим условиям несколько таких цельных обществ вступают во взаимоотношения друг с другом в форме господства и подчинения. Сам факт, что людская свобода всегда оказывается свободой “ситуативной”, включенной в рамки действительности, и, следовательно, относительной [1], заставляет нас признать, что определенная степень повиновения социальным нормам и некоторые формы зависимости свойственны любому социальному бытию, не исключая так называемого “международного сообщества”[2]. Лишь не упуская из виду эти общие аспекты феномена зависимости, мы можем рассматривать колониальную ситуацию как вполне типичную и ясную, даже если с ней могут порою сближаться некоторые другие ситуации.

Своеобразие колониальной ситуации заключается в том, что она порождена завоеванием и развивается при соприкосновении двух обществ, которые по своей культуре значительно отличаются друг от друга. Это явление проходит через смену периодов силы и слабости, зависящих от воздействия со стороны

господствующей группы, и через разные фазы: завоевание, подчинение, административную организацию, экономическую эксплуатацию, более или менее жесткое сопротивление неизбежному стремлению и требованию предоставления самоуправления и свободы.

В общих чертах, хронологически, эти фазы следуют друг за другом. Что же касается скрытых в них движущих сил, действующих

286

параллельно, то их в основном три: политическая, экономическая и социокультурная. Во-первых, налицо политико-административная акция, стремящаяся закрепить зависимое положение подчиненного общества путем присвоения политических полномочий и административных функций, а зачастую даже и вмешательства в автохтонные взаимоотношения, смещая, отодвигая на задний план или подкупая традиционные местные власти, расстраивая давние внутренние отношения неравенства и господства между полами, между возрастными классами, между сословиями, кастами и союзами, наконец, между живыми и мертвыми. Во-вторых, налицо экономическая деятельность, которая стремится упрочить зависимость, расстраивая местную экономику путем присвоения лучших земель и полной эксплуатации природных богатств, которые оказываются связанными непосредственно с экономикой метрополии. И, в-третьих, получает развитие социокультурная деятельность, отчасти косвенная, которая проявляется в навязывании или во внушении культурных моделей господствующей группы и в идеологическом подавлении традиционных ценностей, проводимом либо административным путем, либо через деятельность миссионеров.

В зависимости от периода, места и ситуации эти фазы и происходящие внутри их параллельные воздействия могут сочетаться в различных комбинациях, однако, взятое в целом, это явление неизбежно приводит к кризисной ситуации во многих социокультурных структурах автохтонного общества — вплоть до его вырождения. Это значит, что империалистические цели колонизаторов достигались посредством непрекращающегося хирургического вмешательства в социальном плане, осуществляемом *in corpore vili* [на слабом организме (лат.)]. Колонизированное общество не только теряет всякую возможность определять, хотя бы в минимальной степени, свою собственную историю, но видит, как с течением времени растет его зависимость от того, кто контролирует не только его природные богатства, но и наиболее характерные стороны его жизни. Таким образом, речь идет об экспроприации не просто материального, а прежде всего духовного достояния, когда общество поражается в самой сути своей организации и становится в полном смысле обездоленным. Именно этот чужеродный элемент, отсутствующий в системе неравенства и господства самого отдельного общества (всегда являющегося прямым продуктом своей культуры) и равным образом не существующий при подчинении одного общества другим, когда оба они принадлежат к одному и тому же типу культуры, придает колониальной ситуации ее особую резкость.

В корне различный характер социокультурных структур двух обществ всегда приносит в подчиненное общество, несмотря на его более низкое положение, пассивное сопротивление и торможение, направленные против воздействий господства и в тем более заметной степени, чем резче эти различия. В первой фазе сопротивление Проявляется в беспорядочных действиях (с психосоциальным фоном) полного неприятия колониального общества, которое обвиняется во всех несчастях. К ним периодически приводят административные меры, принимаемые колонизаторами (например, в фискальной области), экономические кризисы в метрополии, которые ощущаются очень остро, и внутренние кризисы, сопровождающие процессы социального упадка или трансформации. Во второй фазе, когда определяется непоправимое изменение или уничтожение основных институтов подчиненного общества, т.е. когда перейден порог терпимости к культурному перерождению, впервые пробуждается самосознание, которое проявляется в действиях, направленных против аккультурации, и в разнообразных формах—от простого возвращения к традиции до взрыва фанатизма ксенофобии. Вместе с посягательствами на институты и десакрализацией традиционной власти может возникнуть даже форма систематического сопротивления, которое при наличии автохтонных “прогрессивных туземных меньшинств” вовлекает в свою сферу все назначенные власти, как туземные, так в не меньшей степени колониальные, доводя процесс контраккультурации до крайнего проявления. Может наступить и следующая фаза, когда культурные различия обостряются до такой степени, что побуждают колонизаторов к идеологическому оправданию — с расистским уклоном — положения опеки и подчинения колонизированного общества и к его санкционированию с помощью жесткого режима апартеида; это заставляет оба общества при случае подчеркивать собственную самобытность, даже прибегая к стереотипным формам поведения. Последняя фаза характеризуется более определенными политическими выступлениями, формированием местной интеллигенции — политической и профсоюзной, формированием национального самосознания и организацией движения за независимость, способного на революционное действие.

Каковы бы ни были фазы и способы, в которых проявляется это действие, они развиваются в точном соответствии со схемой четырех периодов, предложенной Ж.Баландье[3]: а) “активное принятие”, ознаменованное добровольным сотрудничеством для получения материальных преимуществ и иногда сопровождаемое “двойной игрой”;

б) “пассивное принятие”, влекущее за собой соединение колониального патернализма и его противоположности, лояльности; в) “пассивное

сопротивление”, главным образом оборонительного и косвенного свойства, порожденное тревогой, возникшей в результате процесса аккультурации; г) “активное сопротивление”, выражающееся в первых конкретных действиях

политического (утверждение национальной независимости), либо экономического (изменение производственных отношений), либо социокультурного характера (появление ригористских религиозных движений или других форм контракультурации).

Так называемое колониальное общество состоит, с одной стороны, из меньшинства—европейцев из метрополии, иностранцев белой расы, иностранцев “цветных” и метисов, а с другой стороны, из большинства аборигенов; власть, однако, находится исключительно в руках ничтожного меньшинства—европейцев метрополий. Это количественное меньшинство в действительности представляет собой социологическое большинство, поскольку оно воздействует на колонизированное общество с силой, абсолютно несоразмерной со своей ограниченной численностью, добиваясь незамедлительных и деформирующих его результатов. Несомненное превосходство материального положения позволяет ему основывать свою власть с помощью всех возможных средств — военных, политических, административных, юридических, экономических, социальных и культурных. Так, в политическом аспекте оно может вызвать или углубить разногласия, делая упор на этнический или племенной партикуляризм, а все недовольство навязанным политическим или социально-экономическим принуждением направить на отдельные автохтонные группы. В административном аспекте оно может использовать процедуры, ведущие его к неприкосновенности, сводя к минимуму контакты между двумя общинами вплоть до форм сегрегации; в культурном аспекте—выступать в качестве образца для колонизированного общества, однако не предоставляя ему средств для его достижения, а ассимиляция выдвигается в качестве условия равноправия только потому, что она невозможна или чрезвычайно лимитирована. В конечном счете оно вырабатывает целый ряд идеологических положений и методов, рационализирующих управление с целью оправдания своего господства: от превосходства белой расы до неспособности коренных жителей к самоуправлению или развитию. То же самое относится к любому непонятному для него аспекту местной культуры, таким, как сакральная власть традиционных вождей, престижные расходы, религиозные убеждения и т.д. Положение колонизированного общества прямо противоположно: если в количественном отношении оно составляет подавляющее большинство, то на деле оно оказывается в социологическом мень-

289

шинстве. Его социальные структуры при любых количественных соотношениях остаются подчиненными господствующему европейскому меньшинству. Между прочим, этим объясняется, почему возможное сотрудничество более высоких социальных слоев с колонизаторами оставалось непрочным: встречающиеся на их пути препятствия возрастают настолько, что преграждают им всякую возможность продвижения. Этим же обстоятельством объясняется и то, почему напряженность между социальными группами внутри колонизированного общества становится тем приглушеннее, чем сильнее в нем антагонизм по

отношению к колонизаторам, и именно здесь коренится связь между социальными вопросами и вопросами национальными в период борьбы за освобождение.

Именно в указанном подавляющем материальном превосходстве колонизаторов заключаются прежде всего невозможность прямых и резких действий со стороны колонизированного общества и необходимость прибегать к косвенным формам сопротивления и к скрытому противодействию, подобно тому, как это происходило в Европе во время фашистской оккупации. Эти движения сопротивления будут действовать под культурными личинами, которые будут скрывать свое неприятие на всех уровнях и всеми возможными способами, такими, как уклонение в сторону более экзотических культурных моделей или импортированных способов революционной организации. Они будут выражать антагонизм либо в отношении чужеземного общества, либо в отношении индивидов или групп местного происхождения, которые будут осуществлять порученную им власть.

Разница в материальных возможностях между колонизаторами и колонизированным обществом, которая лежит в основе неравенства взаимоотношений и которая одновременно является губительной и непреодолимой, по мнению Ж.Баландые[4], состоит из двух основных элементов: а) технической отсталости и отсталости организационного характера; б) принудительной природы взаимоотношений. Техническая отсталость больше всего способствует росту экономической зависимости колонизированного общества, идущего одновременно по рельсам развития экономики метрополии и упадка местной экономики, не говоря еще и о глубоком комплексе неполноценности, который создается в автохтонном обществе благодаря постоянному сравнению между двумя уровнями жизни, что всегда является самым мучительным и унижительным. Отсталость организационного характера, напротив, соотносится с размерами господствующего общества и с его способностью добиться в своем лоне преобладания над личными интересами тенденций унитарного типа, потенциальных факторов матери-

290

ального и гражданского прогресса. Принудительный характер взаимоотношений полностью определяется колонизаторами, тогда как колонизированные не могут оказывать на него ни малейшего влияния. Кроме того, дифференцированность отсталости обладает способностью умножаться, благодаря чему те преимущества, которые она создает в пользу колонизаторов, не только без труда сохраняются, но со временем и возрастают. Это явление, как мы увидим, продолжает оставаться источником проблем даже после получения независимости в неокOLONIALИСТСКОЙ политике оказания “помощи” развитию.

2. Европейский этноцентризм и культурный релятивизм

Псевдотеория о расовом превосходстве была одним из характерных орудий процесса расистской рационализации. И европейское общественное мышление

все еще носит на себе отпечаток этой идеологии, несмотря на то что она была опровергнута и наукой и историей. Эта теория пользуется для своих построений различными течениями мысли: немецкой романтической традицией (гегельянская концепция объективного Разума), теорией де Гобино относительно превосходства арийской расы, перенесением дарвиновского учения об эволюции в социологию и этнологию, исследованиями по первобытной истории Коссинны о нордическом и германском происхождении “арийцев”, публицистикой Хьюстона Чемберлена — вот установки, питавшие параноидное идеологическое построение, которое лежало в основе “философии” нацизма. Не касаясь крайностей, приходится, однако, признать, что эти традиции оставили след в общественном мышлении и в европейском культурном достоянии, способствуя упрочению этноцентризма.

Само собой разумеется, речь идет не о каком-то исключительном продукте нашего общества, поскольку любой народ, как и любая менее крупная этническая группа (например, африканские народности), стремится отдавать предпочтение своей собственной культуре и развивать свойственные ему нормы поведения под воздействием некоторых психосоциальных факторов. Разница между ними и европейским этноцентризмом состоит в том, что в этих случаях речь идет не о рациональных, а о спонтанных подходах, имеющих к тому же довольно небольшое историко-политическое значение. Между тем феномен европейского этноцентризма, даже не встречающийся в Китае и Индии, является одной из наиболее серьезных проблем нашего време-

291

ни, ставшей основной темой исследований многих этнологов, и особенно М.Херсковица. Стоит остановиться на этом случае по той простой причине, что это теоретизирование, которое вначале появилось как критика этноцентризма, в конце концов перешло благодаря своим выводам на те позиции, которые оно же само и критиковало.

М.Херсковиц делает несколько замечаний в отношении некоторых парадоксальных аспектов культуры вообще: а) она универсальна в человеческом опыте, но в региональном или местном проявлении уникальна; б) она стабильна, однако же и динамична и находится в постоянных и непременных изменениях; в) она заполняет и в широкой мере определяет ход нашей жизни и тем не менее лишь изредка вторгается в область сознательного мышления. Эта последняя особенность как раз и делает возможным появление этноцентризма, поскольку тот факт, что культура воспринимается на бессознательном уровне, очень затрудняет критический подход к ее содержанию.

М.Херсковиц определяет этноцентризм следующим образом: “Этноцентризм есть точка зрения, согласно которой собственный образ жизни предпочтительнее всех других. Логически вынося его из процесса инкультурации раннего детства, многие люди испытывают это чувство в отношении своей собственной культуры независимо от того, выражают ли они

это словами или нет. За пределами круга евро-американской культуры, особенно среди бесписьменных народов, этот подход считается скорее бессознательным, нежели выраженным в точных словах. В такой форме этноцентризм следует рассматривать в качестве фактора, который способствует приспособлению человека и социальной интеграции. Для утверждения “я” в целях отождествления с собственной группой, образ жизни которой само собой принимается как лучший, этноцентризм имеет важнейшее значение. Но когда, как это случилось в евро-американской культуре, он был превращен в сознательный принцип и положен в основу программы действий за счет благосостояния других народов, он породил весьма серьезные проблемы”[5].

Нет никакого сомнения в том, что это очень серьезные проблемы. Херсковиц написал эти слова в конце второй мировой войны под трагическим впечатлением того, что происходило в нацистских лагерях уничтожения. В таком состоянии души и была задумана его теория “культурного релятивизма”, поэтому подобные историко-психологические факторы определяли как ее достоинства, так и недостатки, Формулировка этой теории такова: “Оценки соотносятся с тем культурным фоном, из которого они возникают. Принцип культурного релятивизма происходит из обширного свода фактических данных,

292

собранных посредством полевых методов исследования, которые позволили нам прийти к соответствующим системам ценностей обществ, имеющих разные обычаи. Сформулированный в синтезированном виде, этот принцип звучит следующим образом: суждение основывается на опыте, а опыт интерпретируется каждым человеком в пределах своей собственной инкультурации. При выработке этого принципа мы столкнулись со многими фундаментальными проблемами, которые в свое время были подняты философами”. И затем он добавляет: “Когда мы размышляем о том, что некоторые незыблемые принципы, такие, как справедливое и несправедливое, нормальное и ненормальное, красивое и сомнительное, всасываются с самого раннего детства, когда отдельный человек учится образу жизни у той группы, где он родился, мы отдаем себе отчет, что здесь мы имеем дело с важнейшим процессом. Даже обстоятельства физического мира рассматриваются через призму культуры, поэтому понятия времени, пространства, веса, мер и других “реальностей” опосредованы условностями каждой данной группы” .

Определяя “нормальное” и “ненормальное”, М.Херсковиц приводит богатые этнографические материалы, свидетельствующие о разнообразии суждений в разных культурах относительно идентичных явлений. Например, африканцы, одеваясь по-европейски, испытывают потребность оживить каким-нибудь цветным пятном мрачное однообразие и неизменную серость европейского буржуазного костюма. А мне вспоминается реакция одного фульбе, который слушал у меня дома записи концертов Баха, Бетховена, Моцарта, Вивальди: он сказал мне, что не может больше слушать и должен уйти, поскольку ему очень хочется плакать, так как это “очень, очень грустно”. Если говорить о

пространстве, то в моей памяти особенно живо печальное зрелище лагерей беженцев, устроенных после ужасной засухи на севере Мали:

несмотря на действенную помощь, оказываемую им малийским правительством, тревожные взгляды туарегов были постоянно обращены к северу, к Сахаре. Они ловили малейший благоприятный признак, который позволил бы им вернуться к своим громадным пространствам. Нам они кажутся непригодными для жизни, пустыми и губительными, тогда как в их культуре они являются “нормальными”, привычными и живыми.

М.Херсковиц, следовательно, подчеркивает, что на уровне подлинных ценностей спор ведется открыто, как и в других областях, где возможна проверка опытом. Здесь вопрос осложняется, правда, многообразными философскими соображениями, однако же, замечает Херсковиц, можно сказать и кое-что определенное: к примеру, то же

293

самое суждение о неполноценности, распространяемое нами на другие народы из-за меньшей степени их “прогресса”, исходит из допущения, что то, что мы называем прогрессом или же чрезвычайным развитием в области научного знания, технологии и производства, в действительности представляет собой абсолютный критерий оценки прогресса с общечеловеческой точки зрения. Многие группы, представляющие различные культуры, не согласны с этим, и в самом нашем обществе по этому поводу зреют серьезные сомнения, выражаемые в ясной, а зачастую и в резкой форме.

От упреков, что в своей теории он не придал достаточного значения абсолютам морали, М.Херсковиц защищается следующими аргументами: “Эти вопросы могли поставить лишь те, кто был воспитан в такой культуре, как наша, где моральную систему не только сознательно делают превалирующей, но с ее помощью подчеркивают свою претензию на превосходство перед любой другой. Например, существует не так много культур, где, как мы это установили, серьезно принимается в расчет жесткая дихотомия между добром и злом. Скорее признают, что добро и зло являются лишь крайними величинами шкалы постоянных вариаций между этими двумя полюсами, а это приводит только к различным оттенкам. Таким образом, мы возвращаемся к изложенному принципу, согласно которому суждения основываются на опыте, а опыт интерпретируется каждым человеком в пределах своей собственной „инкультурации"! В культуре, где подчеркиваются абсолютные ценности, релятивизм мира, который включает многочисленные образы жизни, будет понят с трудом. Больше того, это разнообразие послужит настоящим полем битвы для оценочных суждений, основанных на том, в какой мере данный корпус обычаев походит или отличается от такового в евро-американской культуре” .

В 1947 г. М.Херсковиц представил в Комиссию по правам человека ООН заявление из трех пунктов: “1. Человек реализует свою личность через собственную культуру: следовательно, уважение к индивидуальным различиям

требует уважения к различиям в культуре, 2. Уважение к различиям между культурами находит подтверждение в науке, которая не открыла никакого метода количественной оценки культуры. 3. Обычаи и ценности соотносятся с той культурой, откуда они происходят”.

Это заявление не могло встретить одобрения по причине своего характера, противоречащего самому смыслу существования Комиссии ООН.

Действительно, на этом основании следовало бы принять и соблюдать и точку зрения, противоположную самому заявлению, точку зрения, которая на деле проявилась в нацистской агрессии. Именно

294

это послужило одной из непосредственных причин того, что в ООН была создана Комиссия по правам человека для выработки документа, который в будущем мог бы действовать в противовес оголтелому этноцентризму, нашедшему свое выражение в нацизме и в фашизме.

Культурный релятивизм, понимаемый в качестве абсолюта— и, значит, противоречащий своим собственным допущениям, — тем самым узаконил тот же этноцентризм, который является одним из многих “культурных” способов взгляда на вещи и который следовало бы тогда признать так же, как и другие, если понимать концепцию релятивизма буквально.

Это обстоятельство не лишено значения, потому что оно демонстрирует хрупкость абстрактного и морализирующего теоретизирования, вырванного из тех конкретных исторических обстоятельств, в которых оно находит применение. Современный пример того, как в идеологических целях можно использовать позицию М.Херсковица, понятую буквально, может нам дать правительство ЮАР. Оно “узаконило” политику расовой сегрегации (апартеид), осуществлявшуюся по отношению к неевропейским этническим группам страны, и утверждало, что эта политика направлена на сохранение и укрепление целостности этнических традиций этих групп, для чего их изолировали в специальных резервациях, дабы не заразить обычаями европейцев.

Как видим, релятивистское теоретизирование не имеет никакого смысла, если не учитывать социально-экономические и политические условия взаимоотношений между различными народами или этническими группами и те конкретные конфликтные ситуации, которые могут из них проистекать. Мы имеем здесь еще один пример того, как было бы существенно, если бы антропологическое рассуждение проводилось под постоянным, неусыпным контролем того контекста, в который оно укладывается, дабы понять его возможный смысл, обретаемый в различных ситуациях, и воспрепятствовать тому, чтобы оно выродилось в идеологическую маскировку.

Мы могли бы продолжить изложение критики культурного релятивизма М.Херсковица, но сначала остановимся на результатах европейского этноцентризма, указав на еще один идеологический обман, который может проистекать из этого течения антропологической мысли . Что касается

этнологического исследования в его традиционной форме, то можно сказать, что сегодня оно почти полностью прекратилось либо по понятному сопротивлению “других” народов превращать себя в объект изучения со стороны иностранных и слишком часто пристрастных ученых, либо из-за конфликтных ситуаций, вызванных не только и не столько непониманием между культурами, сколько

295

противоположными политическими, экономическими и социальными интересами, которые делают фигуру ученого двусмысленной.

Антропологическое исследование можно понимать только в том аспекте, который включал бы без различия все общества и этнические группы мира, в том числе Запад, и проводилось бы оно в сотрудничестве между учеными и исследователями всех культур без исключения.

Забота о неусыпной защите от зависимости и обусловленности от европейского и иного этноцентризма необходима, когда подумаешь о том, что было написано об Африке европейцами в течение первого десятилетия независимости. Даже если взять самые серьезные и авторитетные из этих исследований, написанные авторами, чье знание африканских вопросов было бесспорным и чьи частные намерения равным образом были вне всякого подозрения, то мы увидим, что в освещении ряда вопросов, в некоторых занятых ими позициях и в акцентах они не смогли освободиться от значительного отпечатка этноцентризма. И именно этот слишком часто проступающий отпечаток больше, нежели постановка проблем или подтверждение фактов материалами, вызвал реакцию африканцев, например, в отношении таких работ, как “Черная Африка плохо начала” Р.Дюмона[9] или “Сможет ли начать Черная Африка?” А.Мейстера[10]. А.Мейстер, например (в крайнем структуралистском заблуждении), говорит, что колониальная авантюра была неполной по результатам социальных перемен, а “африканские общества располагали бы сейчас большими возможностями для „старта“, если бы колониальная эксплуатация была для них более суровой (sic!), если бы колониальная власть выполнила—к своей непосредственной выгоде, но для их будущей пользы—тягостную работу по разрушению традиционных структур и болезненным родам людей, свободных психологически и социально подготовленных для построения нового общества”.

ГЛАВА X От независимости к неокOLONIALИЗМУ

1. Политическая независимость и ее проблемы

За восемь лет, между 1956 и 1964 г., двадцать шесть африканских государств, расположенных к югу от Сахары, добились независимости, открыв новую главу в долгой истории Тропической Африки!. После каждого из этих событий, когда успокаивались проявления великого народного возбуждения и умолкали последние ночные ритмы тамтамов в день национальных торжеств, за ликующим оптимизмом этих народов уже проступало или угадывалось множество драматических трудностей. Как всегда, при крутом повороте в истории человечества диалектика событий не допускает остановки: окончание

одного периода и удачное разрешение какой-то политической проблемы в тот же момент открывают новую фазу, полную неизвестности, и вновь ставят другие сложнейшие вопросы, решение которых еще и сегодня в некоторых отношениях не представляется возможным. Ясно, впрочем, что такое политическое и юридическое событие, как подъем на флагштоке новых знамен, не обладает магическим свойством уничтожения или изменения консолидированных экономических, социальных и административных структур колониального типа, созданных и навязанных в интересах тех знамен, которые как раз в этот момент были спущены. Эти серьезные проблемы, возникающие столь удручающим образом при первых шагах новых государств, парализовали все секторы жизни общества.

В сельскохозяйственном секторе колонизаторы заботились исключительно о производстве продуктов для потребления метрополией, получаемых по самой низкой стоимости и способных обеспечить обильные доходы в торговом секторе.

В зависимости от производимого продукта и почвенно-климатических условий для обработки они использовали либо традиционные, либо современные крупноплантационные методы. Первые навязывались местным земледельцам с помощью достаточно убедительных административных мер и обещаний доходов, которые оказывались

297

или неосуществимыми, или же должны были вычитаться по условиям договора. Современная плантация использовала случайную рабочую силу сезонного характера, набираемую из различных этнических групп. Она действовала на основе оплаты (главным образом натурой), едва достаточной для существования, или же попросту на основе принудительного труда в духе рабовладельческих традиций XVII-XIX вв. Плантации обычно принадлежали крупным компаниям, так как частный капитал привлекался минимально и зачастую был связан с чрезвычайно бедным и слабым предпринимательским духом.

Исключительная забота колонизаторов о своих собственных выгодах от экономического истощения страны, направленного на экспорт, привела к тому, что плантационное хозяйство оставалось замкнутым в самом себе, связанным только с внешним миром и лишеным побочных результатов на страну. Ничего не было предпринято для поощрения развития и модернизации продовольственных культур, предназначенных для населения, так же как в животноводстве и в деле объединения его с земледелием (что было мощным фактором развития аграрной экономики Запада). Больше того, губительная практика ввоза из Европы даже некоторых продовольственных товаров лишила население какого-либо стимула заботиться о сельскохозяйственном производстве.

Для оправдания этих и других серьезных недостатков колониальной аграрной политики нередко приводили известные природные трудности и—поскольку в

таких анализах всегда присутствует небольшой налет расизма — пресловутую культурную отсталость самих африканцев.

А что они унаследовали в промышленном секторе экономики? Там, где было возможно, это исключительно предприятия по добыче минеральных ресурсов, предназначенных на вывоз без всякой переработки на месте. Местная фабричная промышленность практически отсутствовала, поскольку принцип оставления метрополией за собой любого промышленного производства, включая переработку сельскохозяйственной продукции, был одним из золотых правил “колониального договора”. Так, ввоз из Европы всех долговременных средств производства просто-напросто препятствовал появлению мелкой и средней местной промышленности, он оборачивался даже ущербом для местного кустарного производства, которое постепенно исчезало.

Такое же ограничение относилось и к монополии на всю торговлю по ввозу и вывозу, что поглощало преобладающую часть капитала метрополии. Монополия распространялась даже на последнюю фазу прямых обменов с автохтонами внутренних областей, основанных на

298

договоренности: это была скупка сельскохозяйственных продуктов по навязанным произвольно ценам, за которые расплачивались тоже навязанными средствами, состоящими в основном из потребительских товаров, ввозимых по высокой цене из метрополии.

Относительно экономической инфраструктуры (дороги, мосты, железные дороги, порты, электроэнергия, водоснабжение в городе и деревне) и социальной инфраструктуры (амбулатории, больницы, школы) решения принимались с учетом нужд разработки полезных ископаемых и плантационного хозяйства, а также жизненных потребностей белого меньшинства; они совершенно не обращали внимания ни на сбалансированность развития внутреннего производства и торговли, ни на благосостояние коренного населения. Кроме того, эти инфраструктуры, создаваемые главным образом с помощью внутренних финансовых средств колонии и с широким применением более или менее принудительного труда, обычно оказывались дорогостоящими на фоне общего уровня развития и отвлекали местные финансовые средства от более экономичного их использования для увеличения местного денежного дохода.

В социальном плане остается отметить полный провал режима концессий частным лицам и крупным компаниям, где в трудовых взаимоотношениях преобладали психология и навыки, унаследованные от векового рабовладельческого режима (во внутренних областях Африки принудительный труд продолжал практически существовать до 1946 г.).

Как известно, в области народного просвещения и технического образования процент грамотности (хотя и заметно колеблющийся в зависимости от страны и от политики колониальных властей) в целом оставался чрезвычайно низким,

несмотря на зачастую эффективную деятельность миссионеров. Известно также, что существовавшее образование было весьма далеким от жизни, скопированным с европейских образцов, полностью чуждым культурным рамкам и потребностям африканского общества.

И наконец, в политической организации молодые государства также встретились с не менее сложным наследием, последствия которого будут, очевидно, чувствоваться еще долгое время. По нашему мнению, политические и конституционные структуры составляют один из важнейших секторов, где поднимается проблема культуры. Равным образом, если не принимать во внимание незначительные перемены формального характера, то структуры административных органов, свойственные колониальному периоду, благодаря типичной для любой бюрократической системы способности к приспособлению обна-

299

ружили тенденцию к упрочению, несмотря на радикальное изменение требований и целей новых администраций. В других случаях их преобразовывали, стараясь копировать, как правило весьма рабским образом, соответствующие административные службы метрополии вплоть до мельчайших процедурных обычаев и правил этих далеких и чуждых образцов.

Несмотря на заботу правительств некоторых метрополий (мы главным образом имеем в виду британское правительство) о “подготовке” колонии к независимости, многообразное сопротивление сложившихся колониальных интересов препятствовало заметному изменению за короткий срок в несколько лет тех ситуаций, которые формировались десятилетиями. Все это объясняет, как могло случиться, что в день своей независимости молодые государства оказались в положении общей и глубокой экономической отсталости: с сельским хозяйством, ориентированным исключительно на экспорт, с торговлей, управляемой в основном иностранцами, с ярко выраженной урбанизацией, не соответствующей развитию местной промышленности, без пригодных административных и технических кадров на среднем и других уровнях, следовательно, в положении полной зависимости от сырьевой экономики, единственно и наличествовавшей, функционирование которой в значительной мере определялось интересами и доброй волей бывших колонизаторов.

Именно в таком исходном положении первым африканским правительствам пришлось браться за решение громадных проблем экономического развития своих стран. В различных кругах метрополий за эти годы не раз отмечалось, что независимость наступила якобы слишком рано, поскольку колонии не были действительно к ней “подготовлены”. Но для подготовки времени вполне хватало; пришел, по-видимому, момент признать, что она достигнута слишком поздно и что любая дальнейшая задержка лишь нанесла бы ущерб возможности молодых государств с самого начала действовать эффективно в соответствии со своими подлинными интересами и в наиболее подходящих социальных и

культурных рамках, не столь ненормальных-и травмирующих. Больше того, было бы идеально, если бы “колониальной гонки” вовсе не существовало, поскольку сохранение изначальной независимости позволило бы этим странам иметь сегодня несравненно более прочные и развитые экономические системы. Никому, действительно, не придет в голову утверждать, что в этих условиях африканские страны оставались бы отрезаны от взаимовыгодных отношений с внешним миром. Такие полезные взаимные связи им были известны на протяжении всего хода их истории, и особенно

300

(в том, что касается европейцев) с начала XIX в., когда работорговля, запрещенная в международном плане и превратившаяся в подпольную практику, стала пусть очень медленно, но отступать. Поскольку независимость позволила бы этим странам сохранить свое внутреннее равновесие и формироваться в соответствии с собственной социально-политической и социокультурной логикой, т.е. полностью использовать эффект внутренней человеческой энергии, они могли бы развиваться постепенно, без внезапных потрясений традиционных структур, расплачиваясь не так дорого не только в социальной, но и в экономической сфере. Колониальное владычество, напротив, препятствовало какому бы то ни было влиянию этих народов на свою историю, все более увеличивало расхищение их экономических (и не только экономических) богатств и делало их все более зависимыми от колонизаторов и все более обездоленными во всех отношениях.

Вот какой представляла суровая действительность, которую прикрывали грандиозные патриотические торжества в дни получения африканской независимости и осветить которую полностью удастся лишь в результате следующего опыта. Безусловно, эти тяжелые обстоятельства несколько не умаляют значение политической независимости, которая оставалась и в любом случае остается необходимым и неперенным условием любого дальнейшего развития, чтобы оправдать и полностью вознаградить суровую борьбу и мучительные жертвы, принесенные интеллектуальной, профсоюзной и студенческой африканской элитой в предшествовавшие пятнадцать лет, в течение которых они противостояли — зачастую без малейшей надежды на немедленный успех — жестокому подавлению со стороны колониальных властей (которое не всегда удавалось проконтролировать правительствам метрополий даже в случае их истинных, а не лицемерных намерений).

Политическая независимость помимо своего историко-нравственного значения с самого начала предоставляла африканским странам все юридические преимущества в плане международного и внутреннего государственного права. Эти преимущества, без сомнения, были более очевидными и существенными на международной арене, поскольку они сразу же позволили молодым государствам как расширить и разнообразить диапазон своих внешних связей (помимо отношений с экс-метрополиями), так и повести разговор о единстве в пределах континента.

Напротив, менее заметными и более формальными представлялись преимущества независимости во внутренней жизни, где политическая воля правительств—даже когда она выражалась честно и единодушно—

301

но, — несмотря на имевшиеся в ее полном распоряжении необходимые юридические средства, на каждом шагу встречалась с сопротивлением и несостоятельностью унаследованных от колониализма структур.

Именно в течение первого десятилетия жизни молодых государств политические деятели Африки постепенно осознавали (с различным акцентом в зависимости от места и от времени) тот факт, что политическая независимость не решает заодно автоматическим путем задачу, каким образом определять и направлять экономическую судьбу своей страны. Заметим в скобках, что говоря об экономической независимости, следует уточнить границы этого понятия: если она понимается в качестве действительной возможности, то независимость никогда, разумеется, не бывает полной, поскольку все страны, не исключая и великие державы, в экономическом отношении в какой-то степени зависят друг от друга; но если она понимается в смысле свободного самостоятельного выбора экономической политики, отвечающей действительным интересам страны, независимость, напротив, остается необходимой целью, которой следует добиваться. Как мы видели, этой самостоятельности мешали не только экономические структуры, унаследованные от колонизаторов, но и множество случаев внешнего вмешательства, что выразилось в различного вида “помощи” развитию и зачастую преследовало четко выраженные неоколониалистские цели.

Нельзя не коснуться этого мифа о “помощи”, учитывая то историческое значение, какое он приобрел. Для начала следует сказать, что здесь мы имеем дело не с системой последовательных идей, а всего лишь с рядом усилий, исходящих при этом в каждом случае из каких-то своих интересов, которым, как слишком короткому одеялу, не удастся целиком прикрыть сложную и пеструю действительность.

Эти усилия, очевидные в двусторонней помощи, для удобства рассмотрения можно сгруппировать по четырем категориям в зависимости от преобладающего в них элемента.

“Стратегическая” помощь. Эти случаи касались больших стран, втянутых в политику силы и в мировую стратегию преимущественно военного и во вторую очередь политического и идеологического характера. Цель заключалась в том, чтобы в секторах меньшего сопротивления найти дополнительные позиции и средства, которые способствовали бы целям стратегического усиления и давали бы возможность расширить государственные отношения до отношений экономических и политических. В этих случаях помощь определялась следующими соображениями: а) стремлением добиться солидарности в плане стратегическом (нейтралитет, военные базы), политическом (в международных вопросах, при голосовании в ООН), идеологиче-

ском (всегда в соответствии с политическим и военным аспектами). Опыт доказывает, что осуществляемая таким способом помощь не вызывает признательности и эти солидарные потенциальные обязанности остаются неопределенными вплоть до самого ключевого момента уплаты по счетам; б) желанием обеспечить определенным регионам, страдающим от насилия, гарантию против него, поскольку оно угрожает политико-стратегическому порядку. Эта помощь способствует развитию режимов прочных и “зрелых” (в том или ином смысле). Как показывает социологический опыт, наиболее прочные режимы — это, в общем, феодальные и примитивные, которые, чтобы оставаться таковыми, не должны были бы знать никакого социального и экономического прогресса и не получать помощи. Такая категория помощи была типична для Соединенных Штатов Америки и для Советского Союза.

“Торговая” помощь. Ее оказывали страны, движимые прежде всего заботой об обеспечении себя рынками и регулярными поставками сырья для собственной торговой и промышленной экспансии. Этот меркантильный аспект придавал такой помощи не слишком способствовавший ее развитию характер, так как она полностью игнорировала политические и социальные аспекты слабого экономического развития и слишком сближалась с практикой внедоговорной “доли”, весьма распространенной в некоторых сделках сомнительной праведности, поэтому остается задаваться вопросом, какой окажется длительное время спустя эффективность этого вида “капиталовложений”.

“Традиционная” помощь. Случаи такой помощи исходили от бывших метрополий и были предназначены прежним колониям, с которыми они сохранили привилегированные отношения экономического характера и связи культурного свойства. Речь идет о типе отношений, которые со временем, хотя и медленно, исчерпают себя вместе со сменой поколений. Совершенно очевидно, что единственная цель помощи со стороны экс-метрополий после получения колониями независимости состояла в отстаивании (по крайней мере частичном) интересов, унаследованных от колониальной эпохи, если не считать, что затем оказание такой помощи, проходя через взлеты и падения и постепенно переплетаясь с разнообразными другими элементами, переходило от односторонних интересов к обоюдным. Новый тип возникших отношений, быть может, был самым плодотворным по положительным практическим возможностям в той мере, в какой заинтересованным сторонам, и особенно экс-метрополиям, удастся встать выше амбиций, претензий, позиций и комплексов, унаследованных от прошлого. Так было с Великобританией, Францией и Бельгией.

“Интеллектуальная” помощь. Ее оказывали также страны, которые не хотели принести в жертву так называемому политическому “реализму” определенные принципы и не потеряли интереса к моральным, социальным и человеческим принципам, таким, как осуждение постыдной роскоши обществ потребления по

сравнению с условиями жизни трех четвертей человечества, а также международного порядка, созданного за три века мирового господства Запада. Такая позиция часто основывалась на неустойчивом равновесии между двумя одолевавшими их сомнениями — чувством вины и боязнью оказаться в числе меньшинства, что приводило к бесконечным колебаниям между потерпевшим моральный крах патернализмом и еще не окрепшим чувством международной солидарности. Это относилось к таким странам, как Канада, Швеция, Швейцария, Австрия.

Две последние из четырех позиций в деле оказания помощи, пожалуй, стоят ближе других к более справедливой постановке вопроса. Как бы то ни было, система помощи развитию предстает именно в этом костюме Арлекина. Естественно, между одной и другой краской существовали переходы: страны с “традиционной” тенденцией могли выступать как “торговые” в отношении к тем странам, которые не были их экс-колониями; и наоборот, страны с “торговой” тенденцией могли выступать как “традиционные” в отношении экс-колоний — самого отдаленного прошлого; “стратегическая” тенденция могла дополнительно сопровождаться “торговой” тенденцией; нечеткая “стратегическая” тенденция могла возникнуть как результат исключительных амбиций более крупных государств; и наконец, всюду проглядывает “интеллектуальная” тенденция в качестве лейтмотива целомудренных целей. Тем не менее это распределение двусторонней помощи, разработанное по схеме Поля Масона[2], мы считаем в основном убедительным.

Наконец, многосторонняя помощь распределялась через политические организации международного регионального характера. Было бы слишком упрощенно устранять эту категорию, как это делалось различными сторонами под тем предлогом, что речь шла о “кооперациях” на неокOLONИАЛИСТСКОЙ основе, где интересы богатых стран прикрывались респектабельностью международного контроля, а помощь—выгодной обезличкой. В действительности, даже если на практике в политику этих организаций и могли проникать особые интересы богатых стран, это представляло скорее случайное, нежели преднамеренное явление и его нельзя было непосредственно ставить в вину самим организациям, которые сохраняли все свои положительные и прогрессивные практические возможности в настоящем смысле.

304

Главными организациями по оказанию многосторонней помощи были те, которые входят в “семью” ООН (ПНУД, ПАМ, ФАО, ЮНЕСКО, ЮНИСЕФ и т.д.) и Европейский фонд развития при Комиссии Европейского сообщества. Оставляя в данный момент эту Комиссию в стороне, ибо она заслуживает особого разговора, отметим, что система оказания помощи ООН, возможно, наиболее прямо наследовала теперь уже исчезнувшему послевоенному идеализму. В ее колоссальных затруднениях нужно винить не саму организацию, а страны— члены ООН, которые предпочли направлять свою помощь по двустороннему пути в целях упомянутых сомнительных интересов,

оставляя за ООН просто роль идеологического фасада и морального прикрытия, располагающего недостаточными финансовыми средствами и с ограниченными возможностями вмешательства в исследования и в техническое содействие.

Если и можно критиковать эти организации, то скорее за то, что они слишком усердно применяли “закон Паркинсона” и переродились в замкнутые в себе самих структуры, где скудные фонды больше идут на их содержание, нежели на те цели, ради которых они были созданы.

Что касается конечных целей, то здесь идеология оказалась в тисках наиболее острых противоречий, из которых, однако, рождаются неизбежные семена будущего. Вначале предполагалось помочь слаборазвитым странам достичь уровня индустриальных стран: это продолжали говорить даже тогда, когда из-за несходившихся счетов перестали верить в такую возможность. Затем робко, шепотом стали говорить, что цель могла бы заключаться самое большее в приостановлении растущего разрыва между богатыми и бедными странами. Но с тех пор как оказалось, что этот разрыв можно уменьшить лишь путем остановки роста богатых стран, об этом уже больше не говорят шепотом. Третья позиция — тайная — была та, согласно которой бедным странам нужно было помогать... в мере, достаточной для предотвращения социальных и политических напряжений (черт в конце концов показал свои хвост!).

Подобно явлениям колониального периода, для неоколониалистского феномена “помощи” также характерны острые противоречия между провозглашенными целями и конкретными действиями. Прежде всего редко прослеживалась связь между распределением помощи и действительными потребностями бедных стран, поскольку здесь, как кажется, не играли заметной роли даже идеологические особенности, по крайней мере если вспомнить, что Соединенные Штаты, “защитники свободного мира”, не моргнув глазом, помогали фашистским кровавым режимам. На деле стесненное положение бедных

305

стран лишь использовалось в целях политики силы и бесплодных шахматных партий, которые разыгрывались в зонах возможного влияния, причем помощь была менее дорогостоящим, нежели война, средством для приобретения выгодных военно-стратегических позиций. Попутно это бедственное положение использовали в экономических целях для получения сырья и завоевания рынков сбыта.

Для оказания действительной помощи бедным странам было бы достаточно и того, чтобы богатые страны попросту воздержались приносить им вред, например способствуя вывозу их основных продуктов, не изменяя пропорции обмена на орудия производства, которые тем приходится ввозить, уменьшая таможенные тарифы на их полуфабрикаты или готовые изделия, не провоцируя дорогостоящей гонки современных вооружений. Тот же факт, что ни о чем подобном они и не думают, а, напротив, настаивают на экономической помощи,

еще раз свидетельствует о подлинных, невысказанных мотивировках этой политики.

Экономическая помощь, отмечал Тибор Менде[3], предпочтительнее торговых уступок, поскольку в отличие от них она без труда обратима. Кроме того, она “создает” потребности и приводит к побочным результатам. Торговые уступки, напротив, оказывают “лечебное воздействие” на отставание в развитии, т.е. они могли бы надолго сделать экономическую помощь совершенно излишней, лишив богатые страны действенного средства нажима помимо, естественно, различных дополнительных экономических преимуществ (льготные цены на сырье, льготы при взимании налогов или при вывозе прибылей, обязательство для получающих помощь стран использовать валюту для приобретения нужных или бесполезных благ, производимых странами-“донорами”). Все это объясняет, почему богатые страны ограничились в торговых уступках чистыми жестами и почему, наоборот, они хотели поддержать экономическую помощь, продолжая... “даровать”.

Чрезвычайное экономическое развитие индустриальных стран Запада, как отмечает Ж.Баландые[4], было по большей части обязано установлению неравномерных экономических взаимоотношений между “сильными зонами” и “слабыми зонами”. Следовательно, условие, на котором можно поддерживать динамическое развитие сильных, пользующихся преимуществом зон заключается именно в сохранении депрессивного характера “слабых зон”, по возможности скорее увеличивая, нежели уменьшая разрыв между ними. Цель может быть достигнута только посредством определенного разделения труда, гарантированного определенным распорядком в международной торговле.

306

Чтобы “система” продолжала действовать исключительно в интересах богатых стран и к полной невыгоде стран бедных, не следует нарушать ее механизм. Она может продолжать функционировать только при условии, что слаборазвитым странам удастся уплатить за все им проданное. Когда им это не удастся, нужно решить вопрос о разнице:

его улаживают с помощью частных иностранных вложений и общественных служб помощи, которые должны также участвовать в финансировании услуг по займам и льгот в вывозе прибылей и утечки капиталов. Это общее сальдо распределяется в более или менее равной мере между частными вкладчиками богатых стран и их налогоплательщиками (официальная помощь); а это, в сущности, равнозначно тому, что налогоплательщики богатых стран платят деньги за сделки своих сограждан. Слаборазвитые же страны кормят лишь настолько, чтобы они могли работать, Если им не удастся продать достаточно, чтобы оплатить себе пропитание, они кормятся “излишками” зерновых (называемых также “дарами”), поэтому, оставаясь в живых, они могут продолжать играть свою полезную роль.

Деликатный вопрос возникает тогда, когда приходится представлять в международные инстанции официальную отчетность по этому сомнительному

экономическому подфонду. Т. Менде[5] взял на себя труд подсчитать действительную часть помощи в общем балансе международного финансового содействия развивающимся странам, установив разницу между номинальными ценами и действительными затратами богатых стран.

В общую сумму финансовых вложений 16 стран-“доноров”, входящих в статистическую службу Европейского сообщества, были включены ни больше ни меньше как частные вложения (логика, по которой приобретение фирмой “Оливетти” большинства акций фирмы “Ундервуд” сделало бы Италию страной-“донором” по оказанию помощи Соединенным Штатам), Там фигурировали даже займы, т.е. капиталы, которые нужно возмещать, да еще с выплатой процентов. К тому же не было сделано никакого вывода (как это надлежало бы) ни относительно “связанной” природы помощи (обязательства приобретать товары и услуги только у страны-“донора”, каковы бы ни были цены), ни относительно стоимости продовольственной помощи, которую высчитывают исходя из рыночных цен, тогда как она, а это общеизвестно, состоит из “излишков”, оплачиваемых ценой политической поддержки, к выгоде фермеров стран-“доноров” (однако эта щедрая экономика имеет силу только для граждан “третьего мира”), наконец, совершенно не учитывался процент инфляции. И потом, даже та скромная оставшаяся доля, которую можно было считать, собст-

307

венно говоря, помощью, отягощается другими неисчислимыми убытками: стоимостью в действительном выражении технической помощи, которая никогда не соответствует ее оценке (и которая, кроме того, является не чем иным, как доходом граждан стран-“доноров”), политическими компенсациями, зачастую огромными и невыносимыми, и, наконец, частичным либо полным навязыванием критериев в выборе и исполнении проектов развития .

К сожалению, это не все, что мы вынуждены отметить по поводу феномена помощи. Действительно, ее оказывали — и все еще широко оказывают—также некстати, т.е. воздействие на экономическое развитие пользующихся ею стран не адекватно жертве со стороны налогоплательщиков богатых стран. Это вызвано теми теоретическими предпосылками, из которых исходят экономические доктрины, обычно применяемые при решении проблем стран тропической зоны. Эти направления макроэкономического мышления, все еще продолжающие упорно жить и действовать в сфере международной помощи, объединяет серьезнейший просчет: для любого процесса развития они исходят из исторических европейских примеров. Впрочем, и эта попытка втиснуть слабо познанные и мало изученные ситуации и реальности в единственную известную схему типична как для капиталистических, так и для коммунистических экономистов.

При выборе западной капиталистической модели (которую обычно и принимают) результаты оказывались диаметрально противоположными предусматриваемым, что лишь увеличило социальный и экономический

дисбаланс, уже вызванный колониализмом, и сыграло роль, отрицательно сказавшуюся на африканских экономических структурах. Это объясняется главным образом тем обстоятельством, что при возникновении молодых государств их различия по сравнению с экономикой западных стран были не только количественными, но и качественными и в более общем плане — культурными и историческими. Не поняв этого простейшего обстоятельства, западные экономисты принялись манипулировать теориями с помощью произвольно отобранных статистических данных и создавать абстрактные модели, которые приводили к правильным выводам, не соответствующим однако историко-экономическому контексту.

В действительности помощь может привести к ускорению, но, вероятно, только в тех случаях, когда в конечном счете данная страна могла бы обойтись и без нее. В преобладающем большинстве случаев помощь не приносила очевидных результатов (а то и просто никаких), иногда с какой-то стороны они оказывались даже вредными. Развитие этих стран оставалось в целом медленным или застывшим. По логике

308

этих вторых “колониальных гонок” экономического типа помощь преследовала цель превратить слаборазвитые страны из получателей помощи в поставщиков ресурсов для богатых стран, увеличивая их зависимость от этих последних и от управляемого ими международного рынка. В бедных странах экономическое неравенство осталось без изменений или даже увеличилось, особенно вследствие непропорционального распределения произведенных дополнительных займов, которое иногда сопровождалось внутренним социальным притеснением, в чем обнаруживался явный отход от африканской историко-культурной традиции. Этот полный провал международной помощи процессу развития ставит серьезный вопрос об ответственности богатых стран Запада [7] и самих стран “третьего мира”, по крайней мере в том, что касается выбора экономических решений, в рамках которых они могли бы противостоять категорическому нажиму.

Когда представляешь себе или видишь всевозможный урон, явившийся следствием всех этих коренных заблуждений, или когда безостановочно передвигаешься среди жителей областей Сахеля, переживших жесточайшую засуху 1973 г., тебя охватывает чувство грусти и унижения при одной мысли о мощном аппарате, взваленном в результате международной помощи на плечи ничего не ведающих налогоплательщиков, то, что Т. Менде назвал “надувательством взрослых”. Чудовищный нарост, состоящий из национальных и интернациональных администраций с их вспомогательными службами проектных контор, “оценочных” технических одно- и многоотраслевых миссий, а затем ярмарок, конгрессов, симпозиумов, семинаров, милосердных добровольных обществ мира, групп давления... Важно, чтобы дело процветало, и неважно как. И еще: это масса денег, которые идут на жалованье и авиаперелеты тысяч “экспертов”, по большей части бюрократившихся и

отгородившихся сложными и гипертрофированными аппаратами, когда лучшие из них под давлением всеобщего конформизма вынуждены приносить в жертву обману свои настоящие способности. Но главное, какая интеллектуальная инертность экономистов и других специалистов, не выходящих за рамки известных исторических шаблонов, какое “противодействие переменам” перед лицом новых проблем, для решения которых требуется больше усилий и творческого воображения, нежели манипуляций компьютера. Прежде всего какое предпочтение количественным оценкам, среди которых — на первом плане — оценка национального валового продукта в качестве главного показателя развития. Зловещий, стойко живучий фетиш, который еще и сегодня витает в урюмых собраниях, где высокие руководители и знаменитые эксперты по оказанию помощи бесконеч-

309

но пытаются “вынести академическое решение”, никак не принимая во внимание другие показатели первостепенной важности, такие, как безработица, скученность бидонвилей, здравоохранение, дом, основное питание и... питьевая вода, т.е. вообще все те элементы, которые составляют “качество жизни”.

Мы рассмотрели серьезные проблемы, которые молодые африканские государства унаследовали при получении независимости и которые столь существенно способствуют ее ограничению. Равным образом мы рассмотрели и те проблемы, которые добавились к ним в течение следующих десятилетий и которые были вызваны “гонками” в международной помощи, исходящей из политических мотивировок и теоретических предпосылок, ничего общего не имеющих с развитием этих стран. Теперь следует обратиться к тому, как поступили новые африканские власти перед лицом тех и других и как они сумели в конечном счете добиться некоторой независимости в своем выборе экономической политики.

2. Выбор пути

Комплекс старых и новых трудностей, которые африканским правительствам пришлось решать в первое десятилетие независимого существования, образует такую путаницу, что в ней можно разобраться только с помощью искусного ухищрения, отделяя от клубка отдельные нити и обрезая их. Вот некоторые из этих нитей.

Во-первых, унаследованные структуры колониальной экономики, которые в силу вещей продолжают существовать во всех секторах. Помимо них оставалась живой и традиционная Африка деревень со своим всегдашним обликом, которая в той экономической пропасти, куда она была низвергнута, ожидала свершения обещаний столь желанной независимости. В этой драматической ситуации власти по-разному, в зависимости от обстоятельств, делали то, что могли сделать. Они пытались использовать эти структуры в национальных целях, пуская в ход находящиеся в их распоряжении законодательные средства: фискальный нажим на доходные предприятия, процентные отчисления (royalties) с добычи полезных ископаемых,

протекционизм и налоговые таможенные меры, валютный контроль за движением капиталов и за вывозом прибылей, порядок капиталовложений. Однако зависимость этих экономических категорий от интересов метрополий была такова, что результаты этих мер (за редким исключением) оставались второстепенными. Власти на каждом шагу встречались с

310

активным вмешательством групп давления, которые в целях добиться уступок шантажировали их, угрожая приостановить вложения или отказать в них— угроза как никогда действенная, если учитывать нехватку капиталов и местных африканских кадров. Затем, в отношении вложений, которых власти добивались, чтобы дать толчок индустриализации, то их, по правде говоря, получали даже с легкостью, но на условиях, навязанных капиталом метрополии и с явным предпочтением к вложениям типа интенсивного капитала (*capital-intensive*) и, следовательно, не имеющим большого значения для использования или направленным на производство потребительских товаров не первой необходимости (пиво, сигареты и т.д.).

Во-вторых, трудность выработать подходящие направления в экономической политике (даже когда это было бы возможно) из-за отсутствия альтернатив, отличных от западных образцов, которые немногочисленные африканские экономисты сами изучали в европейских и американских учебных заведениях. Закладка экономической политики на этих основах могла бы привести не к преодолению, а разве только к упрочению колониальных экономических структур, чему в силу вещей способствовали многочисленные европейские консультанты, от использования которых при отсутствии собственных кадров государственные администрации не могли отказаться.

В-третьих, некоторые страны вследствие либо идеологического выбора, сделанного слишком поспешно в особых обстоятельствах, либо как реакция на вечные и бесплодные столкновения с господствующими иностранными интересами в какой-то момент (окончательно или временно и в качестве эксперимента) приняли четко выраженную социалистическую экономическую политику, иногда с восточным оттенком. Однако, сделав это, они опять-таки примкнули к образцам развития, которые, хотя и отличались от первых, были не менее, чем они, чужды их социально-экономической действительности и их самым насущным нуждам. В некоторых отношениях эти образцы представляли собой просто ухудшение, поскольку они были более грубыми, менее искусными и менее пригодными для внедрения.

В-четвертых, медленные экономические успехи или их отсутствие во многих молодых государствах с течением времени породили чувство растущего нетерпения, которое увеличивалось под воздействием непрерывных разочаровывавших и утомительных экспериментов с иностранными правительствами и экспертами, которые все говорили:

“Да”, продвигая на каждом шагу серийные решения. В одних нужно было лишь внести поправки с помощью “х”, в других требовалось изменить все, начиная с “у”. Бывали моменты, когда появлялись пер-

311

вые реакции с чисто африканской меркой — простые, непосредственные, пылкие и Соломоновы: родился священный восторг перед Развитием с заглавной буквы. Это слово, порывая с мертвым болотом противоречий и софизмов, приобрело понятие и могущество магической абстрактной сущности, предмета веры и источника любого объяснения (похоже на случай со словом “нация” для старой Европы или словом “реализм” для политиков средней руки в наши дни). Ведущей идеей становится Развитие любой ценой, где только возможно и неважно как! Эта политическая воля, расплывчатая и точная одновременно, в значительной мере оправдывает идеологические предпочтения и экономические образцы и побуждает правительства своевременно и без предрассудков обращаться ко всем источникам помощи, значительно расширяя сферу своих международных связей. За исключением этого пункта, лозунг развития (по причине либо структурных трудностей тропической экономики, либо затруднений в выработке самостоятельной экономической политики, либо из-за скудных бюджетных запасов, отводимых для государственных вложений) практически почти совпадает с использованием международной помощи. А она, действуя все более систематически и широко, приоткрывает двери тем новым и более разнообразным “заботам” и иностранным влияниям, которые Т. Менде разоблачает как “реколонизацию”.

Вот эти главные нити нам кажется нужным выделить из клубка тех трудностей, в которых бьются африканские правительства. Однако в этом совокупном процессе, не считая его явлением “реколонизации”, мы угадываем теперь, в перспективе его главных направлений, первые шаги освободительного процесса, бессознательно возникающего на основе интуитивных глубинных реакций с четким африканским отпечатком.

Растущее и непрекращающееся иностранное присутствие разных стран, полных желания “помогать” (самим себе), в широкой степени нейтрализовало само себя, вследствие чего самостоятельность действий африканских правительств, вместо того чтобы уменьшиться, расширилась. Тем самым они смогли продолжать свои эксперименты в плане капиталистических или социалистических “симпатий” в формах то скромных, то сложных, либо поддерживая умеренное равновесие между этими двумя тенденциями, либо с неожиданными, более точными, но не столь длительными изменениями направления. И не имеет, в сущности, большого значения, что одно правительство прикрывает буржуазные устремления социалистической вывеской, а другое провозглашает социалистические устремления под вывеской “народного”, поскольку новое африканское измерение проступает как в од-

312

ном, так и в другом случае. Вследствие этого все более редкими выглядели даже сменявшие друг друга чувства опасения или уверенности (в том или другом смысле) иностранных представительств относительно тех тенденций, которые объявлялись тем или другим правительством. Без сомнения, в дипломатических и частных иностранных кругах со временем наблюдалось постепенное уменьшение тех взаимных подозрений, которые столь скрупулезно вытаскивала на свет рождавшаяся африканская свобода. Это было как в случае с карточными игроками: когда все передергивают, рискует выиграть честный.

Большая свобода политического движения не замедлила благоприятно сказаться на самостоятельности в принятии решений в экономической области. Однако речь пока шла о результатах, вынужденно ограниченных либо сложившимися иностранными интересами, либо отсутствием альтернативы импортированным образцам развития, неспособным разрешить скрытую суть неизвестных им проблем: ошибались не Запад или Восток, но обе стороны. А вопрос о преодолении таких позиций не имел ничего общего с чисто экономической сферой и переходил в сферу культуры, приступать к которой время еще не настало. Во всяком случае, определенно то, что представившиеся на этой стадии возможности позволили властям затронуть две главные основы колониального феномена, которые отчасти переместились в явления неокOLONиализма: техническую отсталость и неравные взаимоотношения. Они преследовали двойную цель как уменьшения технической отсталости, так и извлечения пользы из соперничества и конкуренции между “донорами”, чтобы отобрать, уравновесить и нейтрализовать внешнее давление.

Если я ненадолго обращусь к собственному опыту, то смогу засвидетельствовать, что доверительные дискуссии среди африканцев заметно отличались от официальных позиций и обнаруживали совершенно иные устремления, нежели объявленные властями. Я не могу забыть стараний множества ответственных африканских деятелей в постоянных и мучительных поисках решения, по сути, неразрешимых проблем и их обращение ко всем способностям африканского ума в этой непрерывной обороне от могущественных интересов—такт, пассивное сопротивление, тактика проволок, остроумные маневры по изменению навязанных целей, терпеливое устройство совершившихся дел, предусмотрительное создание прецедентов, использование полуправды и полулжи, а нередко твердый протест и обращение к принципам. Впрочем, именно эти неприятные и утомительные действия позволили им терпеливо, хотя и медленно, преодолеть период наибольшей экономической уязвимости своих стран, полученной в

313

качестве колониального наследия. Конечно, новое африканское поколение обвиняет старое, это в порядке вещей. Новая история делается только путем диалектического преодоления старой. Но это не мешает признать, что первое африканское поколение эпохи независимости с лихвой исполнило свою трудную и неблагодарную роль как до, так и после великого дня. На конкретных

примерах я мог бы даже восстановить главные психологические особенности этого африканского противодействия, теперь уже не вторжениям европейских войск в леса и саванны, а периодическому возвращению неокOLONиализма, принявшего форму могущественных экономических интересов. С течением времени наблюдался едва заметный переход от пассивного приятия к тактике признательности, от сдержанной признательности к осторожной критике, от открытого оспаривания к политическому противодействию. Больше того, я мог бы сказать, что воочию удостоверился на месте в том, что теоретическая постановка вопроса Жоржем Баландые прекрасно соответствует реакциям на явление колониальной зависимости: активное принятие, пассивное принятие, пассивное сопротивление, активное сопротивление .

Переход от осторожной критики к открытому оспариванию и к политическому противодействию (по сути, это последняя стадия —• оспаривание или активное сопротивление) хронологически мы можем расположить где-то в начале 70-х годов, т.е. второго десятилетия независимости, Это была эпоха, когда, за исключением нескольких особенно богатых минеральными ресурсами стран, ответственные африканские круги начали отмечать (в тайне заседаний кабинета), сколь скромные конкретные результаты получены в их экономике из хаотического рынка проектов развития и жалких ярмарок разработок, изысканий и технической помощи. Наряду с этими сомнительными результатами неблагоприятными оставались тенденции финансовых бюджетов. Сочетание возмещений интересов и взносов по государственным и частным займам, вывозимых прибылей, дивидендов и капиталов закручивало ту удушающую финансовую спираль, которая направляла страны по пути развития к балансированию между помощью и выплатой платежей. Другими словами, мало того, что их страны не добились значительного темпа развития, способного уменьшить их экономическую зависимость, они превращались в постоянных и структурных должников. Знаменательное совпадение между этими двумя тенденциями вызывало мучительное беспокойство.

Именно в тот период, привлекая внимание к этим тревожащим проблемам, и появляется уже упоминавшаяся книга Т.Менде, который со своей беспощадной критикой вновь подверг сомнению в самой их

основе не только систему “помощи”, но и всю систему взаимоотношений между богатыми странами и “третьим миром”. Этим суровым порицанием объясняется ее эффективность прежде всего в качестве молчаливого катализатора нечистой совести, а также интеллектуального инструмента для пересмотра ориентации, позиций и, где возможно, конкретных политических шагов.

Рамки, предложенные Т.Менде для осуществления более справедливого мирового порядка, были, таким образом, горькими и чрезвычайно пессимистическими, но отнюдь не нереалистическими по сравнению с перспективой начала 70-х годов. Во всяком случае, ясно, что эта суровая правда

не ускользнула от внимания государственных деятелей “третьего мира” и вызвала чувство глубокого возмущения.

Двум событиям исторической значимости удалось за период 1973-1975 гг. разорвать пагубную инертность цепи противоречий и несправедливостей в мировом экономическом порядке. С одной стороны, возмущение “третьего мира” против установленного порядка, а с другой — подписание конвенции в Ломе 53 странами Африки, Индийского океана, Карибского бассейна и Океании и 9 странами Европейского экономического сообщества — первый пример иной формы взаимоотношений между индустриальными и развивающимися странами.

Возмущение “третьего мира” было всеобъемлющим, солидарным, четким и весьма неожиданным. Начавшись с Четвертой встречи в верхах в Алжире 77 неприсоединившихся стран (сентябрь 1973 г.), оно явилось выражением глубинного подъема “третьего мира”, живого и жизнеспособного. Пройдя через период политического созревания, он осознал общность судьбы, сила которой заключалась в плюрализме, общих интересах и целях борьбы, более серьезных и важных, нежели их собственные идеологические, экономические и политические разногласия. Неожиданно обнаружилось, насколько абстрактными были, собственно, те идеологии и те революционные и реакционные мифы, которые продолжали сеять великие державы на пути развития и свободы этих народов. Следовательно, этот глубинный подъем был направлен против тиранической диархии великих держав прежде даже, чем против синдиката богатых стран и навязанной им торговой и денежной системы.

Как сказал Х.Бумедьен, атомная бомба “третьего мира”—это населяющие его 2 млрд. человек. В сознании этой силы Алжирская хартия призвала к борьбе против империализма, который стоял на пути экономического и социального прогресса трех четвертей человечества и который навязывал им политические, социальные и экономические

315

структуры, способствующие иностранному засилью и неокOLONиализму. Если Бандунг провозгласил право на политическую свободу, то Алжир потребовал полного экономического суверенитета и, следовательно, права производителей сырья для защиты от транснациональных компаний и мощного синдиката потребителей и на участие в принятии решений, касающихся деятельности международной торговой и денежной системы,

Спустя три месяца после Алжира торговый бунт Ирана и арабских стран Персидского залива привел к нефтяному кризису, ставшему одновременно историческим плодом и семенем новой истории. Историческим плодом, ибо это был необходимый выход из ситуации, которую богатые страны сплели собственными руками с тех пор, когда, закончив послевоенный отдых, они решили пустить в дело свои собственные интересы, проявив безразличие к

судьбам трех четвертей человечества и отведя себе главную, а при необходимости полицейскую роль. Между тем история продолжала свой неумолимый ход. Население мира росло, отчего ресурсы распределялись все менее справедливо. Несмотря на софизмы и разногласия официальных экономистов, вопреки ошибкам компьютеров, управляемых “яйцеголовыми”, было достаточно признаков того, что счета сходятся все меньше. Был основан Римский клуб, состоялся доклад Мидоуза о “пределе роста”, со всех сторон слышалось, что впервые возникла “международная социальная проблема”. Но откуда же тогда взялись такое изумление и такая растерянность при взрыве нефтяного кризиса? Они явились результатом пресловутого “реализма” наизнанку в качестве интеллектуальной установки, а в политическом плане — результатом привычки властей богатых стран (из предвыборных соображений) больше не “вести” свои народы, а идти на буксире за изменчивым и неквалифицированным общественным мнением; это не позволяло заглядывать дальше периода своей власти — четыре-семь лет, одного года, шести месяцев... В таких очках видно очень плохо. Но дальновзоркие люди, делающие историю мира, к сожалению, сегодня не в моде. Вот в чем причина изумления! Однако нефтяной кризис благодаря своим многообразным перспективам и будущим возможностям явился также семенем новой истории. Он показал, как установление суверенитета над природными богатствами, нашедшее свое конкретное выражение в выработке продажной цены и количества (на основе — справедливой — “свободных рыночных цен”), не только ознаменовало конец экономического колониализма, но еще и способствовало наиболее правильному использованию самих ресурсов, препятствуя их разбазариванию (чем до сих пор занималось общество потре-

316

бителей) и поощряя богатые страны использовать свою технологию на что-то иное, помимо разработки смертоносного оружия.

После взрыва нефтяного кризиса состоялась Чрезвычайная сессия Генеральной Ассамблеи ООН, посвященная проблемам сырья и развития и созванная по инициативе Алжира (с апреля 1974 г.). На крупнейший всемирный форум были вынесены настойчивые заявления “третьего мира” относительно сырья, развития и реформы международной торговой системы, чтобы добиться принятия первого всеобщего принципиального согласия, которое было достигнуто и отражено в документах после длительных дебатов в верхах 77 стран “третьего мира”. Декларация относительно реформы международного экономического порядка подтвердила независимость государств и их постоянный суверенитет над собственными природными богатствами и над своей экономической деятельностью. Она провозгласила право осуществлять национализацию предприятий на собственной территории, контролировать операции транснациональных компаний, создавать ассоциации производителей, претендовать на справедливое соотношение цен между вывозимым сырьем и ввозимыми товарами, получать преимущество в торговле в пользу развивающихся стран. Была также одобрена программа действий, которую

Ассамблея рекомендовала государствам—членам ООН в отношении некоторых особых мер, среди них — реформа международной денежной системы и предстоящая выработка Хартии экономических прав и обязанностей. Хотя полномочия Ассамблеи ООН носят преимущественно рекомендательный характер, некоторые богатые страны голосовали с оговорками, путь конкретного осуществления предстоял еще долог и тяжел, было выиграно первое сражение по принципиальным вопросам в том революционном процессе, начало которому положила Четвертая встреча на высшем уровне в Алжире. На конференции по вопросам сырья в Дакаре (январь 1975 г.), которая явилась вторым Бандунгом в экономической области, недоверие к богатым странам выразилось в более четкой и полной формулировке: повышение стоимости любого сырья помимо нефти; стойкая защита цен на него вопреки “ответному давлению” посредством солидарности в его предложении и с помощью создания регулируемых запасов; приведение цен на сырье в соответствие с ценами промышленных изделий посредством соответствующих механизмов экономических показателей, способных защитить страны-экспортеры от галопирующей инфляции в богатых странах;

стратегические планы против транснациональных компаний и мировых финансовых монополий, таких, как Уолл-стрит, Лондон, Цюрих;

новые усилия по индустриализации на основе политических действий,

317

согласованных с богатыми странами, а не просто на внезапных решениях; повышение значения в рамках международного сообщества реальной политической воли, направленной на изменение традиционных понятий и привычек, все еще упорно цепляющихся за неокOLONиалистские и империалистические представления. Историческая социальная борьба в мировом масштабе наконец-то началась!

Крупным событием явилась конвенция в Ломе. По сравнению с двумя предыдущими конвенциями в Яунде (1966-1974) конвенция в Ломе (1975-1980) представляла собой дальнейший шаг на трудном пути к более справедливому мировому порядку. Новизна в сравнении с предыдущими конвенциями заключалась не столько в увеличении фонда для финансового и технического сотрудничества (которое, к сожалению, оказалось относительным из-за экономической конъюнктуры, сложившейся в Европе) и не в действительно мировом значении этого соглашения, охватившего 62 страны общей численностью свыше 500 млн. человек, из которых около 268 млн. принадлежали к “третьему миру”[9]. Значительными новшествами стали:

— режим торговых отношений, благодаря которому почти вся ввозимая от партнеров “третьего мира” продукция (99,2%) могла поступать в Европейское сообщество свободной от какого бы то ни было таможенного обложения или от другой равнозначной меры—и все это без обязанности партнеров предоставлять Европе “обратные льготы” для оказания преимуществ экспортируемой ею продукции;

— учреждение механизма по стабилизации поступлений, полагающихся этим странам от экспорта определенного количества продуктов, имеющих большое значение для экономики (12 из общего числа 29 товароведческих наименований), в целях их защиты против сильных колебаний цен;

— соглашение относительно сахара, по которому Европа брала на себя обязательство ежегодно приобретать от дюжины стран 1260 тыс. т по цене, максимально близкой к цене европейской продукции;

— меры, касающиеся промышленного сотрудничества в форме либо финансирования инфраструктуры, либо передачи технологии, либо поощрение европейских капиталовложений в эти страны;

— разнообразие, гибкость и применимость к требованиям финансового и технического сотрудничества, особенно в отношении наиболее бедных и наименее развитых 24 стран.

Если снова ненадолго вернуться к критическому анализу этих проблем, к серьезным ограничениям, которые накладывали колониальное наследие и неокOLONиализм на экономические структуры этих стран, к непреодолимым трудностям, встречавшимся им на пути развития в

318

несправедливых условиях торгового соперничества и разделения труда в плане мировых представлений, то, конечно, нельзя не заметить, что некоторые положения конвенции в Ломе представляли (даже при всей своей скромности по сравнению с реальными условиями) настоящие отмычки, способные в будущем (если их к тому же усовершенствовать, усилить и обобщить) вскрыть запоры международной экономической системы, навязанной “третьему миру” богатыми странами. И как только эти запоры будут взломаны, пресловутая “помощь” развитию, двусмысленному содержанию которой мы уделили много внимания, окажется в конечном счете все менее необходимой.

Не всем африканским странам пришлось пройти по тому тяжкому пути, который мы описали, чтобы преодолеть неокOLONиалистское давление и стать хозяевами своей судьбы. Но это потому, что им выпал иной тяжкий путь — путь вооруженной борьбы, длившейся годы и годы, жестокой и открытой партизанской войны против военных сил колониальной державы либо через опыт гражданской войны, вызванной внешним вмешательством империалистов. Гвинее-Бисау, Мозамбику, Анголе выпала возможность добиться независимости в более прямой, непосредственной и подлинной форме. Наиболее интересный случай, без сомнения, представляет Гвинея-Бисау, где весь народ под руководством братьев Кабрал более десяти лет вел вооруженную борьбу — неизвестную, без газетных заголовков, в ходе которой тем не менее от португальского контроля были освобождены две трети территории страны, а в лесу были созданы все экономические, социальные, политические структуры, оказавшиеся в день независимости тем лучше и естественнее, что были скроены “по мерке” в дни лишений. Если такая судьба выпала на долю

некоторых стран, факт остается фактом: это было достигнуто ценой крови, поскольку истории неизвестны кратчайшие пути.

Как бы то ни было, в качестве заключения мы хотели здесь подчеркнуть, что африканские государства десятилетие спустя после завоевания своей политической независимости смогли добиться также экономического суверенитета, необходимого для формирования своей судьбы. В трудные годы, как мы видели, многие из них возлагали все свои надежды на помощь: в действительности нет лучше помощи, чем собственная независимость. Конечно, каждый имеет право на ошибки, которые гораздо меньше, нежели ошибки по вине других; но особенно, если вспомнить о пресловутых западных и восточных образцах экономики, которые с таким высокомерием были представлены африканцам, нам от их имени хочется сказать: “Ошибки мы сумеем наделать и сами!”

319

3. В поисках собственного пути

Мы видели, как в годы, предшествовавшие 1960г. и последовавшие за ним, произошло отвоение политической независимости, о которой мечтали десятилетиями и которая потребовала пятнадцати лет борьбы. Однако это неизбежное событие, необходимое условие любого прогресса, довольно быстро и ощутимо лишилось заложенных в нем обещаний вследствие стойкости колониальных экономических структур, которые затрудняли путь молодых государств. Мы видели и то, какие проблемы и трудности пришлось преодолеть этим правительствам, чтобы завоевать, действуя с постоянством и терпением против могущественных интересов в рамках требований “третьего мира”, также независимость своей экономической политики, существенное дополнение независимости политической, без чего эта последняя оставалась бы урезанной и неполной.

Здесь могло бы показаться, что процесс борьбы за независимость исчерпан и африканцы завоевали ту возможность распоряжаться своей судьбой, какой они пользовались до колониального захвата. Но это не так. Поиски того, чего пока еще не хватает, были начаты политической и интеллектуальной элитой уже в период борьбы за независимость. Но их пришлось если не оставить, то по крайней мере принести в жертву требованиям преодоления различных опасностей, которым африканские правящие классы оказались вынуждены противостоять в деле совершенствования отвоенной свободы. Эти поиски сделались всеобщими и страстными, а теперь они приобрели первостепенное значение благодаря многим аспектам: это то, что африканцы называют “самобытностью”. —

Эта “самобытность” в действительности существует и существовала всегда. Африканцы никогда не переставали быть самими собой, даже в самые тяжелые и мрачные периоды колониального владычества. Тогда зачем же ее искать? Смысл этих поисков заключается в необходимости уничтожить третий и последний аспект колониального господства, дополняющий его политический и

экономический аспекты: культурный аспект. Колониализм являл собой не только политическое господство и экономическую эксплуатацию. Как мы видели, наиболее серьезный вред он принес в плане культуры. Другими словами, европейская культура под покровом заинтересованных “цивилизаторских” идеологий в действительности преследовала в Африке цели и использовала методы эксплуатации, не отличающиеся от тех, которые применялись в области экономики. Европейская культура была навязана в ограниченных социальных секторах точно так же, как

320

были навязаны плантационные хозяйства на плодородных землях— исключительно в интересах колонизаторов и без малейшего внимания к жизненным устремлениям африканских обществ и гармоничному культурному развитию. Тот же Т. Менде в своем мрачном суждении относительно слаборазвитых стран, которые должны были бы изолироваться от мировой системы, слишком безжалостной, чтобы с ней сражаться, замечает, что в конце концов стоило бы задаться вопросом, не имеет ли эта проблема, по сути дела, прежде всего не экономическую природу, а социально-культурную.

В самом деле, не компенсировались ли бы материальные жертвы, проистекавшие из экономической изоляции (по крайней мере в глазах большинства этих народов), возвращением к наиболее воодушевляющей национальной и культурной самобытности, куда можно было бы включить лишь признанную полезной часть заимствованных стереотипов и навязанных образцов? И разве эти народы не согласились бы обменять бесцельные страдания на страдания, напротив, освещенные лучом надежды? Это, заканчивает Менде, могло бы быстро стать главной задачей этих народов.

И в глазах африканцев это, без сомнения, стало главной задачей.

Действительно, когда они встречаются с решением каких-то политических или экономических проблем как таковых, даже в пределах их собственного круга, им часто случается сталкиваться в этих проблемах с каким-то моментом, или с какими-то отправными аспектами, или с какой-то последней сущностью, которые не укладываются в категории политических или экономических доктрин, предвзятых институтов или моделей (особенно если они восприняты извне) и могут найти разрешение исключительно в антрополого-культурном измерении.

Итак, процесс восстановления африканской свободы представляет собой единый процесс, в котором политическая и экономическая независимость — это всего лишь два аспекта, два момента или две неполные фазы. А момент культурной независимости, получающий особое значение, не просто диалектически вытекает из двух других в качестве их дополнения или завершения, а является в конечном счете если не собственно заранее установленным, то по крайней мере незаменимым составным элементом, поэтому не принимать его в расчет значило бы лишиться два других доброй части их потенциальных возможностей.

Следовательно, культурная независимость, находящая выражение в стремлении африканцев обрести или, лучше сказать, воздать должное собственной самобытности, представляет действительно узловым моментом проблемы любой независимости и свободы, этого прежде

321

всего внутреннего явления общества и входящих в его состав людей, которое способно сблизить их собственное прошлое и настоящее, чтобы с помощью этих воспоминаний и чувств воодушевить и приумножить их намерения.

Это культурное измерение нынешней африканской истории приобретает огромное значение в трех различных планах: для взаимоотношений африканцев между собой, для их роли в современном мире, для отношений между Африкой и Европой.

Во взаимоотношениях африканцев между собой оно важно как для снятия противоречий, некогда вызванных в их социальном контексте частичными явлениями насильственной аккультурации, так и для исправления тех искажений, которые колониальное наследие оставило в их подлинном культурном достоянии. Оно важно для роли Африки в современном мире, поскольку она составляет континентальное единство, которое не только должно защищать свои интересы, но и, конкурируя с другими континентами и цивилизациями, может предложить решения для организации лучшей жизни международного сообщества. Отвоевание культурной независимости или самобытности важно, наконец, для отношений между Африкой и Европой, поскольку в данном случае за ними стоит колониальный опыт. Последний аспект именно по этой причине заслуживает некоторых особых соображений.

На эти “исторические, или традиционные, связи”, которые в качестве следствия якобы должны были привести к продолжению “предпочтительных отношений”, часто ссылаются кстати и некстати. По отношению к прошлой истории, как, впрочем, и географии, они здесь присутствуют в своей реальности, которую нельзя ни отменить, ни оставить без внимания. К ней добавляются факты реальности, возникшие из более позднего опыта, нередко из взаимных интересов и общих стремлений, которые привели к иным, отличным от тех, что существовали когда-то, ситуациям. Они то и могут превосходно оправдать предпочтительные отношения в новом и не вызывающем подозрения союзе. Тесное евро-африканское сотрудничество на новых основах может во многих аспектах быть в высшей степени ценным и полезным для самого развития современного мира — мира, где независимость (как это признается в уже приводившейся декларации Генеральной Ассамблеи ООН) стала правилом.

Это условие обязательно, поскольку отношения эти действительно строятся на новых основах. Они давно таковы в политическом плане;

они стали таковыми в плане экономическом. Однако остается изучить и объяснить еще одно измерение этих отношений, а именно культурное.

Очевидно, что, когда рассматривается какой-то вопрос, касаю-

щийся двух сторон, Африки и Европы, он предстает не только в понятиях африканской самобытности и культуры, но равным образом в понятиях культурной европейской проблемы из-за той этноцентристской позиции, которая натворила в Африке дел с ловкостью слона в посудной лавке. По сути, речь идет о том, чтобы устранить колониальное наследие в двойном плане, с обеих сторон.

Действительно, если вдуматься, то, несмотря на радикальные изменения, происшедшие в политической и экономической сфере (6 которых мы говорили раньше), на взаимоотношениях между европейцами и африканцами (как на коллективных, так и на индивидуальных уровнях) слишком часто продолжают сказываться отголоски нерешенных недоразумений и тяжесть сохраняющихся “комплексов”. Вопреки нашей воле они, как ни странно, все еще вносят фальшь в поведение и коварно поддерживают невысказанную осторожность в тех вопросах, которые к тому же постоянно возникают во взаимных связях. Это похоже на продолжение “разговора между глухими”, порою вызывающего с обеих сторон необоснованные подозрения и исключительно напряженные отношения либо, того хуже, приводящего к решениям, лишь формально отличным или слишком недостаточно обновленным по сравнению с теми, которые подвергались критике и подлежали изменению.

Окончательное выяснение, также в аспекте культуры, дающее основание для установления совершенно новых отношений, — в том смысле, что они “нормальные” и более не заражены прошлыми историческими обстоятельствами, — не только обернулось бы к выгоде взаимодействия между африканскими и европейскими народами, но и могло бы привести к интересным начинаниям и вдохновить на примеры взаимоотношений в других областях между индустриальными странами и “третьим миром”.

Мы, разумеется, осведомлены, что привычки, мышление и комплексы распадаются самопроизвольно и просто под натиском событий, со сменой поколений и с помощью целительного воздействия времени. Однако в столь стремительно развивающемся мире, как наш, нельзя и недопустимо уповать на лечение временем. Слишком многочисленны и серьезны те проблемы, которые выступают на международную арену, слишком жарки те битвы, которые еще ожидают нас в борьбе за более справедливый мировой порядок, против буржуазного и провинциального духа богатых стран Запада и Востока. Стремлению африканцев воздать должное своей подлинной культурной самобытности суждено осуществиться, ибо настоятельно необходимо, чтобы Африка действовала на мировой арене под полностью развернутыми знаменами.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, главный вопрос, который на современном историческом этапе встает перед Африкой, — это вопрос “культурной революции”, способной дополнить и завершить процесс борьбы за независимость.

Что же следует понимать под культурной независимостью? Речь, разумеется, не может идти о фольклоре, выражении чистого обычая, который вдобавок теперь рискует лишиться какой бы то ни было подлинной роли в обществе и находится в процессе распада, становясь развлечением для туристов. Также не может идти речь и о каком-то культурном консерватизме, основывающемся исключительно на традиции, пожалуй с отпечатком национализма или расизма, и отвергающем культурные связи (culture-contact). Напротив, культурная революция означает именно отношение к изменению, осуществляемому в основном действием эндогенных сил, которое, отталкиваясь от существовавшего ранее культурного достояния, проводит модернизацию, сохраняя дух и постоянные ценности общества.

Таким образом, вопрос о культурной независимости Африки вследствие прошлого колониального господства еще и сегодня предстает скорее в качестве проблемы, нежели реальности. Даже если эта проблема касается в основном правящих классов, все еще переживающих кризисное состояние колониальной аккультурации, она отнюдь не становится менее серьезной. Действительно, эти правящие классы, хотя и представляют собой социальное меньшинство, на самом деле являются социологическим большинством благодаря оказываемому ими влиянию и благодаря той власти, которой они облечены. Результаты налицо. Вопреки предупреждениям наиболее критических и просвещенных умов мы все еще далеки от решения этой проблемы:

в культурном плане зависимое положение, унаследованное от колониализма, по-прежнему остается реальностью. Это вызывает, с одной стороны, отчуждение в среде традиционных масс, сохраняющих самобытность, и, с другой — личностные конфликтные ситуации в среде меньшинства, подвергавшегося аккультурации, — ту отчужденность и конфликтность, которые объясняют многое, быть может, все.

Во-первых, это объясняет часть напряженных отношений (которые испытывают многие общества), нередко скрытых под оболочкой политических и социальных идеологий, заимствованных без критического подхода, без приспособления к воспринимающим их культурам

324

и обществам и, следовательно, по сути неподходящих и бесплодных. Во-вторых, это объясняет политическую нестабильность и неопределенность, сопровождающие напряженные отношения, из-за чего трудно или невозможно замыслить и выработать пригодные направления в процессе модернизации, что вынуждает экспериментировать вслепую, совершая ошибки и провалы. Последствия стойкого культурного колониализма особенно серьезны в проблеме, получившей в глазах африканцев первостепенное, если не исключительное значение, а именно в проблеме “экономического развития”, которое по-прежнему в большинстве случаев осуществляется медленно, непоследовательно и с огромными затратами средств и энергии. И это не говоря о том обстоятельстве, что прогресс любого общества в процессе модернизации

не может быть ничем иным, как глобальным явлением, затрагивающим все сферы культуры, а не только производственную (техника и экономика).

Вот почему мы утверждаем, что предпосылкой процесса политического и экономического освобождения Африки в отношении колониального опыта и подлинного прогресса народов континента (в том числе в экономическом секторе) является “культурная революция”. Действительно, речь идет о том, чтобы ухватить динамику изменения африканских обществ в исторической ситуации, в которой проблема высвобождения от культурной зависимости и установление обусловленности предстает в особенно острых терминах, а именно: высвобождение от зависимости от колониальной и неоколониальной аккультурации и установление новой культурной обусловленности, на этот раз с использованием постоянных исторических ценностей африканской культуры. В сущности, необходимо понять, каким образом африканская культура, униженная колониализмом, может быть защищена и отомщена.

Что следует понимать под “культурной революцией”? Ее следует рассматривать как глобальный процесс, который охватывает все аспекты культуры, общества и личности: от высвобождения от зависимости от природы (выживание, воспроизводство) до проблем новой культурной обусловленности, т.е. от производственной системы (техника и экономика) и социальной системы (право, обычай, мораль), от проблем социальной власти до проблем формирования и защиты социализованной личности. Ни одна из этих проблем в их нагромождении и разрешении не тождественна тому, как бы она решалась в культурах и обществах, имеющих иную историю и другие трудности. По сути, речь идет о том, чтобы понять, существуют ли в современном процессе модернизации африканских обществ достаточные гарантии

325

функциональности социальной и культурной системы как в области естественных наук (проблемные исследования и новые решения в сфере техники), так и в области гуманитарных наук (проблемные исследования и новые решения в сфере психосоциальных отношений) и, наконец, в деле формирования политической воли (политическая организация в плане соответствия структур ситуациям). Речь идет также о том, чтобы в преобразовании структур личности понять, происходит ли высвобождение (и какими путями) творческой способности “подлинной” личности, которая “создает” культуру, т.е. существуют ли или возникают ли институты, призванные содействовать либо процессу высвобождения от разного рода зависимости (философское осмысление), либо созданию новых форм (искусство), либо, наконец, творческим попыткам морального свойства (религия).

Итак, мы находимся перед лицом весьма разнообразной проблематики, сложной (поскольку она является продуктом колониального господства) и во многих отношениях также и новой, т.е. не поддающейся разбору в данной работе.

Поэтому вопрос об африканской “культурной революции” станет темой другого исследования.

Африка, безусловно, не сможет избежать настоятельного требования “культурной революции”, если сохранится кризисная ситуация в нашем современном мире и останется неизменной та роль, которую Африка призвана осуществить в нем, в перспективе “цивилизации всего человечества”. Но эту важнейшую роль она сможет сыграть при неперемennom условии: если она сумеет преодолеть колониальное наследие не только в политической и экономической, но также и в культурной области.

ПРИМЕЧАНИЯ

Введение

[1] При чрезмерном акцентировании перечисленных измерений результаты могли бы вылиться в: а) натуралистический материализм; б) мистический романтизм;

в) культуuroлогию; г) утерю социального и коллективного измерения (которое является важнейшим); д) идеологическое оправдание систем и аппаратов (посредством функционального и органицистического анализа); е) идеалистический или абсолютный историзм.

При недооценке тех же самых измерений результаты свелись бы к: а) субъективному или объективному идеализму; б) отсутствию учета коллективных феноменов иррационального типа; в) недооценке основных аспектов социальной жизни в ее человеческом варианте; г) упущению из виду динамических процессов человеческой ситуации, куда входит личная инициатива; д) абстрактному и идеологическому идеализму; е) непониманию связей между всеми различными вышеупомянутыми измерениями.

[2] Tullio-Altan C. Manuale di antropologia culturale. Storia e metodo. Milano, 1973. К этому труду, представляющему собой критическое осмысление культурной антропологии как в историческом, так и в методологическом плане, полезно обращаться для углубления этого и множества других фундаментальных положений, о которых пойдет речь в данной работе.

[3] Там же, с. 413-448.

[4] Malinowski B. Teoria scientifica della culture e altri saggi. Milano, 1962.

[5] См.: Tullio-Altan C. Manuale..., с. 447,—где находится воспроизводимая нами схема.

Глава II

[1] Senghor L.S. Liberte I. Negritude et Humanisme. P., 1964, с. 28. [2] Cheikh Anta Diop. L'unite culturelle de l'Afrique Noire. P., 1959; он же. Anteriorite des civilisations negres. P., 1967.

Глава III

- [1] Mauss M. Esquisse d'une thdorie generale de la magic. — Sociologie et anthropologie. P., 1973.
- [2] Alexandre P. Magie. — Dictionnaire des civilisations africaines. P., 1968.
- [3] Polanyi K. The Economy as Instituted Process. — Trade and Market in the Early Empires. Glencoe, 1957; см. также: Polanyi K. Primitive, Archaic and Modern Economies. Boston, 1971.
- [4] Polanyi K. The Great Transformation. N. Y., 1944, гл. IV; он же. Primitive, Archaic and Modern Economies, гл. I.
- [5] Herskovits M. Economic Anthropology. N. Y., 1965, с. 299-311.
- [6] Один из видов организованного денежного накопления, все еще находящего повсеместное применение, — тонтине: члены какой-нибудь неформальной группы (друзья, рабочие, служащие, водители, военные) вносят одинаковую для всех месячную сумму в пользу одного из членов группы и поочередно получают ее. Этот остроумный, поддерживаемый на общих началах способ накопления позволяет человеку хотя бы единожды располагать определенным сбережением.
- [7] Dalton G. Economic Anthropology and Development. N. Y.—L., 1971.
- [8] Herskovits M. Economic Anthropology, с. 414.
- [9] Dalton G. Economic Anthropology and Development, с. 130.
- [10] Mauss M. Esquisse d'une theorie generale de la magie, pt. II. [11] Даже сегодня африканец не мог бы, например, взяться за перевозку людей в своей местности, поскольку бесчисленные отношения родства и свойства чаще всего мешали бы ему получать выручку.
- [12] Многие продавцы, особенно женщины, озабочены тем, чтобы не слишком быстро продавать свой товар и подольше, до конца дня, принимать участие в жизни рынка. Если же какой-то продавец хочет уйти, он снижает цены, продает все (или угощает) и уходит.
- [13] Dalton G. Economic Anthropology and Development, с. 148-149.
- [14] Там же, с. 172.
- [15] В стране доби (бывшая Верхняя Вольта) обмен на французский франк производился из расчета 500 каури в 1883 г. и 800—после французской оккупации страны и вплоть до 1918 г. После второй мировой войны, с обесцениванием франка и исчезновением серебряных денег, обмен выливался в 600 каури за бумажный франк. Существовали даже сезонные колебания обменного курса вследствие налогов, которые следовало платить во франках: например, в 1931 г. за пять бумажных франков в октябре платили 600 каури, в ноябре — 800, в декабре — 1500, в январе — 2000, после чего курс снова падал до 600. В этой ситуации торговцы моси и малинке совершали постоянные

валютные операции. Любопытна и история обмена каури на британские фунты стерлингов в Нигерии.

Глава IV

[1] Radcliffe-Brown A.R. Structure and Function in Primitive Society. L., 1967. [2] Abraham fV.E. The Mind of Africa. Chicago, 1962.

Глава V

[1] В Европе можно вспомнить всего лишь три случая, когда какой-то вид искусства все еще отчасти является народным, обыденным делом, которое обсуждается в закуточных и барах в атмосфере довольно широкого общего участия. Эти три случая касаются Италии: Парма — в своем отношении к опере, Болонья — к симфонической музыке, Флоренция — к живописи.

[2] Senghor L.S. Liberte I..., с. 78.

[3] Tullio-Altan C. Manuale..., с. 352-363.

[4] Senghor L.S. Liberte I..., с. 36. [5] Там же, с. 37.

[6] Изготавливается из кожуры плодов тыквы или баобаба, пучка или рожка из сшитых листьев тростника, секции бамбукового ствола, куда кладут семена, косточки, раковины или камешки; ритмически встряхивая, производят характерный шум.

[7] Представляет собой палку с ручкой под прямым углом, на нее надевают несколько кружков, выполняющих роль бубенцов, которые пускают в ход, ритмически встряхивая инструмент.

[8] Представляет собой стебель проса, тростника или бамбука, который держат горизонтально и дуют в него сбоку.

[9] Изготавливается из дерева, рога, мягкого камня, глины, железа; ее держат вертикально и дуют с одного из концов.

[10] Представляет собой кору дерева, свернутую в трубку, продолговатую калемасу, бамбук, ветку или небольшой пустотелый ствол с отверстием на одном конце.

[11] Изготавливается из рога антилопы или быка, из дерева, слоновой кости, бронзы или железа с боковым отверстием.

[12] Представляет собой металлическую узкую трубку цилиндроконической формы.

[13] Представляет собой ряд гибких пластинок, металлических либо растительных, укрепленных на полой деревянной дощечке, которая служит резонатором; по тембру она приближается к гитаре.

[14] Это несколько деревянных пластинок, каждая из которых имеет свой резонатор, состоящий из калемасы; по таким пластинкам бьют двумя или четырьмя деревянными палочками, концы которых на разный манер обмотаны ватой.

[15] Их четыре вида: а) струны из растительных волокон натянуты на равном расстоянии друг от друга на плоской либо вогнутой деке или на цилиндрической секции бамбука; б) струны из волокон древесной коры, вытянутых из стебля пальмы рафии, могут быть натянуты на одном уровне, перпендикулярном стеблю, на манер струн арфы, тогда как резонатором служат одна или две калебасы, укрепленные на конце стебля (сочетание арфы и цитры или разновидности музыкального лука); в) на продолговатом и выдолбленном куске дерева имеется одна-единственная струна, натянутая с одного края до другого, которая производит звуки различной высоты в зависимости от равноотстоящих мест удара (и здесь перед нами разновидность музыкального лука); г) некоторые струны натягивают на ребро деревянной планки, имеющей различные выступы, которые служат местом удара, причем струны прикрепляются к одному концу рейки или наматываются на колок, в то время как резонатором служат одна или две калебасы.

[16] Это однострунный инструмент, самый примитивный из всех известных, какие существуют на континенте: речь идет об одной струне (лиане), натянутой между двумя концами лука, которую щиплют пальцами или ударяют по ней палочкой; резонатором может служить половина калебасы, подвешенная к струне или прикрепленная к луку, либо это может выполнять ртом сам музыкант. Высота звука меняется путем изменения длины струны или апертуры рта; воспроизводимые звуки являются обертонами двух основных тонов с разницей примерно в один тон и зачастую образуют пятитонный лад (соль, ля, до, ре, ми).

[17] Этот инструмент, широчайшим образом используемый по всей Африке, тоже отличается многообразием видов, которые позволяют проследить его происхождение от музыкального лука: в “сложном луке” гибкие ветки или плоские стебли пальмы соединяются друг с другом, причем на каждую -натянута струна другой длины. В “дугообразной арфе” имеется один-единственный гриф из дерева или слоновой кости, к которому на различной высоте крепятся струны (в обоих видах резонатором служит целая калебаса или же ее полусферическая половина либо кусок дерева в форме параллелепипеда, чьи края более или менее загнуты, как в наших смычковых инструментах). Дека изготавливается из дерева или, чаще, из шкуры и имеет круглое отверстие, иногда прикрытое легкой мембраной, меняющей тембр струны наподобие сурдины; струны сделаны из растительных волокон или кожаных скрученных шнурков и укреплены вокруг грифа либо на колках.

[18] Этот инструмент представляет собой комбинацию из лука и арфы, состоит из очень высокой подставки, установленной на деке, с зубцами или гнездами для крепления двух рядов вертикальных струн, присоединенных к прямому грифу кожаными шнурками; наиболее крупные модели в Казамансе (Сенегал) и на о-вах Бижагош (на широте Гвинеи-Бисау) имеют от 21 до 24 струн.

[19] Senghor L.S. *Liberte I...*, с. 209.

[20] Там же, с. 212.

[21] Там же, с. 214.

[22] Мой достопочтенный брат, которому посвящена эта книга, видный мусульманский религиозный глава в Западной Африке, родился хрупким, болезненным и слепым. Чтобы привлечь к нему божье внимание и вызвать сострадание, родители положили ребенка на кучку нечистот за хижинкой и среди прочих имен дали ему имя Сунту (на языке диола “горсточка грязи”). Позднее он выздоровел и даже прозрел, так что смог без труда следовать своему высокому религиозному призванию.

Глава VI

[1] Tullio-Altan C. Manuale..., с. 357-363, 393, 437-446.

[2] Gurvitch G. Traite' de sociologie. Vol. II. P., 1963, с. 137-172.

[3] Abraham W.E. The Mind of Africa.

[4] Senghor L.S. Liberte I.

[5] Там же.

[6] Horton R. African Traditional Thought and Western Sciences. — Africa, 1967, 2.

[7] Cheikh Anta Diop. Anteriorite des civilisations negres. P., 1967.

[8] О погребальных обрядах см. гл. V.

[9] Согласно мифологии аканов, одна старуха как-то толкла в ступе фуфу и стукнула в небо пестом, после чего Бог из-за такого неуважения поднялся еще выше. По словам динка из Южного Судана, Бог в золотом веке жил среди людей, но одна женщина, занятая работой в поле, задела его мотыгой, после чего Бог удалился на небеса, попросив маленькую синюю птичку перерезать веревку, которая до сих пор позволяла людям подниматься к нему. Земля оказалась опустошенной, и люди вынуждены были работать, чтобы прокормить себя, и пришла в мир смерть. Отметим, что это, как всегда, не грех, а скорее поступок, связанный с отсутствием сноровки.

[10] Это западные ква гвинейского региона между реками Бандама и Нижняя Вольта, т.е. гуанг, аньи, бауле и чви (аквапим, ачем, ашанти, фанги). См.: Abraham W.E. The Mind of Africa, с. 51-54.

[11] Аканская пословица: “Никому нет нужды наставлять ребенка в знании Бога” (Obi nukuere abofra Nyame).

[12] Кормовое растение из семейства банановых, распространенная пища в лесной зоне.

[13] Например, голландский священник Говерс, который в течение тридцати лет живет в деревне Ниумуне, в дельте р. Казаманс в Сенегале; это простое общество с традиционной религией, совершенно изолированное в своих лагунах. Как-то старая правительница, находясь при смерти, позвала к своему изголовью миссионера, попросив ее крестить. На вопрос о том, почему она

просит о крещении перед самой смертью, она ответила: “Ты окрестил столько моих сыновей, и я хочу быть уверена, что попаду на одно с ними небо”.

[14] Horton R. *Ritual Man in Africa*. — Africa, 1964, 2.

[15] Davidson B. *The African, an Entry to Cultural History*, 1962.

Глава VII

[1] Balandier G. *Anthropologie politique*. P., 1967.

[2] Там же (также и прочие подробности, касающиеся всех последующих положений и выводов).

[3] Balandier G. *Anthropo-logiques*. P., 1974 (см. там же все последующие положения и выводы).

[4] Например, символическая дихотомия мужчина/женщина у фон в Дагомее в ее уподоблениях: солнце/луна, день/ночь, горячо/холодно, левая/правая сторона, мощь/плодовитость, война/материнство, грубая сила/великодушие, работа/отдых. А вот дихотомия у лугбара в Уганде и Заире: внутри (населенное пространство)/снаружи (лесные заросли); генеалогическое время и пространство/мифическое время и пространство; ценности родства и линиджа/те же ценности, но ослабленные; человек и полная социальная ответственность/антисоциальное существо, уподобляемое вещи; связь с предками и духами/колдовство и агрессивная магия, оракул/предсказание.

[5] Balandier G. *Anthropo-logiques*.

[6] Mead M. *Culture and Commitments, a Study of the Generation Gap*. N. Y., 1970.

[7] Skinner E.P. *Intergenerational Conflict among the Mossi: Father and Son*. — *Journal of Conflict Resolution*. 1961, 1; он же. *The Mossi of the Upper Volta*. Stanford, 1964.

[8] Вплоть до второй мировой войны вся внутренняя жизнь в двух итальянских военных училищах в Неаполе и Риме в неформальном плане регулировалась антагонистическими отношениями между смежными возрастными подклассами *car-pelloni/carpelle* и *carpelle/anziani*, впрочем смягченные взаимоотношениями потворства и большей свободы между *carpelloni* и *anziani* (звания *carpelloni*, *carpelle*, *anziani* носили соответственно учащиеся I, II и III курсов, нечто вроде рекруты, новички и старшие).

[9] Balandier G. *Anthropo-logiques*, с. 113.

[10] По этому поводу см.: Bruyas J. *La royaume' en Afrique Noire*. P., 1966. [11] Речь “историка” была чрезвычайно деликатной, потому что государство Ашанти всегда было скорее конфедерацией вожеств, принадлежащих к различным этническим группам, причем некоторые из них были завоеваны ашанти. Для политического единства государства умолчание относительно различного этнического происхождения и об обстоятельствах завоевания имело первостепенное значение; поэтому на всех церемониях место позади “официального историка” занимал государственный палач.

[12] Abraham W.E. The Mind of Africa.

Глава VIII

[1] В наших обществах место постоянного и раздражающего потока подходящих к случаю наставлений, компенсирующих отсутствие логики авторитарностью и наполненных скорее субъективными проявлениями, нежели объективным воспитанием, теперь занимает вседозволенность воззрений, убеждений, представлений, понятий, лишенная как идей, так и целей.

[2] В некоторых исламизированных группах удаление клитора могло способствовать торможению оргазма у женщин, что служило возможной причиной отказа мужа от своей жены. В общем, однако, его удаление приводит только к переносу места оргазма во влагалище, что не лишено сексологического и психологического интереса. Этим же приемом пользуются как средством увеличения плодовитости. В более позднее время, согласно кораническому предписанию, укоренился обычай оставлять часть клитора. На Западе практику обрезания у девочек принято, по-видимому, рассматривать как увечье, обрекающее их на холодность. Тем не менее, хотя она и может иногда быть результатом обрезания, мы советуем этот анатомический факт считать второстепенным по сравнению с его сексологическим и культурным значением. То, что поражает в докладе Kinsey относительно сексуальной жизни американской женщины, так это высокий процент случаев холодности среди женщин, которые, однако, не подвергались никакому увечью. Это показывает, насколько второстепенной является, по сути, роль клитора и губ и что половые органы людей находятся гораздо больше “в мозгу”, нежели на их видимом анатомическом месте.

[3] Gluckman M. Rituals of Rebellion in South-East Africa. Manchester, 1954; он же. Order and Rebellion in Tribal Africa. L., 1963.

[4] Этот пример, где социальная перестановка очевидна, не следует путать с аналогичным по виду случаем в государстве Анколе, который мы приводили в связи с царской властью, когда временное вступление на престол лица, не претендующего на наследование, преследует одну цель — оставить время для соперничества между настоящими претендентами.

[5] Американский термин, которым пользуется М.Мосс для обозначения обмена подарками, институализованного в форме общих подношений соревновательного типа.

[6] Я был свидетелем случая, когда один юноша, страдавший какой-то формой временной половой импотенции, после безрезультатного двухмесячного лечения у врача-европейца решил эту проблему всего за одну неделю с помощью лекаря из своей же деревни.

[7] В этом отношении представляют интерес исследования, проведенные профессором Анри Коломбом, директором психиатрической больницы “Farm” в Дакаре. В этом лечебном заведении без решеток на окнах, без переполненных карцеров и смиренных коек, где пациенты свободно уходят и возвращаются,

где в любой момент их могут посещать родные, бригада молодых психиатров и психоаналитиков — африканцев и французов — под руководством проф. Коломба уже много лет (проводя как индивидуальные, так и коллективные исследования) приспособливает европейские технические знания для лечения типовых расстройств, свойственных африканской культуре (можно, например, увидеть, как сильный санитар несет взрослого мужчину, привязав его к себе за спину, чтобы дать ему возможность вновь почувствовать себя ребенком).

Глава IX

[1] Balandier G. *Sens et puissance*. P., 1971, с. 152.

[2] В плане современного международного государственного права такая система неравенства и господства находит свое юридическое выражение в Организации Объединенных Наций.

[3] Balandier G. *Sens et puissance*, с. 162-164.

[4] Там же, с. 178-180.

[5] Hershkovits M. *Man and His Works*. N. Y., 1952, с. 68.

[6] Там же, с. 63-64.

[7] Там же, с. 80.

[8] Tullio-Altan C. *Manuale...*, с. 116.

[9] Dumont R. *L'Afrique Noire est mal panie*. P., 1962.

[10] Meister A. *L'Afrique Noire peut-elle partir?* P., 1966.

Глава X

[1] В той же географической зоне к ним следует добавить Мадагаскар, неафриканскую страну, а позднее еще Свазиленд, Лесото и Ботсвану.

[2] Masson P. *L'aide bilaterale*. P., 1967.

[3] Mende T. *De l'aide 'a la recolonisation*. P., 1972.

[4] Balandier G. *Sens et puissance*, с. 187.

[5] Там же, с. 69-79.

[6] Подсчет, который Т.Менде сделал для 1969 г., мы можем здесь повторить для 1975 г. В 1975 г. “финансовое участие” стран—членов ОБСЕ равнялось 39 913 млн. долл. (к которым следует добавить 2749 млн. от стран—членов ОПЕК и, наконец 750 млн. от всех социалистических стран, вместе взятых). Из 39 913 млн. долл. стран—членов ОБСЕ следует вычесть 21 962 млн., представляющие частные вложения и кредиты на вывоз, 3024 млн., представляющие прочие государственные вложения (частные капиталы и государственные кредиты в коммерческих целях), 739 млн. из-за “связанного” характера помощи (20% из стоимости “даров” и займов), 312 млн. в связи с “амбивалентным” характером продовольственной помощи (2079 млн. в целом, из которых следует вычесть по крайней мере 15%). Вычтя все это, мы получим в остатке 12 174 млн. долл.,

которые можно считать подлинной “помощью”, т.е. не более 30,5% от целого. И из этой третьей части нужно еще затем вычесть все не поддающиеся определению пассивы (действительная стоимость технического содействия, политические компенсации, ошибки, проистекающие из навязывания каких-то проектов или планов развития и т.д.).

[7] Мы касаемся только Запада, поскольку уровень помощи со стороны социалистических стран по сравнению с ним был слишком ничтожным, чтобы заслуживать внимания в этом расчете. В 1975 г., для которого мы располагаем окончательными данными, государственная помощь развитию со стороны социалистических стран представляла всего 4,4% от целого, в соотношении соответственно к 35,2% со стороны Европы (Европейское сообщество плюс двусторонняя помощь), к 23,4% Соединенных Штатов Америки, к 16,1% арабских стран (ОПЕК), к 6,7% Японии. Все социалистические страны, вместе взятые, внесли вклад в процентном отношении, равный двусторонней помощи одной лишь ФРГ.

[8] Balandier G. Sens et puissance, с. 162.

[9] Государства, подписавшие конвенцию, следующим образом распределяются по географическим зонам.

Европа: Великобритания, Ирландия, Дания, Франция, ФРГ, Италия, Бельгия, Нидерланды, Люксембург.

Африка: Мавритания, Мали, Нигер, Чад, Буркина-Фасо, Сенегал, Гамбия, Гвинея-Бисау, Кабо-Верде, Гвинея, Сьерра-Леоне, Либерия, Кот-д'Ивуар, Гана, Того, Бенин, Нигерия, Камерун, Экваториальная Гвинея, Габон, Сан-Томе и Принсипи, Конго (Браззавиль), Заир, ПАР, Судан, Эфиопия, Джибути, Сомали, Кения, Танзания, Уганда, Руанда, Бурунди, Малави, Замбия, Ботсвана, Лесото, Свазиленд.

Бассейн Индийского океана: Мадагаскар, Маврикий, Коморские Острова, Сейшельские Острова.

Карибский бассейн: Гайана, Барбадос, Ямайка, Багамские Острова, Гренада, Тринидад и Тобаго, Суринам.

Бассейн Тихого океана: Фиджи, Западное Самоа, Тонга.

Научное издание Пирцио-Бироли Детальмо

КУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ТРОПИЧЕСКОЙ АФРИКИ

Утверждено к печати Институтом этнологии и антропологии им. Н.Н.Миклухо-Маклая РАН

Редактор Н.В.Барина Технический редактор О.В.Волкова Корректор И.И. Чернышева Компьютерная верстка Е.А.Пронина

ЛР № 020297 от 23.06.97

Подписано к печати 15.05.2001

Формат 60x90'/16. Печать офсетная

Усл. п. л. 21,0. Усл. кр.-отт. 21,3. Уч.-изд. л. 22,5

Тираж 500 экз. Изд. № 7948. Зак. № 79

Издательская фирма “Восточная литература” РАН 103051, Москва К-51,
Цветной бульвар, 21

000 “Пандора-1” 107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28